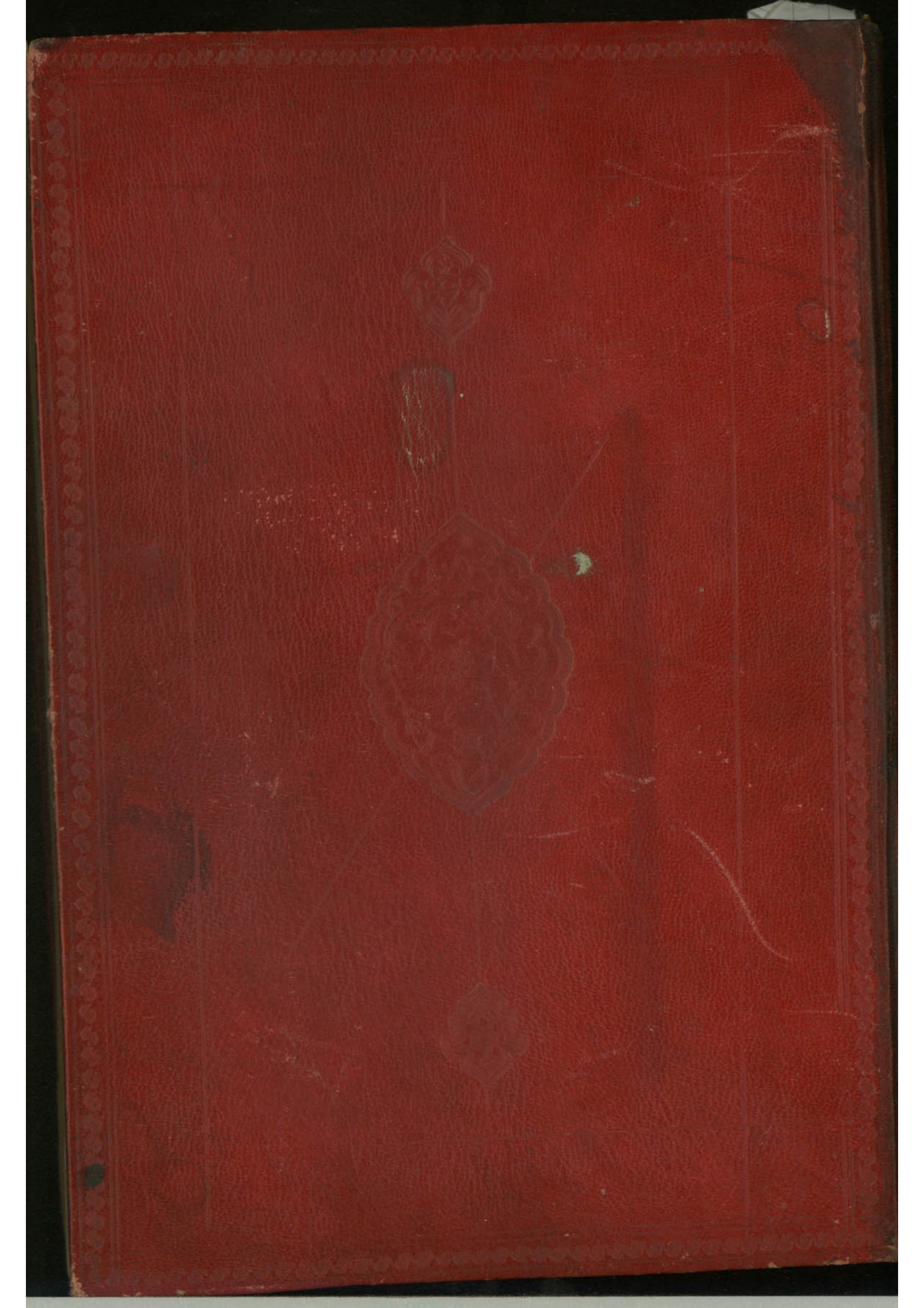
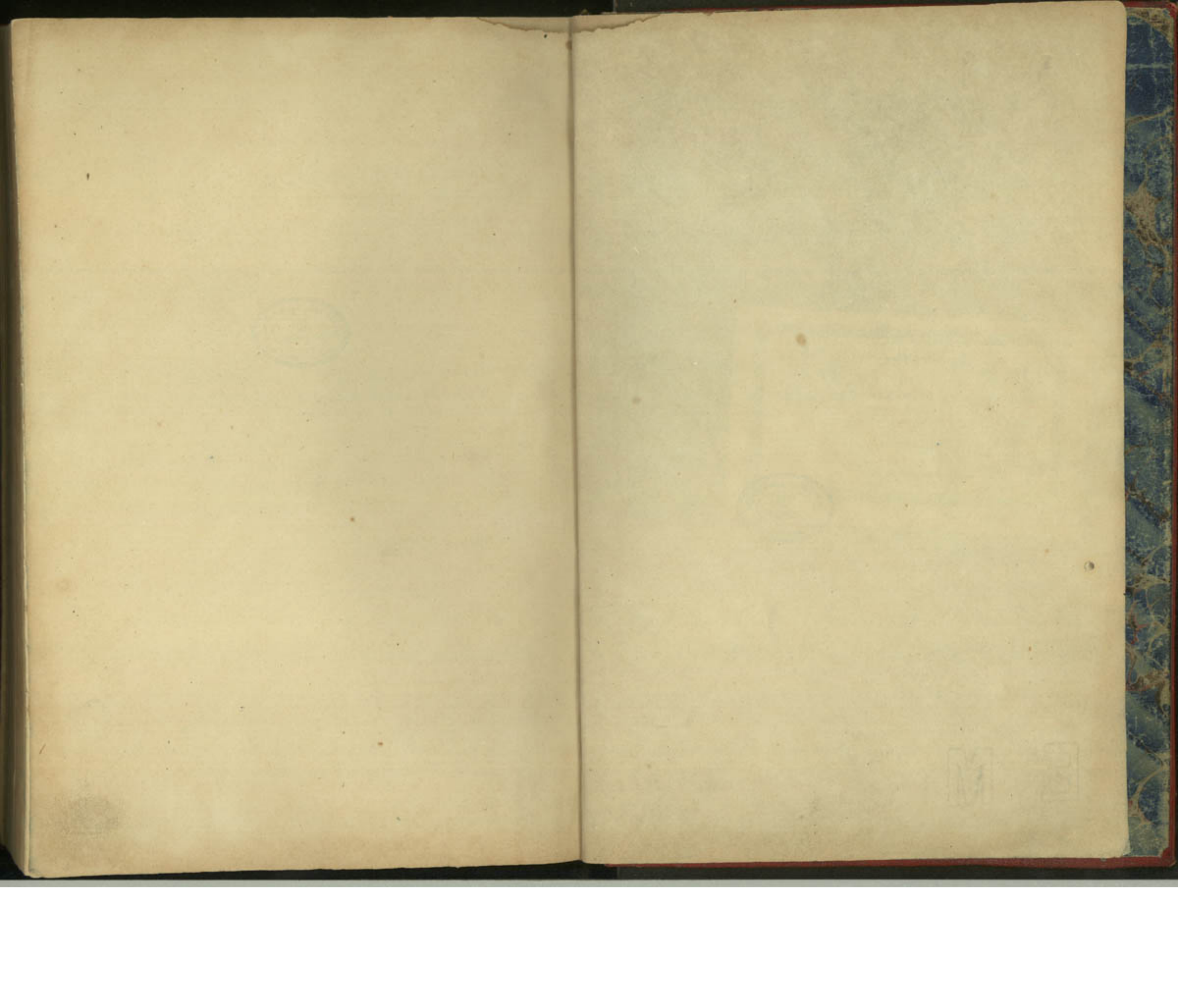
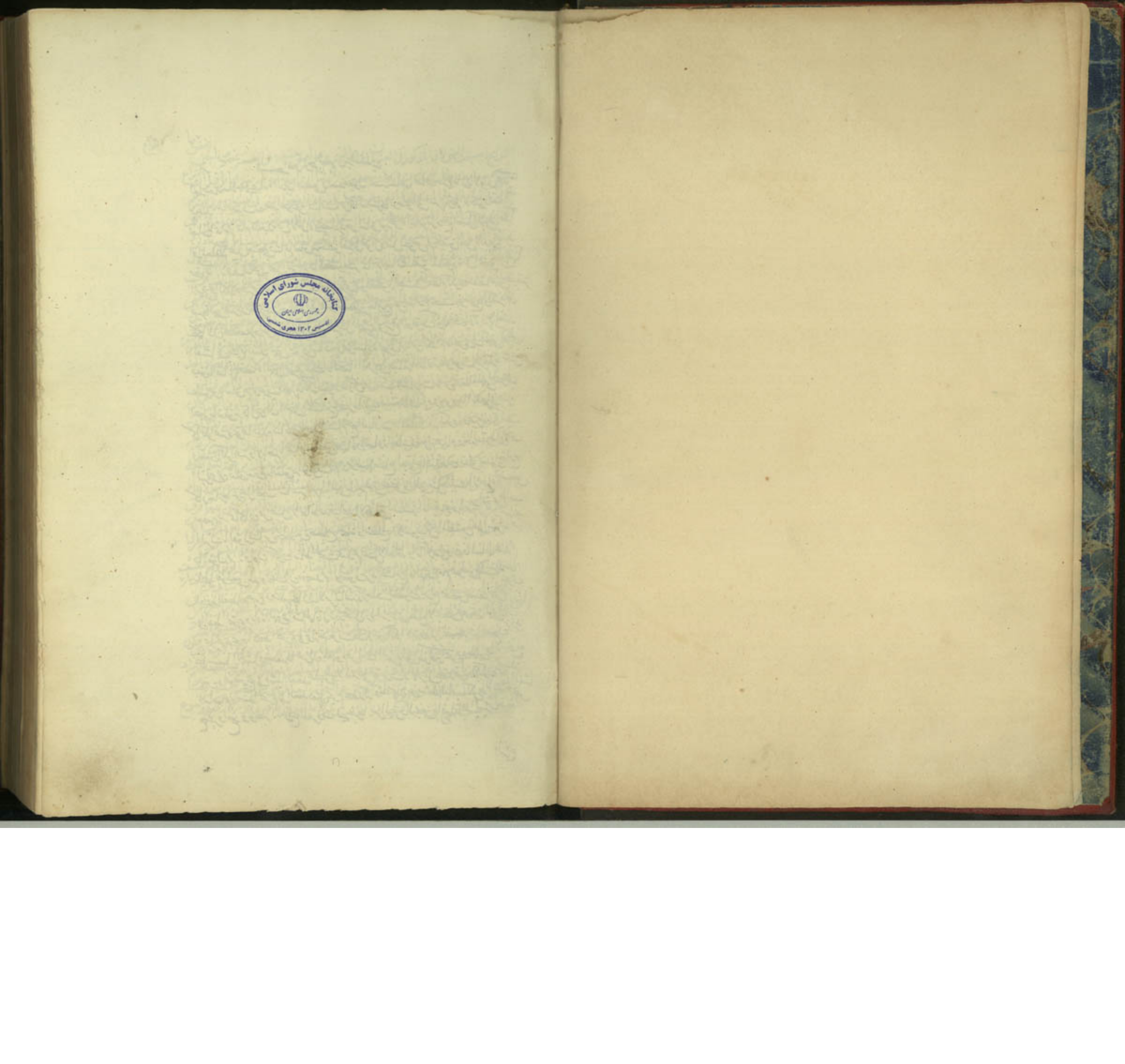



۳۰۷
ورقی
حسینی
۱۷۵۴۸
۲۰۸۷۱۳
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب بشری الوصول الی اسرار علم الاصول (ج ۲)
مؤلف محمد حسن بن عبدالله مامقانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۵۴۸
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۷۱۳


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب بشری الوصول الی اسرار علم الاصول (ج ۲)
مؤلف محمدحسن بن عبدالله مامقانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۵۴۸
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۷۱۳
۱۷۵۴۸
۲۰۸۷۱۳





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول العبد الجاني الفاني اسد الله ابن الامام محمد حسن بن على ابن الماماقاني ان هذا هو الجزء الثالث من كتاب بشرى الوصول الى اسرار علم الاصول وفقنا الله تعالى لاتمامه واتمام ما بعده من الاجزاء وجعله ذخرا لنا في يوم الجزاء انه هو البر الرحيم اصل النهي في العبادات او المعاملات هل يقتضي فسادها ما تعلق به اختلفوا فيه على اقوال وقبل الخوض في تحقيق الحق لابد من تمهيد مقدمات الاولى في تحرير محل النزاع والمقصود منه انما يتم ببيان القيود المأخوذة في العنوان فمنها النهي والكلام فيه من جهات الاولى ان النهي التحريمي هو المقصود بالبحث في المقام لكون لفظ النهي حقيقة فيه والنهي التنزيهي المعبر عنه احيانا بالكراهة المصطلحة خارج عن المتنازع بحسب الموضوع ولكنه داخل حكما لان المنقصة والمرجوحية المدلول عليهما به مثل التحريم في رفع الوجوب لكونهما مضادة له فهي تقتضي الفساد في مثل ما يقتضيه النهي التحريمي فساده وهو العبادة فيجري فيها من الكلام ما يجري في النهي التحريمي فيقول القائل باقتضاء النهي التحريمي للفساد باقتضاء التنزيهي ايضا له لمضادته للوجوب فرضا لما تعلق بخصوص ما تعلق به الوجوب فظهر بذلك سقوط ما ذكره صاحب الاشارات من عدم اقتضاء النهي التنزيهي لصحة ما تعلق به قال ان النهي المتنازع فيه ما يكون مشتملا على الحرمة دون ما استعمل في غيره كالكراهة ونحوها لعدم منافاته للصحة لانقسام صحيح العبادات والمعاملات الى المكروه وغيره وفيه كيف وتعلق الكراهة والاباحة بالعبادة تقتضي صحتها فان العبادة الفاسدة حرام هذا ووجه السقوط ان النهي التنزيهي ان تعلق بعين ما تعلق به الوجوب لزم ان يرتفع لامتناع اجتماع الضدين وان تعلق بعنوان خارج كان خارجا عن محل البحث لما عرفت ان المراد بالنهي ما يعم النهي اللفظي واللبي مثل ما ثبت بالاجماع وتخصيص بعضهم له بما كان من قبيل الالفاظ مدعيا عليه الاتفاق استشهادا بتعبيرهم بانه عبارة عن طلب الترك بالقول ناش من الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين المتفقين على اشتراط كونه بالقول هم الاولون لكون مناط البحث عندهم نفس الالفاظ واما الاصوليون فالمناط عندهم انما هو المعنى المدلول عليه لان مقصدهم الوصول الى مراد الشارع فالذي يهمهم هو معرفة طلب الترك سواء افاده اللفظ ام غيره ومثله الحال في الامر ثالثها ذكر صاحب الفصول ان النزاع مختص بصيغة النهي ولا يجري في لفظ التحريم ومادة النهي واشباهها انتهى وقد يتخيل ان النزاع في المقام لا يختص بصيغة النهي بل يجري فيما يجري مجراها كلفظ التحريم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وذكر الصيغة في العنوان وارد على سبيل التمثيل وضعفه ظاهر لان المفهوم من اسناد التحريم الى المذكورات تحريم وطئهن او الاستمتاع بهن وهو صريح في فساد العقد عليهن اذ لا اثر على تقدير ترتب الاثار على عقدهن فلا يكون من مسألة الباب ثم لو اسند التحريم الى العقد فقيل يحرم عقد كذا ونحوها كان من مسألة الباب لكونه دالا على النهي عن النكاح بخبر وانحو وتوجيه النزاع المعروف اليه غير ظاهر انتهى ولا يخفى ما فيه اذ هو الكثير من اختصاص

النزاع

النزاع

النزاع بصيغة النهي لان المذكور في العنوان انما هو النهي وهو ليس حقيقة في الصيغة بخصوصها بخصوصها فيعم جميع ما يفيد طلب الترك سواء كان بصيغة لا تفعل او بمادة النهي ام بغيرهما بل قيل ان النزاع يجري في الجملة الخبرية المستعملة في النهي وهو في محله لانهم انما اخذوا النهي في العنوان وذلك يعم ما استعمل فيه اللفظ المعبر به عنه حقيقة وما استعمل فيه مجازا فلا وجه للتخصيص لو اعتبر المراد بالنهي ما يعم الاصلي والتبعي والنفسي والغيري فيجري النزاع في الجميع لاطلاق العنوان الشامل لجميع ما ذكر وخص الفاضل القمي ره بالاصلي نظرا الى ان النهي التبعي لا يوجب الفساد وصاحب الهداية بالنفسي وقال ان النهي الغيري لا يوجب الفساد ويخبر عليهما مضافا الى ما عرفت من اطلاق العنوان ان المعنى الموجب للفساد على تقدير القول به موجود في الجميع فلا وجه لتخصيص النزاع ببعض دون بعض الخامس ان المراد بالنهي انما هو النهي الحقيقي الالزامي المولوي فالنهي الارشادي خارج عن المتنازع بمعنى انهم مطبقون على اقتضائه الفساد ويدل على ذلك وجوه الاول ان النهي حقيقة في الالزامي فلا يشمل غيره الا بالقرينة واشتمالها في العنوان مما لا يفتقر الى البرهان الثاني ان بعض القدماء كالسيد المرتضى ره اخذ هذه المسألة ومسألة اجتماع الامر والنهي في عنوان واحد والكلام في تلك المسألة انما هو في النهي الالزامي كما لا يخفى على من احاط خبرا بما ذكرنا فلو كان الكلام هنا في الارشادي او فيما يعمه كان اللازم التفكيك ولم يكن جمعهما وجه الثالث انهم تعرضوا لبيان الفرق بين المسألتين فقيل ان الكلام هناك من جهة العقل وههنا من جهة اللفظ وقيل ان الكلام هناك في العامين من وجه وهنا فيما كان متعلق النهي اخص من متعلق الامر مطلقا وقيل ان الكلام هناك من جهة الحكم التكليفي وههنا من جهة الحكم الوضعي كما عرفت تفصيل المقال في المسألة السابقة ولم يتعرض احد لابداء الفرق بكون النهي هناك للالزام وكونه ههنا للارشاد او ما يعمه والالزام فلو كان بينهما فرق من هذه الجهة كان اللازم التعرض له ايضا الرابع ان الارشادي مما لا يتصور النزاع فيه ضرورة ان الارشاد لا يتصور عند تعلق النهي بعنوان معاملة مثلا الا الى كونها فاسدة فليس معنى الارشاد الا اعلام المخاطب بالفساد فلا يصح لاحد النزاع في اقتضاء النهي الارشادي له وقد وقع التنبيه على ذلك عن اختصاص النزاع بالنهي الالزامي ومن ههنا ينبغي دفع ما يتوهم من التنافي بين اختيار الاكثر من دلالة النهي على الفساد في العبادات دون المعاملات وبين ما سلكوه من الطريق في الفقه من الاستدلال بكون المعاملة منهيا عنها على فسادها وبيان دفع ذلك ان ما نسبوه الى الاكثر من القول بعدم اقتضاء النهي فساد المعاملة انما هو بالنسبة الى النهي الالزامي دون الارشادي لكون اقتضائه للفساد مسلما عندهم وحيث فهموا من النواهي المتعلقة بالمعاملات في الموارد الفقهية الارشاد حكموا باقتضائها للفساد ويظهر من ذلك الجواب عما احتج به السيد ره على اقتضاء النهي للفساد مطلقا بحسب الشرع بان علماء الامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب كالربا والنكاح والبيوع

وغيرها وذلك لما عرفت من انهم فهموا من تلك النواهي الارشاد الى فساد المنهي عنه فلا يكون
دليلا على المتنازع الذي هو النهي الالزامي فتلخص مما ذكرنا كله ان محل النزاع انما هو النهي الالزامي
وان النهي الارشادي خارج عن محل البحث والفرق بينهما ان الاول عبارة عن طلب الترك
الالزامي والثاني عبارة عن ارائة مصلحة المطلوب منه وهذا هو الفرق بحسب المفهوم ويظهر
اثر ذلك في موارد منها ما لو ذهل المكلف عن النهي فلا يقتضي الفساد لو كان الزاميا
لعدم صحة توجيهه الى الذاهل والجاهل بخلاف ما كان للارشاد فيقتضي الفساد لكونه مسوقا
لمجرد بيان الحكم الوضعي فيتوجه الى الجاهل والذاهل ايضا ويجري حكمه في حقهما ثانيها ما لو شك
في كون شيء مامورا به او منهيا عنه فيصح الاحتياط بالاتيان به اذا كان النهي للارشاد بخلاف ما لو
كان للالزام فلا يصح الاحتياط بالاتيان به لكون الامر دائرا بين الوجوب والتحريم ولا مجال للاحتياط
مثال ذلك ان الحائض منهية عن الصلوة في حال الحيض ما دامت دما فلم تعلم بكونه حيضا حصل لها الشك
في كونها مامورة بالصلوة او منهية عنها فان كان النهي عن الصلوة للالزام لم يكن لها الاحتياط
بالاتيان بها لاحتمال التحريم وان كان للارشاد كان لها الاحتياط بفعلها ولهم في ذلك كلام فانه
ان كان للارشاد كان مؤداه مجرد سقوط الصلوة عنها فيكون فعلها تشريعا والحرمة التشريعية
ترتفع باحتمال الامر فيها انما تثبت مع العلم بالسقوط واما مع الشك واحتمال الامر فتشريع لرخصة من
المولى في الاتيان وهذا بخلاف النهي الالزامي لافادته حرمة المنهي عنه ذاتا كشرب الخمر وحرمة الحرمة
الذاتية لا ترتفع باحتمال الامر ولهذا قال في الرياض في مسئلة سقوط الوتيرة في السفر والاحتياط يقتضي
الترك ان كان المراد بالسقوط التحريم كما هو ظاهر النصوص والفتاوى وصريح الشيخ رحمه الله وان كان الحديث
عدم الاستحباب فيكون فعله بقصد القربة تشريعا محرما انتهى فجعل الاحتياط في الترك على تقدير كون
المراد بالسقوط التحريم لعدم ارتفاعه باحتمال الامر وجعل فعله بقصد القربة المستلزم لكونه مما يتقرب
به في الشرع تشريعا على تقدير كون المراد بالنهي نفي الاستحباب ثالثها ما لو اتحد مورد الامر والنهي في
الصدق فبناء القول بالفساد على عدم جواز اجتماع الامر والنهي والقول بالصحة على جوازه وهذا على تقدير
كون النهي للالزام واما على تقدير كونه للارشاد فيحكم بالفساد على القولين من جواز اجتماع الامر و
النهي وعدمه رابعها ما لو توجه النهي الى العبادة لامر خارج كالنظر الى الاجنبية فيقتضي الفساد ان
كان للارشاد لانسياقه لبيان الحكم الوضعي بخلاف ما لو كان للالزام فلا يقتضيه الا اذا توجه
الى ذاتها ما يتعلق به ومنها العبادة وهي تطلق على امرين احدهما العبادة بالمعنى الاخص والثاني
العبادة بالمعنى الاعم اما الاولى فقد عرفوها بتعريفات لا تخلو عن خلل والتعريف الاولى بها هو
انها ما امر به لاجل التعبد والطاعة به واما الثانية فهي ما يؤتى به لاجل التعبد والطاعة فيشمل
الواجبات التوصلية التي لم يؤمر بها لذلك وانما اتى المكلف بها بقصد الاطاعة والتعبد وقد عرفت

الاولى

الاولى صاحب الفصول بانها ما يتوقف صحتها على قصد القربة ويرد اولا ان قصد القربة في العبادة بالمعنى الاخص
غاية للامر ولم يترتب عليه حتى يفيد معرفتها على ما هي عليها بل حاله من جملة الاجزاء او الشرائط فان
ظاهر ما عبر به من توقف صحتها عليه انه كسائر الشرائط وليس كذلك بل هو انما يترتب على الفعل
فهو شرط لحصول الاطاعة لا شرط لنفس الفعل وتعبير الفقهاء عنه بالشرط انما هو من باب المسامحة
لكونه شرطا في تحقق الطاعة وثانيا ان الصحة كما يجيء قد يراد بها موافقة الامر وقد يراد بها اسقاط
القضاء وقد يراد بها ترتب الاثر وح نقول ان اراد بالصحة المتوقفة على قصد القربة في التعريف
المعنى الاول اتجه عليه ان مراده بموافقة الامر هو حصول التعبد والطاعة وح يؤل معنى التعريف
الى ان العبادة هي ما يتوقف موافقة الامر والتعبد به على قصد القربة وح يدخل فيه جميع الواجبات التوصلية
لتوقف حصول الطاعة بها عليه مضافا الى انه مستلزم للدور لان تعريف الصحة بموافقة الامر يدل
تعريفا لصحة العبادة فيصير معناها موافقة العبادة للامر فمعرفة الصحة بهذا المعنى متوقفة على
معرفة العبادة فلو توقف معرفة العبادة على معرفتها كما هو لازم تعريفها بها لزم الدور وان اراد بالصحة
المذكورة المعنى الثاني اتجه عليه ان ذلك مستلزم للدور لان تعريف الفقهاء للصحة انما هو صحة العبادة
فيراد بها اسقاط العبادة للقضاء ويتوقف معرفتها على معرفة العبادة فلو عرفت العبادة بها لزم الدور
وان اراد بالصحة المذكورة المعنى الثالث اتجه ان المراد بالاثر المتوقف على قصد القربة اما ان يكون هو
الاثر الشرعي والعادي او خصوص الاثر الشرعي فان اراد الاول لزم خروج الصلوة عن التعريف لان
من آثارها العادية انهضام الطعام بالحركة الحادثة بفعلها ولا يتوقف على قصد القربة وان اراد
الثاني فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاثر الشرعي اما ان يترتب على العبادة لجهة كونها عبادة
او يترتب عليها لجهة اخرى غير تلك الجهة فان اراد الاول لزم الدور لانه يؤل معنى التعريف الى ان
العبادة هي ما توقف اثرها الشرعي المترتب على جهة كونها عبادة على قصد القربة ولا ريب ان معرفة
ذلك الاثر متوقفة على معرفة العبادة فتعريفها به مستلزم للدور وان اراد الثاني لزم خروج صلوة
من صلى لتعليم غيره وهو … عن العبادة لان ترتب الاثر الشرعي المترتب على الصلوة المذكورة
لغير جهة كونها عبادة وهو استحقاق الاجرة غير متوقف على قصد القربة هذا ما اورده سيدنا
الاستاد دام مجده ولي فيه تامل اما فيما اورده اولا فلان كون قصد القربة غاية للعبادة بالمعنى الاخص
لا يقتضي الا انه خاصة ولازم لها فلو فرض ثبوت خاصة ولازم اخرى لها كان ما ذكره محل تأمل
وليس من اللازم عند التعريف التعرض لذكرهما جميعا لكفاية احدهما في افادة معرفته ونفيها
عن غيره فقد ثبت للعبادة بالمعنى المذكور لازم آخر وهو توقف صحتها على قصد القربة ويحصل به المقصود
من معرفة العبادة فلا مانع من الاكتفاء به وترك الاخر … للفرق بين قصد القربة وغيره من الشرائط
ليس مما يلزم من ذكره في التعريف جوازه واما ما اورده على تقدير ارادة موافقة الامر من لفظ الصحة

من الابدان فيندفع وهما بان معنى موافقة الامر ليس هو الانبعاث لاطاعة بل انما هو مجرد انطباق
المأمور به على المأتي به من جهة عدم التخلف بينهما او كون الفعل يتوقف مطابقة المأمور به على قصد القربة
من خواص المأمور به فلا يخل التوصليات لان التعبد بها وان كان موقوفا على قصد القربة الا ان موافقتها
للامر غير موقوفة على قصد القربة ويندفع ثانيهما بانه لم يعتبر في مفهوم الصحة التقييد بالقبلية لتلزم
توقف معرفة الصحة على العبادة فانهم ذكروا ان الصحة تستعمل في معان ثلثة احدها موافقة الامر
وهذا في الحقيقة لا يصدق الا فيما كان امرا ولهذا اراد المتكلمون بها حيث اضافوها الى العبادة وحملوا
بها عليها فعلا لو احد الثلثة او الاخيرين صحة بهذا المعنى فلا دور لان اشتمال حيث اقتضا التعريف
المذكور وان كانت موقوفة على الصحة المأخوذة في تعريفها الا ان تصور مفهوم الصحة ليس موقوفا
على تصور العبادة ومن هنا يعلم انه لو اريد بالصحة سقوط القضاء لم يلزم دور ايضا ما اورده على
تقدير ارادة معنى ترتب الاثر فيندفع اولا بان المراد معنا المعنيين الاولين دون هذا المعنى
وثانيا انه على تقدير ارادته يراد بالاثر ما يعتد بالاثر بسبب نوع اختصاص به لا مطلق ما يترتب
فيندفع جميع ما اورده على هذا التقدير ايضا فتدبر وعرف الفاضل القمي ره العبادة بالمعنى
الاول بانها ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء قال المراد بالعبادة هنا ما احتاج صحتها الى النية
وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة
واحتياجها الى النية هو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا
بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء
خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط بالموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل
ثانيا لان ذلك هو نفس الامتثال انتهى واورد عليه في الفصول بانه منقوض طردا وعكسا فان ازالة
وقد تعرض العبادة بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء وهذا غير سديد لانتقاضه عكسا بالعبادة
التي علم انحصار المصلحة فيها في الامتثال لغيرها ونحوه كالطهارات وطردا بالواجبات التي ليست عبادة لا
ينحصر مصالحها في شيء كوجوب توجيه الميت الى القبلة انتهى فتوجيه الميت الى القبلة واجب توصلي
ولم يعلم انحصار مصلحته في شيء مع انه ليس عبادة اريد تعريفها ولهذا يسقط عن المكلفين بمباشرة الصبي
له مثلا هذا ولا يخفى وجه اندفاع ما اورده من الوجهين اما الاول فلما عرفت عليه اولا من ان الامر
الغيري المقدمي لا يصلح لجعل المتعلق عبادة كما تقدم في بحث المقدمة فصيرورة الوضوء وغيره من اقسام
الطهارات عبادة انما هي بامر مستقل متعلق به وصيرورته مقدمة انما هي بعد كونه عبادة فقد جعل الشارع
عبادة مقدمة لعبادة اخرى والامر الذي علمنا ان مصلحته الوصول الى الامتثال بغيره ما تعلق به من
العبادات انما هو الامر المقدمي دون الامر السابق عليه وهو الذي يستند اليه صيرورته عبادة
فلم يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء وثانيا انا نقول مع تسليم جميع ما ذكروه الالتزام بامكان تأثير

الامر

الامر المقدمي في صيرورته ما تعلق به عبادة اذ من الواضح ان الامر بالصلوة لم يجعل جميع المقدمات
عبادة وانما اختص بذلك الطهارة فاختصاصها من بينها بصيرورتها عبادة مما لا يعلم انحصار
المصلحة فيه في شيء بل من جهة النص صارت عبادة مما لا يعلم مصلحته فلا تخرج عن الحد بهذا
الاعتبار وان علم المصلحة في الامر بها من باب المقدمة فذلك مما لا دخل له فيه ومنا شملها الى كون
مثله غير قادح بقوله او علمت في الجملة فافهم واما الثاني فلان المأمور به انما هو توجيه الميت الى القبلة
ما المصلحة فيه معلومة وهي توجيه الميت الى القبلة غاية الامر انا لا نعلم المصلحة في توجيهه وذلك
لا يمنع من خروجه عن الحد لان المراد المصلحة القريبة ويشهد بذلك ان الفاضل المذكور افاد في
كلامه كون المصلحة في العبادات هي القربة ومع ذلك عرفها بما عرفت فليس في ذلك الا كون تلك
مصلحة مترتبة على المصلحة التي اعتبر عدم العلم بها تضمنه العبادة منها الا ترى انا علمنا انحصار المصلحة
غسل الثوب في زوال النجاسة مما هو من قبيل المعاملة وان لم نعلم ان المصلحة في اعتبار زوال النجاسة
في الصلوة ماذا اذا عرفت ذلك فالمأخذ في تحقيق انه محل النزاع في اقتضاء النهي الفساد فنقول
ذكر بعضهم ان المتنازع انما هو العبادة بالمعنى الاخص ولكن الحق ان ما عداها من افراد العبادة بالمعنى
الاعم داخل في محل البحث حكما قطعا لان مناط الحكم في العبادات للنهي انما هو كونه منافيا لحصول
التقرب بها وما نحن فيه من هذا المعنى بعينه موجود في الواجبات التي هي من قبيل المعاملة اذا
قصد بها التقرب فيقتضي النهي وتوضيح المقال ان من جملة ما يتعلق به النهي ما هو من قبيل العبادة محضا
ومنها ما هو من قبيل المعاملة لكن ليس فيها شائبة العبادة ومنها ما يشتمل على الجهتين فالاول العبادة
داخل في المتنازع عن العبادة قطعا والثاني خارج عنه قطعا والثالث يدخل في العبادة باعتبار
جهة العبادة اذا توجه اليه النهي فيفسد من تلك الجهة ويخرج عنها باعتبار جهة المعاملة فلا يمنع النهي
من ترتب الاثار المترتبة على المعاملة عليه مثال ذلك ما لو نذر ان يبيع الشيء الفلاني من محتاج اليه
من المسلمين فاذا باعه من وقت النداء افسد النهي قصد التقرب والاطاعة به ولم يفسد نفس البيع فيترتب
عليه الاثر الذي هو انتقال المبيع الى المشتري وانتقال الثمن الى البائع ومثل النكاح فاذا وقع
العقد مع اجنبية وكانت الزوجة ترتب عليه الاثر الذي هو الزوجية مع عدم تحقق جهة
الاطاعة من جهة النهي عن نكاح الاجنبية ومنها المعاملة وهي تطلق على معان الاول ما يفتقر
الى ايجاب وقبول فيختص بالعقود ولا يعم الايقاعات الثاني ما كان للمكلف قصد للاثر المترتب عليه
بانشائه مع توقف امضائه الى الوصول من قبل الشارع كالبيع فان البائع يقصد بقوله بعت كذا انتقال ل
المبيع الى المشتري وذلك امر مرتضى في العرف جار بين اهل الاديان والامضاء والشرع امضاه
ومثل الطلاق والظهار وغيرهما فهذا المعنى اعم من الاول لانه يشمل الايقاعات ايضا الثالث
ما كان فعل المكلف سببا للاثر المترتب عليه سواء كان قاصدا له بفعله ام لم يكن وانما كان ذلك

الاثر مترتب عليه بتسبيب الشارع كالقتل عمدا للقصاص وانتفاء الخطائي بالنسبة الى الغسل والجرح
القتل الخطأ الى الدية والزنا بالنسبة الى الحد وغير ذلك وهذا اعم من الثاني اذا عرفت ذلك فنقول
اما المعاملة بالمعنى الاول فهو داخل في محل النزاع قطعا وكذا المعاملة بالمعنى الثاني واما المعاملة
بالمعنى الثالث فالقسم الاخير منها المغاير للمعنى الخصوص وهو ما لم يكن من قبيل ما يقصد به التكلف اثباتا
فهو ايضا على قسمين احدهما ما يكون من قبيل الافعال التي تستعقب الاثار بحسب العادة فترتبها
عليها امر كوز في انظار سعار في الناس بل ربما يكون ترتب الاثر على ذلك الفعل مقصودا لهم بحسب العادة
وان لم يكن هذا الفعل من قبيل الانشاء كغسل الثوب المقتضي لزوال الكثافة عنه عادة وثانيهما ما لم يكن
تلك المثابة وانما كان ترتب الاثر عليه بمجرد تسبيب الشارع كحد الزنا فانه لو لا جعل الشارع الزنا
سببا للحد لم يكن ترتب الحد عليه مركوزا في اذهانهم بل ليس بعد ذلك ايضا مما يحكم العادة بترتبه عليه وكذا
الحال في الدية والقصاص والغسل في انتفاء الخطائية اما الثالث فهو خارج عن محل النزاع قطعا
فالكل مطبقون على ان النهي عنه لا يوجب الفساد بمعنى عدم ترتب الاثر على المنهي عنه فالنهي عن الزنا
لا يقتضي نفي ترتب الحد عليه وعلى هذا القياس اخواته و[illegible] انما هو داخل في محل البحث ويشهد لذلك
ما ذكره الشيخ ره في الاستدلال على عدم حصول الطهارة بالاحجار المحترمة كالخبز وورق المصحف بالنهي
عن استعمالها المقتضي للفساد اذ لو لا دخوله في محل النزاع لم يكن وجه لاختياره اقتضاء الفساد
وحكمه بذلك وكذا ما اورده عليه المحقق ره في المعتبر بان النهي في المعاملة لا يقتضي الفساد فلا يلزم
من تحريم استعمالها عدم ترتب حصول الطهارة عليه ووجه شهادته بما ذكرنا انه لو لم يكن داخلا في
محل البحث كان اللازم الايراد عليه بالخروج عن المتنازع فايراده عليه بما عرفت يقتضي تقريره دخوله
فيه غاية الامر ان الحق هو عدم الاقتضاء عنده وكذا ما اورده العلامة في المنتهى على الشيخ من ان
النهي لم يتوجه الى ذات المعاملة حتى يقتضي نفي ترتب الاثر وانما توجه الى امر خارج عنها وهو
التهاون بالاشياء المحترمة في الشرع ووجه الدلالة ما عرفت من اقتضائه تقرير دخوله في محل البحث
ومثلهما ما ذكره السبط من تحقق الاستدلال على الطهارة بطريق النقض بانه لو لم يحصل التطهير باستعمالها
لكان النهي لزم عدم حصول الطهارة بغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب لوجود النهي هنالك ايضا وهو
عند التحليل يرجع الى ما ذكره العلامة من تعلق النهي بامر خارج عن ذات المعاملة ووجه الاستشهاد
به ما عرفت وعدة الكلمات استشهد بها بعض الافاضل في دلالة كلام المحقق ره والشيخ نظرا لان
دلالة الاول انما هو بالتقرير كما ذكره دام مجده وهو انما يتم لو كان المقام مقتضيا التعرض للخروج عن
محل النزاع وانتفاء اقتضائه معلوم ضرورة ان المقصود انما هو تحقيق المسألة الفرعية ويكفي فيه منع
دلالة النهي على الفساد في المعاملة واما خروج ذلك عن محل النزاع وعدم خروجه فلا يرتبط بالغرض
حتى يجب التعرض حتى يكون تركه تقريرا بل لنا ان نقول ان ايراد المحقق ره على الشيخ ره بما ذكر يقتضي ان عدم

انتفاء

[illegible]

اقتضاء النهي في المعاملة للفساد وكان من المسلمات والا فمجرد حكم المحقق بعدم اقتضائه لذلك مع كون المسألة
مما اختلف فيه لا يكون ايرادا على الشيخ واما الثاني وهو كلام السيد فلانه لا يدل على وقوع النزاع فيه وانه
فربما كان لمجرد دفع التوهم ثم ما ذكره دام مجده من رجوعه الى ما ذكره العلامة محل تامل ومنها الفساد وهو
بالنسبة الى الصحة من قبيل العدم والملكة كالعمى والبصر فهو عبارة عن انتفاء الصحة عما من شأنه الاتصاف
بها فيتوقف معرفته على معرفتها فلابد من التعرض لما يراد بها فنقول انها تطلق على معان الى احدها
ما تطلق عليه الصحة وهو المطلوع في العرف بمعنى عراء الشيء عما يغيره عن مقتضى طبيعته الاصلية وبعد
هذا المعنى في الفارسية بقولهم درست وهذا المعنى مما يختلف باختلاف الموصوف والموارد وثانيها
ما حكي في الاشارات عن بعضهم من انها موافقة الشريعة ومنها ما حكاه في الفصول من انها موافقة العبادة
لامر الشارع ومنها ما ذكره الفاضل القمي ره من انها موافقة الامتثال للشريعة والعبارات المذكورة وان
اختلفت بحسب الصورة الا ان المآل واحد بل نقول ظاهر الجمود على اللفظ يقتضي في التعريف الاول
من جهة صدقه على المباح ايضا لكونه من الشريعة فمرتكب المباح على وجه الاباحة موافق للشريعة
ولكن لما كان التعريف لصحة العبادة فموافقتها للشريعة لا يتصور الا بالاتيان بها على وجه الوجوب او الندب فيسلم
التعريف عن الفساد وكذا التعريف الثاني فان ظاهر الجمود على اللفظ يقتضي فساده من جهة اختصاصه
بالواجب لكون الامر ظاهرا فيه لظهور الحقيقة فيه او منصرف اليه فلا يشمل موافقة العبادات المندوبة للامر المتعلق
بها الا ان المراد بالامر هنا الاعم الشامل للمندوب بقرينة كون التعريف لصحة العبادة وهي مما ينقسم
الى واجب ومندوب بالضرورة وعلى هذا فيرجع التعريفان الاولان الى الاخير وتفسير الفاضل القمي ره
حيث ان مما ينطبق على المعرف لان الامتثال عبارة عن موافقة الامر بالمعنى الاعم الشامل للوجوب
والندب ومراده بموافقة الامتثال موافقة خصوص الاتيان بالمأمور به الخاص لموافقة الامر الكلي
على وجه موافقة الفرد للكلي ومطابقته اياه فافهم ثم انها ما نسب الى الفقهاء من كونها عبارة عن اسقاط
القضاء والمراد بالقضاء مطلق التدارك والاتيان بالمأمور به ثانيا فهو اعم من القضاء المتعارف في
الاتيان ثانيا خارج الوقت والاعادة المختصة بالاتيان ثانيا قبل خروجه وهذا التعميم هو بيان
الواقع مما هو مراد القوم في المقام وربما يتوهم انه لو لم يفسر القضاء بما فسرناه بل اريد به الاتيان
ثانيا خارج الوقت انتقض التعريف بفاسدة العبادات التي لم يلزم الاتيان بها ثانيا في الوقت دون ما بعده
كزكاة الفطرة اذا اعطاها غير مستحقها فيلزمه اعطاء المستحق ثانيا قبل الزوال دون ما بعده نظرا
الى انها يصدق عليها انها اسقطت القضاء مع انها لا توصف بالصحة فيختل به ذلك في التعريف طرده ما
ليس من افراده وانت خبير بان معنى اسقاط القضاء مما لا مجال له في فرض المقام حتى يرد النقض
وذلك لان معنى الاسقاط لا يتحقق الا اذا فرض ثبوت متعلقه وكان فاعله مزيلا له فيستند

البار نفاعد من ان المعروض كما اعترف به عدم جعل الشارع للقسم المذكور من الصلوة قضاء فانتفاء القضاء لا الى اسقاط
على هذا مستند الى عدم جعل الشارع له القضاء ~~على هذا مستند وجعل الشارع له القضاء~~
الفعل اياه فلا يصدق على انتفاء القضاء ان مسئلة الاجزاء المذكورة اسقاط القضاء حتى يدخل في التعريف
بالعيب من المعرف ثم اعلم انه على تقدير كون المراد بالقضاء معناه المتعارف لابد من اعتبار اسقاط القضاء
اعم من الفعلي والشأني لا انه يرد النقض بصحة مثل صلوة العيدين مما لا قضاء له حتى ان الاتيان به بقضاء
فصحة مثلها باعتبار الاتيان بها على وجه لو كان له قضاء لسقط بذلك ثم ان النسبة بين الصحة عند المتكلمين
والصحة عند الفقهاء هو العموم مطلقا لتحقق الاول فيما لو صلى باستصحاب الطهارة السابقة ثم انكشف
انتفاؤها حال الصلوة فتتصف الصلوة ح بالصحة بمعنى موافقة الامر دون الصحة بمعنى اسقاط القضاء
لوجوب الاتيان بها ثانيا هذا محصل ما افاده كلام الفاضل العميدي واعترض صاحب الفصول ره فحكى ما ذكرنا
بقوله وفيما اشتهر بينهم ان هذين الحدين يفترقان في صلوة من صلى بظن الطهارة ثم انكشف الخلاف فانها
صحيحة على الاول لحصول الموافقة وفاسدة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء ثم قال وتحقيق ذلك ان
العبرة في المقامين ان كانت بالامر الظاهري كانت الصلوة في الفرض المذكور صحيحة على الحدين اما على
الاول فظاهر واما على الثاني فلاسقاطها القضاء بالنسبة الى ذلك الامر ضرورة انها لا تقتضي الا على
حسبه وان كانت العبرة بالامر الواقعي لم يصدق وصف الصحة عليها بشيء من الحدين وهو ظاهر وكذا ان
اريد منهما ما يعم القسمين هذا ومحصل مراده ان النسبة المذكورة نشأت من حمل الامر في تعريف المتكلمين
على ما يعم الامر الظاهري والواقعي وحمل الاسقاط في تعريف الفقهاء على الاسقاط بحسب الامر الواقعي
والتفكيك بين الامر المعتبر في التعريف الاول والامر المعتبر في التعريف الثاني بحمل الاول على الاعم و
حمل الثاني على خصوص الواقعي بما لا شاهد له والتحقيق ان ما ذكره الفاضل المذكور لا يخلو عن وجاهة
وتفصيل المقال على وجه يتضح به الحال ان الامر على ما تعارف بين المتأخرين ره على اربعة اقسام امر
واقعي اختياري وامر واقعي اضطراري وامر شرعي ظاهري وامر عقلي ظاهري ويفترق الاولان بعد
اشتراكهما في طلب الشيء الواقعي من دون مدخل العلم والجهل بان الاول متوجه الى المختار الخالي عن
الاعذار والثاني الى من تلبس بشيء منها كالتقية والخوف والمرض وفقد الماء بالنسبة الى المتيمم وامثال ذلك
مما يتوجه الى المضطرين والمراد بالثالث ما اخذ في موضوعه الجهل بالحكم الكلي او الجزئي كالاصول وخبر الواحد
ومطلق الظن على القول باعتباره والمراد بالرابع اعتقاد الامر المخالف للواقع كما لو اعتقد دخول وقت
الصلوة فصلى مع كون الواقع على خلافه اذا عرفت ذلك فنقول اما الاخير فهو مما لا يراد بشيء من الحدين
لكونه في الحقيقة ليس امرا ولا حكما وانما هو عنوان اعتقاد الامر فتحقق الامكان فقد تحقق في الاقدام فليس
ذلك امرا بل مجرد عذر لكون اعتقاده جهلا مركبا وبقي في المقام احتمال الثلاثة الاول و ح نقول ان
اريد بالامر في الحدين الامر الواقعي الاختياري كانا متنافيين لا ينفك موافقة الامر الواقعي عن اسقاط

القضاء

القضاء بحسبه وان اريد الواقعي مطلقا الشامل الاختياري والاضطراري فالحال بالنسبة الى
الاختياري ما عرفت واما بالنسبة الى الاضطراري كما لو توضأ وصلى في مقام التقية فلا يخلو اما ان
يكون مع بقاء العذر والاضطرار الى اخر زمن الامكان ولا اشكال في كون الامر ح مقتضيا للاجزاء فلا يتفاوت
الحال بالنسبة الى الحدين فيكون الماتي به موافقا للامر ومسقطا للقضاء واما ان يرتفع العذر في الوقت
فنقول اما ان يبنى على كون مثل ذلك الامر مقتضيا للاجزاء كما هو المختار فلا يتفاوت الحال ايضا بالنسبة اليهما
واما ان يبنى على كون مثل ذلك الامر غير مقتضيا للاجزاء ثم يظهر الفرق بين الحدين لان الماتي به متلبسا
بالعذر يكون موافقا للامر ولا يكون مسقطا للقضاء وان اريد بالامر فيهما ما يعم الامر الواقعي الاختياري
والواقعي الاضطراري والامر الظاهري الشرعي بان يكون الموافقة للامتثال في كل منها بحسبه وكذا اسقاط
القضاء فيكون المراد به اسقاطه بحسب ذلك الامر بخصوصه كان الحدان ح متساويين بحسب المورد وان
اريد بالامر في تعريف صحة المتكلمين خصوص الواقعي وفي تعريف الصحة عند الفقهاء ما يعم الثلثة المذكورة كان
الثانية اعم من الاولى وان اريد في تعريف الفقهاء خصوص الواقعي وفي تعريف المتكلمين ما يعم الثلثة
المذكورة كان تعريف المتكلمين اعم واذ قد عرفت ذلك فنقول ان المتبين من بين الاحتمالات المذكورة انما هو
الاخير ويشهد بذلك امران احدهما انهم ذكروا في مسئلة الاجزاء ان الاجزاء يطلق على معنيين احدهما
اسقاط القضاء والثاني افادة الامتثال وهذا المعنى بعينه هو معنى الصحة عند المتكلمين وصرح بعضهم
وقد صرحوا هناك بان النزاع انما هو في المعنى الاول وان الكل متفقون على اقتضاء الامر للاجزاء بالمعنى
الثاني وهو ممن اعترف بذلك قائلا ان النزاع هنا في الاجزاء بالمعنى الاول كما اتفقت عليه كلمتهم
واما الاجزاء بالمعنى الثاني فقد صرحوا بان لا نزاع في ان الامر يقتضيه حتى نفى عنه الريب جماعة ثم قال
وهذا المقال لا يخلو من شوب اجمال اذ التحقيق ان موافقة الامر الواقعي يوجب الامتثال بحسبه كما ان موافقة
الامر الظاهري يوجب الامتثال بحسبه ولا يلزم من حصول الامتثال باحد الاعتبارين حصوله بالاعتبار الاخر ما لم يتحد
المورد انتهى ثم نقول بعد تحقق كون الاجزاء بالمعنى الثاني على الصحة عند المتكلمين مع الاعتراف بكون النزاع
في تلك المسئلة في المعنى الاول دون الثاني لكونه مما اتفق الكل على اقتضاء الامر له لا يبقى مجال للتوقف
في كون المراد بالصحة عند المتكلمين هي موافقة الامر مط سواء كان واقعيا او ظاهريا لوجهين سابقين ظاهرها
كيف لا ولو اريد بموافقة الامر موافقة خصوص الامر الواقعي واسقاط انتسب بخصوص الاول في معنى اسقاط
القضاء المتنازع فيه هناك فتكون من محل النزاع فالحاصل ان الحكم بكون الاجزاء بمعنى موافقة
الامر خارجا عن محل النزاع يعطي ان مراد المتكلمين بالامر انما هو الامر الفعلي سواء كان ظاهريا او
واقعيا كما ان كون اسقاط كل امر للقضاء بحسب ذلك الامر مما اتفق الكل عليه عند الجميع ذلك
ثانيهما ان ملاحظة طريقة الفريقين مما يفيد ذلك لان طريقة المتكلمين انما هي البحث عن احوال
المكلف وكيفية التكليف باعتبار ما يترتب عليه من الثواب والعقاب نظرا الى كون المامور به موافقا

الثواب

للامر وبخالفة الروظاهران ترتب العقاب انما هو من اثار الامر الفعلي سواء كان ظاهريا ام واقعيا
واما وظيفة الفقيه لغلبة الا البحث عن افعال المكلفين من جهة الاثار المترتبة عليها في عدة النشاة
فيبحثون عن عباراتهم من حيث كونها محكوما عليها بكونها مما يجب الاتيان بها ثانيا وعدمه فلا تمس
الحاجة بهم الى حديث الثواب والعقاب وعلى هذا فلابد ان يكون الامر الذي يعتبر سقوط القضاء بحيث كمهم
الواقعي الاختياري ويمكن ان يقال ان مراد الفقهاء وان كان اخص الا انه ليس بحيث يختص بحكم
الامر الواقعي الاختياري بل لابد من ملاحظة الامر في نفسه فان كان بحيث يتعقبه امر اخر يكشف عن ارتفاع
الامر الاول من اول الامر كما لو صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف انه كان محدثا في حال الصلوة فلا
يمكن اعتبار اسقاط القضاء بحسب ذلك الامر الاول الذي هو ظاهري لانكشاف انتفائه راسا وان كان
بحيث لا يتعقبه امر او كان بحيث يتعقبه امر اخر غير كاشف عن ارتفاع الامر الاول وانتفائه وانما كان
الامر الثاني من جهة تبدل الحال وكونه امرا اخر كما لو صلى بالطهارة الترابية ثم وجد الماء وقلنا بعدم
اجزاء الامر الواقعي الاضطراري بعد زوال العذر او قلنا بتوجه امر اخر الى المصلي بالاعادة في ثاني
الحال كما هو مذهب السيد المرتضى رحمه فيمن صلى بالطهارة الترابية ثم وجد الماء فح يمكن اعتبار اسقاط القضاء
بحسب ذلك الامر الاول غاية الامر انه يتجه للامر الاخر ويشاهد على اعتبار اسقاط القضاء بحسب ذلك الامر
ان القائل بلزوم الاعادة بالطهارة المائية في الفرض المذكور من الفقهاء لا يحكم بفساد الصلوة الاولى وانما
يقول بصحتها ولا يعلم اصطلاح كل من الامام راجعة الى كلماتهم بامر وليس في الفرق بين الامر الظاهري
والواقعي الاضطراري ان الاول انما اعتبره الشارع طريقا الى الواقع بحيث انكشف عدم ايصاله
الى ما هو طريق اليه سقط اعتباره اذ العبرة بذي الطريق دون نفس الطريق بخلاف المامور به بالامر الواقعي
الاضطراري فانه مامور به بنفسه وتعقب الامر الاخر انما هو لتبدل الحال وكونه تكليفا اخر مستقلا
ايضا فتحصل من ذلك ان الامر الواقعي بقسميه مسقط للقضاء عندهم بحسبه دون الامر الظاهري فانه
بانكشاف الخلاف يعلم انتفاء الامر راسا وكون المأتي به فاسدا يحتاج الى القضاء ثم انه قد يتبين
كون المامور به ظاهرا فاسدا بعد انكشاف الخلاف عند من سقط القضاء وهل يحكم عليه بالصحة او
الفساد عندهم قبل انكشاف الخلاف او يكون حاله مراعى المناسب لطريقتهم هو الاخير هذا هو الكلام
في صحة العبادة وربما تعرف ايضا في المعاملة بانها ترتب الاثر وهذا التعريف ظاهره شامل
لجميع الاثار الشرعية والعقلية والعادية المترتبة عليها فيصدق على ترتب مخالفة النهي على الاتيان بالمنهي
في مثل قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وعلى ترتب الحد على الزنا والضمان على الاتلاف
مع ان شيئا من امثال ذلك لا يعد من الصحة فلذلك قيد بعضهم الاثار بالشرعية ليخرج العقلية والعادية
ولكنه مع ذلك غير مانع لمثل ترتب الضمان على الاتلاف والحد على الزنا من الاثار الشرعية التي لا يسمى ترتبها
صحة فزاد بعضهم لاخراج مثل ذلك قيدا اخر فقال انها عبارة عن ترتب الاثر الشرعي المقصود يعني

كونه

كونه بحيث يقصد ترتب الاثر حصول ذلك الاثر عند ارتكاب العمل والحد والضمان ونحوهما ليست هذه
المثابة ومع ذلك كله فهذا التعريف يشمل صحة العبادة ايضا لترتب الاثار الشرعية عليها ايضا وح نقول
ان كان المراد تعريف الصحة بالمعنى الاعم الذي يوصف به كل من المعاملات والعبادات فذاك
والا فلابد من التقييد في الحد بان يقال انها عبارة عن ترتب الاثر الشرعي الذي لا مدخل للقربة
فيه فح يختص التعريف بصحة المعاملة ويساويها فتلخص من جميع ما قدمنا ان الصحة في اللغة بمعنى البراءة
عن العيب والخروج عن مقتضى الطبيعة الاصلية وبالنسبة الى العبادة في اصطلاح المتكلمين عبارة
عن موافقة الامر وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن اسقاط القضاء وبالنسبة الى المعاملة والعبادة
الى العبادة عبارة عن ترتب الاثر على الوجه الذي عرفت ولكن ذلك كله انما هو بالنظر الى ظاهر ما يتراءى من
كلمات القوم والا فالتحقيق ان الصحة باقية على معناها اللغوي غاية الامر ان ذلك المعنى مما يختلف
باختلاف الموارد والانظار فالمعاملة اذا وقعت على مقتضى وضعها وترتب عليها الاثر المقصود فصحتها
فرد من افراد الصحة بالمعنى اللغوي ووقوع العبادة على مقتضى وضعها وطبيعتها بحسب نظر المتكلمين
عبارة عن كونها موافقة للامر من جهة ان نظرهم الى تحقق الانقياد للاوامر وبحسب نظر الفقهاء عبارة
عن كونها مسقطة للقضاء من جهة ان نظرهم الى احوال افعال المكلفين من حيث كيفيات الاتيان بها
المسقطة للامر ثانيا وكذلك الحال في غير ما ذكر من المقامات فجميع الالفاظ عبارة عن وضع كل منها
فيما يليق بها من المقام فصحة الاعتقاد مطابقته للمعتقد وعلى هذا القياس ولكن الجميع افراد معنى
الكلي الذي هو المعنى اللغوي وحال الصحة فيما ذكر حال الحسن حيث ذكروا له معاني عديدة كاستحقاق
المدح وكونه موافقا للغرض وكمالا ونحو ذلك مع غير ذلك ولكن التحقيق انه موضوع لمعنى كلي يختلف
بحسب الموارد والانظار في الوجود الخارجي واما حال العقل فنعلم بالنسبة الى جميع ما ذكرناه بالقياس
الى معانيه الذي هو الصحة نتمم هل الصحة بناء على القول بكون الاحكام الوضعية مجعولة للشارع
من تلك الجملة فهي ايضا مجعولة للشارع ام هي من قبيل الامور الحقيقية وان قلنا بكون الاحكام الوضعية
مجعولة فليست هي من تلك الجملة الحق هو الثاني لانها من اوصاف الاعمال الخصيصة الخارجية فاذا لاحظ
العقل العمل المأتي به فوجدها موافقة للمامور به حكم بصحتها ولا حاجة الى صدور انشاء من
قبل الشارع بعد وقوع الفعل يفيد مطابقته للمامور به وكذلك الحال بالنسبة الى طريقة الفقهاء
فان العقل اذا لاحظ المأتي به فوجده مطابقا للمامور به حكم بسقوط القضاء ولا حاجة الى انشاء الشارع
بعد ذلك سقوطه واذا لاحظ العقل المعاملة الواقعة في الخارج فوجدها موافقة لما قرره الشارع
وامضاه حكم بترتب الاثار الشرعية عليها من دون حاجة الى انشاء الشارع بعد ذلك بل نقول
ان انشاء الشارع بعد ذلك غير معقول لان المطابقة قد وقعت وان الحكم بها في شيء من الوجوه
الثلثة وان قلنا بان السببية والشرطية ونحوهما مجعولة لان الجعل بالنسبة اليها انما يكون حيث

[illegible]

٥

كونهما امورا كلية سابقة على فعل المكلف المتحقق في الخارج فالصحة بمعنى عقلي يدركه العقل وان كانت
الصحة بمعنى موافقة الامر وصفا للموجود وبمعنى اسقاط القضاء وترتب الاثر فحقيقتها منتزعة العقل من
الفعل الخارجي بعد ملاحظة وصفه الذي هو انطباقه للوجه الكلي المامور به او المقرر من قبل الشارع وقيل
ان الصحة من مجعولات الشارع مطلقا فهي من احكام الوضع كذلك وقيل بالتفصيل بين العبادات والمعاملات
فهي بالنسبة الى الثانية مجعولة من احكام الوضع دون الاولى فانها بالنسبة اليها حكم عقلي منتزع من المورد
كما في اسقاط القضاء او وصف واقعي للماتي به ادركه العقل كما في موافقة الامر ذهب اليه جمال المحققين
في حواشي الروضة وهو الذي اختاره هنا الفاضل قال والتحقيق ان وصفي الصحة والفساد في العبادات عقلي
وفي المعاملات شرعي من احكام الوضع انتهى وقيل بالتفصيل في العبادات بين مصطلح الفقهاء وهو
اسقاط القضاء وبين مصطلح المتكلمين وهو موافقة الامتثال لكون الصحة بالمعنى الاول مجعولة وكونها بالمعنى
الثاني حكما عقليا الحق من قال بكونها مجعولة مطلقا وكونها شرعية بان الحكم الشرعي ما من شانه ان يوخذ
من الشارع وانا ادركه العقل ايضا فان ادراكه غير مناف لكونه شرعيا ومطلوبا منه كذلك فان كون عبادة
خاصة موافقة لامر الشارع واسقاطها للقضاء وكون معاملة خاصة مما يترتب عليه اثر كذا مما لا بد
وان يتلقى من الشارع وقيل اولا ان الحكم الشرعي ليس عبارة عن مطلق ما يوخذ من الشارع حتى يدخل فيه ما هو
من قبيل الاخبار ايضا بل هو عبارة عن الانشاء الذي من شانه ذلك لعدم تحقق معنى الحكم الا
بالانشاء وقد عرفت ان [illegible] لكون الماتي به موافقا للمامور به او كونه مسقطا للقضاء او كونه موافقا
لما امضاه الشارع وقرره بحيث يترتب الاثر ليس من قبيل الانشاء بل لا يعقل تحقق انشاء
الشارع بالنسبة الى ذلك فلو صدر منه خطاب مفيد لذلك كان اخبارا عما يفهمه العقل وثانيا انا
بعد التنزل عما ذكرناه وتسليم ان الحكم الشرعي عبارة عن مطلق ما من شانه ان يوخذ من الشارع وان كان
من قبيل الاخبار نقول ان شيئا من معاني الصحة المذكورة ليست مما من شانه ان يوخذ من الشارع لعدم مدخل
لجهة التشريع فيها حتى يكون مما من شانه ان يخبر الشارع عنه وانما هي من مدركات العقل المحض من غير فرق
من فصل بين صحة العبادة والمعاملة بان كون الاولى موافقة للامر او مسقطة للقضاء مما لا يفتقر الى
بيان الشارع لكونه غير منوط بتعلق الامر بالاتيان بها على الوجه المامور به لزوم ذلك بخلاف الثانية لان
المقصود منها ترتب الاثر وكون المعاملة مما يفيد نقل الملك الى الغير مثلا او غير ذلك مما يتوقف على
بيان الشارع وفيه ان الحكم بكونه مستتبع المعاملة للاثر موقوف على بيان الشارع اذ بعد بيان الحكم
الكلي بان يقول الشارع ان البيع يوجب نقل المبيع الى ملك المشتري فلا مانع منه الا انه اجنبي عما نحن
بصدده لان كلامنا انما هو في ترتب الاثر على ما وقع في الخارج بعد حكم الشارع بالسببية وان
اريد ان ترتب الاثر في الخارج على المعاملة الشخصية بعد بيان الشارع كون الكلي الذي هو فرد منه
سببا لترتب الاثر موقوف على بيان الشارع بعد وقوعها في الخارج فتوجه المنع عليه ما الاثر عليه

ولعل

ولعل المفصل بما عرفت اشتبه عليه المقام الثاني بالاول فادعى ان ترتب الاثر على معاملة ما منها يتوقف
على بيان الشارع واما المفصل بين مصطلح المتكلمين ومصطلح الفقهاء فانه لما لاحظ الاول ووجد عدم
توقفها على بيان الشارع في غاية الوضوح نفى كونها شرعية وحيث كانت الثانية اخفى منها في الجملة
من جهة كون القضاء امرا شرعيا متوقفا على امر جديد وقد لا يترتب اشتبه عليه الامر فتخيل ان اسقاط الاعادة
للتدارك مما يفتقر الى بيان الشارع وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا علمت ان شيئا منهما ليس كذلك على علم
بل نقول انا التفصيل المذكور من [illegible] او مما يعود بالمجمل مطلقا لوضوح كون الجميع من واد واحد ومنها
الاقتضاء ولا بد من بيان المراد منه فنقول انهم اختلفوا على ما يقتضيه ظواهر كلماتهم على اقوال
احدها انه لغوي وثانيها انه عرفي وثالثها انه عقلي ورابعها انه شرعي وهذه الاقوال وان اختلفت
على الوجه المذكور الا ان الظاهر ان الخلاف يؤول الى الخلاف في كونه عقليا او شرعيا بيان ذلك ان
الاقتضاء اللغوي والعرفي ان اريد بهما استناد اقتضاء النهي للفساد الى اللفظ بحسب اللغة او العرف لزم
ان يكون الفساد اما معنى مطابقيا للفظ النهي في اللغة والعرف وتضمنيا او التزاميا والتالي
الاول باطل لعدم وضع النهي للفساد فيهما وكذا التضمني لانه لم يوضع للتحريم والفساد جميعا حتى
يكون الفساد معنى تضمنيا ومثلهما الالتزامي لان الدلالة الالتزامية عند الاصوليين عبارة عن كون اللازم
بحيث لو جرد اللفظ عنه في الاستعمال لصار مجازا فيما عداه بان يكون التقييد به داخلا في وضع
اللفظ وان كان نفس القيد خارجا كما في المفاهيم ومن البين ان النهي اذا استعمل في مجرد التحريم
مع عدم تطرق معنى الفساد هناك كما في قوله لا تزن لم يكن لفظ النهي مجازا وعلى هذا فكيف
يمكن ان ينسب الى جمهرة القوم انهم اختلفوا في كون النهي يقتضي الفساد لغة او عرفا فلا بد ان يكون
مرادهم من الاقتضاء لغة انه يوخذ صغرى المطلوب من اللغة بمعنى ان العقل اذا لاحظ المعنى
اللغوي الذي هو التحريم حكم بانه يلزمه الفساد فالحاكم هو العقل لكن بعد ملاحظة المعنى اللغوي فبهذا هو
الاعتبار نسب القائل بالاقتضاء اللغوي الاقتضاء العقلي الى اللغة ومثله الحال في الاقتضاء
عرفا فان الحكم بالاقتضاء هو العقل ولكن القائل باقتضاء النهي الفساد عرفا انما نسب الاقتضاء الى العرف
من جهة ان اهل العرف يفهمون من النهي معنى التحريم على وجه يلزمه الفساد اما باستعمالهم له في مقامات
يفهم فيها عرفا الفساد او باعتبار انهم يفهمون من النهي الواقع في محاوراتهم كونه مستتبعا للفساد فيؤخذ
صغرى المطلوب من العرف فنسب اقتضاء النهي الفساد اليه وان كان الحاكم بعد ملاحظة ذلك هو العقل
فمراد من قال باقتضاء النهي الفساد لغة هو ان الحاكم هو العقل بعد ملاحظة المعنى اللغوي ومراد من
قال باقتضائه الفساد عرفا هو ان الحاكم هو العقل بعد ملاحظة المعنى العرفي واما القائل باقتضاء
النهي الفساد شرعا فمراده ان الشارع احدث لزوم الفساد للتحريم في موارد استعماله للنهي واجرى
طريقته على استعماله في التحريم بحيث يقترن به الفساد فيؤول حاصل ما ذكر من الاقوال الى ان الحاكم

لزوم الفساد لمعنى النهي مما هو العقل والشرع وح يسلم مما زعم عما يجب تنبيه كلمات بعض الفحول
واعلم ان ذلك مما يزيح وهما للوهم عن كلام القوم المتقدمة الثابتة محل النزاع في هذا الاصل
هل هو ما ورد به من قبل الامر حيث من عموم او اطلاق ثم نهى عن بعض افراد المامور به او وجه
الى بعض المكلفين كما في نهي الحائض عن الصلوة والصيام ام هو ما احتمل الصحة تحمله ولو
في نظر ارباب سائر الاديان والملل ويكفي مجرد صلاحية المنهي عنه للصحة وكونه في مقام توهمها الذي
ذكره الفاضل المحقق هو الاول فانه قال محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعدما ورد
من الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده وخوطب عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم
عنه فمثل الامثلة الثلثة والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة
النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فدل عليه عدم
الدليل انتهى وسبقه الى ذلك السيد صدر الدين في شرح الوافية ولكن الحق انه يكفي مجرد كون المنهي عنه في
مقام توهم الصحة بحسب انظار متعارف الناس فمثل صوم الوصال مما يحتمل فيه الصحة ولو بالنظر الى ما ثبت
في سائر الاديان داخل في محل النزاع وكذا مثل القمار فان اهل الجاهلية كانوا يعتقدون انه مما
يترتب عليه الاثر وهو انتقال ما يكتسب به عن ملك مالكه الى ملك الاخر فاذا نهى الشارع عن مثل ذلك
اقتضى النهي فساد المنهي عنه على القول بالاقتضاء واما تخصيص النزاع بما ذكر فلا شاهد عليه لان جعل
مورد النزاع محصل شيء من امور احدها ما صرح المتقدمين من اهل الفن ثانيها ملاحظة الادلة لها
في المبحث ثالثها عنوان البحث رابعها ملاحظة ثمرات المسئلة خامسها عدم صلاحية شيء من الصور لكونه
مما يتنازع فيه اهل العلم فيحكم لذلك باختصاص النزاع بغيره اما تصريحهم باختصاص البحث بما ذكر فمما لم يتحقق
واما ادلة الاقوال فلا اشعار فيها بذلك كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر واما العنوان فلم يقع
فيه التقييد بما ذكروا واما الثمرة فهي مما يجري فيما ذكرنا من الفرض ايضا فيحكم بفساد المنهي عنه على الوجه
الذي ذكرنا واما عدم صلاحية ما يحتمل الصحة وان لم يرد به امر من الشارع للنزاع فالضرورة تشهد بخلافه
فان كون النهي يقتضي الفساد اذا تعلق بما وقع في مقام توهم الصحة معلوم نظري يليق ان يبحث عنه
اهل العلم فان قلت اعظم الفائدة في النزاع فيما ورد الامر به يقتضي ترك النزاع في اقتضاء
النهي فسادا ما تعلق به مما كان له مجرد صلاحية للصحة مع عدم الامر به وذلك لانه لم يرد امر يكفي
في فساده اذ الفساد من جهة كون حكم الصحة توقيفيا لا بد فيه من تنصيص الشارع به فالبحث
عن النهي ح يكون عاريا عن الفائدة لتحقق الفساد مع عدمه ايضا بخلاف ما ورد به الامر من الشارع
فان اثبات الفساد فيه نحتاج الى امر ثم يكون البحث عن اقتضاء النهي للفساد مما يتضمن الفائدة فلذلك
هو الوجه في تخصيص النزاع بما ورد به الامر من قبل الشارع قلنا ما اورد فتوجه عليه النقض بصورة
ورود الامر فان الفساد هناك ايضا مستند الى الاصل وذلك لان النهي انما يرفع الامر بالطريقة

المولى

المولى لبهما فيبقى الفساد مستندا الى الاصل فلو كان استناد الفساد الى الاصل موجبا لانتفاء الفائدة
عن البحث عن النهي لتم ذلك في صحة وجود الامر ايضا فلا وجه للفرق بين ما ورد الامر بالفعل قبل النهي وبين
مجرد صلاحيته للصحة واما ثانيا فانا نقول مع الاغماض عن ان نقول ان البحث عن اقتضاء النهي مما يتضمن
الفائدة في صورة عدم ورود الامر ايضا وذلك لان اقتضاء الاصل للفساد يرتفع بورود
امر بما اقتضى الاصل فساده بخلاف النهي فانه لا يرتفع بذلك لكونه دليلا اجتهاديا كالامر فلابد
قوة المعارضة للامر ورفع حكمه ومثل ذلك فائدة يعتد بها كما لا يخفى لمعلومية الثلثة في تاسيس
الاصل وقد تصدى له الفاضل المحقق فيتجه عليه ان تاسيس الاصل انما يراد للتعويل عليه عند الانقطاع
عن الدليل الاجتهادي وعلى ما ذكره من تخصيص النزاع بما ورد له من الامر جهة صحة من اطلاق او عموم
لا يتصور سبيل الحاجة الى الرجوع الى الاصل هنا ضرورة ان المفروض قيام الدليل الاجتهادي لا ينفك
المسئلة عنه على ما هو النزاع واما على ما ذكرنا من كفاية مجرد صلاحية الصحة فمسيس الحاجة الى
تاسيس الاصل ظاهر فنقول انا نتكلم في المقام تارة بحسب الاصل العملي واخرى بحسب الاصل اللفظي
وثالثة باعتبار القواعد الشرعية اما الاول فيتعلق بالمعاملات والعبادات باعتبار الصحة على طريقة المتكلمين
وباعتبارها على طريقة الفقهاء فهيهنا موارد الاول بيان مقتضى الاصل في المعاملات فنقول
ان مقتضى الاصل فيها هو الفساد لان الاصل عدم الصحة لا فرق في ذلك بين القول بكون الصحة مجعولة
وعدمه اما على الاول فلان الاصل عدم جعل الصحة فيها ولا يرد ان الاصل عدم جعل الفساد ايضا لان
المراد بالفساد عدم جعل الصحة واما على الثاني فلان الاصل عدم الصحة اولا وعدم كون المعاملة سببا
لما يراد ترتبه عليه ثانيا وعدم الخطاب الذي ينتزع منه الحكم الوضعي ثالثا وعدم ترتب الاثر
على المعاملة الخاصة رابعا الثاني بيان مقتضى الاصل في العبادات على طريقة المتكلمين فنقول ان
الشك في كون الفساد هو اصلا للامر يتصور على وجهين احدهما ان يشك في كون نوع من العبادة
ما مورا به كصلوة الضحى وظاهر ان الاصل ح عدم صدور الامر به من قبل الشارع فيحكم بالفساد
ح وثانيهما ان يشك في خصوص فرد بعد العلم بمشروعيته كما لو شك في الفرد الغير المنصوص بالسورة بعد
العلم باصل مشروعية الصلوة مع فرض الاجمال فيها كما هو الحال على القول بوضعها للصحيح او نحو ذلك الذي
نهي عنه عن السجدة او غير ذلك فيكون الشك في اندراج خصوص فرد تحت عنوان الكلي المشروع و
الاصل عدم الفساد لان مقتضاه عدم ما شك فيه من اندراج الفرد تحت العنوان الكلي فان قلت
الشك في المقام واجراء الاصل فيه علم ما ثبت عليه الامر من قبيل الشك في الحادث وتعيينه بالاصل
لا من باب الشك في الحدوث ودفعه بالاصل وذلك لان الاصل في المقام معارض بمثله لدوران الامر
بين ان يكون ما امر به الشارع نفس الطبيعة الكلية حتى يندرج فيها الفرد المشكوك فيه او الخاص
منها بان يكون قدرا يضيف منها لا يندرج فيه الفرد المشكوك فيه فيكون طرفا الشك من قبيل المتباينين

المتعارضين
لا من قبيل الاقل والاكثر فلا مجال لاجراء الاصل فيه نعم ولكن قد تقرر في باب تعارض الاصلين
اذا كان احدهما مما يترتب الآثار المبتلى بها المكلف والآخر مما لا يترتب عليه ولا يترتب عليه حكم
كان الاول هو المعمول مثال ذلك ما لو شك بعد العلم بموت واحد من موكله وابنه فعفو او بعث
فيصرف في التعيين فان الاصلين وان كانا متعارضين الا ان الاصل المتعلق بموت الآخر مما
لا حكم له يبتلى به ذلك المكلف والاصل المتعلق بالآخر انما هو اصالة عدم موت موكله فيتعين الاخذ بالاصل
الذي يترتب الاثر عليه ويطرح الاصل الآخر على غيره والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال فانه اذا شك
في اندراج الصلوة بغير سورة تحت عنوان المامور به آل الشك الى ان المامور به هل هو الطبيعة المطلقة ام
هي الطبيعة المقيدة بالاشتمال على السورة لكن اصالة عدم اندراج المشكوك فيه الذي هو الصلوة بغير
سورة في عنوان المامور به مما يترتب عليه الحكم نفيا واصالة عدم كون المامور به هي الطبيعة المقيدة
بالسورة مما لا يترتب عليه الحكم بالصحة الا ان يقال انا نعلم اجمالا بان المامور به احد الامرين من
الطبيعة المطلقة والطبيعة المقيدة فاصالة عدم كون الثانية مامورا بها يثبت كون الاولى هي
المامور بها المستلزم لكون الفرد المشكوك فيه مامورا به فلا يترتب على اصالة عدم كون الطبيعة المقيدة
مامورا بها الحكم بالصحة الا على القول باعتبار الاصل المثبت حتى بالنسبة الى المقارنات الاتفاقية
وذلك لان انتفاء الطبيعة المقيدة لا يستلزم بنفسه ثبوت الطبيعة المطلقة بل لا بد للاخطار اقترانهما
بسبب العلم الاجمالي وقد عرفت في محله ان الاصل المثبت مما لا عبرة به عندنا سيما في المقارنات
الاتفاقية وعلى هذا فلا يبقى لاصالة عدم كون الطبيعة المقيدة مامورا بها قوة المعارضة لاصالة عدم
الاندراج نعم من التزم باعتبار الاصل في المورد المذكور ان كان ممن قال كان لمعارضة الاصلين عنده
وجه ثم ان ما ذكرناه من الجواب عن تعارض الاصلين انما هو بناء على ما هو التحقيق عندنا
من عدم صلاحية الاصل الغير المستتبع لحكم لمعارضة الاصل المستتبع له واما على ظاهر مذاق الاكثر
من عدم تفطنهم لذلك فيقال باجراء الاصل في نفي نفس الآثار مثال ذلك انا لو علمنا اجمالا بوقوع
نجاسة على شيء من الارض ولباسه فان وقوعها على لباسه يترتب عليه وجوب غسل الثوب للصلوة
وحرمة التلبس بالصلوة بذلك اللباس بخلاف وقوعها على الارض فانه [illegible] وقوعها على اللباس [illegible]
الشك الى وجوب غسل الثوب وحرمة الدخول في الصلوة بذلك الثوب ونحو ينبغي نفي [illegible] بالاصل
وعلى هذا فيقال فيما نحن فيه ان من آثار كون المشكوك فيه فردا من افراد الصلوة وجوب الاتيان به وزوال
وصف العدالة عن تاركه بسبب تركه فاذا شك في الفرد [illegible] الشك في ذلك لا ان ينفي ذلك
الاثر بالاصل عند الشك فيه ثم ان ما ذكرنا مبني على كون الاصل في العبادات هو الفساد بناء على طريقة
المتكلمين في تفسير الصحة على استصحاب عدم الامر وكل من شك في موافقته [illegible] الامر انما هو
على مذاق القوم واما على ما هو التحقيق فلا حاجة الى الاستصحاب لان مجرد الشك في تحقق الامر يكفي

المكلف

نفس وجوب الغسل وحرمة الدخول

نفس

فالحكم

في الحكم بنفيه المشكوك فيه سواء كان هو نوع العبادة ام الفرد المشكوك في اندراجه تحت عنوان
المامور به لان العبادة بدون الامر بتحقق الامر بها لا يتحقق فيها الحكم بالصحة فبمجرد الشك في
تعلق الامر بها ينتفي حكم الصحة ولا حاجة الى استصحاب عدم الامر فالحكم بالفساد بمجرد الشك مبني على القول
بنفي حجية الاستصحاب مطلقا ايضا وهذا نظير مجرى اصل البراءة فان مجرد الشك في التكليف يكفي
في الحكم بالبراءة هناك ولا حاجة الى استصحاب البراءة السابقة وكذا الاشتغال ومثل ذلك
قلنا ان مجرد الشك في جواز العمل بالظن يكفي في حرمة العمل به ولا حاجة الى استصحاب عدم الامر السابق
كما صدر عن بعض الاعلام بل نقول انه لا معنى لاجراء الاستصحاب في هذا المقام لان الاستصحاب انما
يجري حيث كان الموضوع واقعيا فيكون الشارع قد رتب الحكم على الموضوع الواقعي كما في وجوب انفاق
وكيل زيد على عياله لو كان زيد غائبا على حياته فانه شك في حياته وهو غائب استصحبها وترتب حكم
وجوب الانفاق وهذا بخلاف ما اخذ العلم في الموضوع كما لو نذر انه لو علم بحياة زيد تصدق على الفقير
بدرهم فان استصحاب حياته مما لا يفيد لانه بمجرد انتفاء العلم وسريان الشك ينتفي الموضوع فان
استصحاب الحياة لا يفيد في احراز الموضوع الذي هو العلم بالحياة بل يكون الحياة المستصحبة
اجنبية عنه كاستصحاب موضوع حكم لاحراز موضوع حكم يغاير موضوعه موضوع الاول وعلى هذا فنقول
نحكم بان المقام مقام الاطاعة والانقياد ولا ريب انه مما اخذ في موضوع الاطاعة العلم بالامر او الظن
الثاني بالمامور به مع الشك في تحقق الامر ينتفي موضوع الاطاعة راسا فيكون استصحاب عدم الامر اجنبيا
عن المقام بالمرة لعدم كون الموضوع امرا واقعيا [illegible] العلم [illegible] وهو ان الفاضل
التميمي قال الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد وعلله بان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة
والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم
انتهى واستدل على الفساد في المعاملات والعبادات الشامل للفساد بمعنى عدم موافقة الامر بالاصل فان الشك
في الموافقة في صورة الشك في الاندراج لا محالة يستند الى الشك في جزئية شيء للعبادة او شرطيته
لها ولو كان ذلك الشيء قيدا من قيود المامور به او كيفية من كيفياته وقد صرح بصورة في مسئلة وضع اسامي
العبادات للصحيح او الاعم وفي مبحث البراءة بالبناء على جريان اصل البراءة عند الشك في الاجزاء
والشرائط ولازمه الحكم بصحة الفرد المشكوك مع انه جعل الاصل هو الفساد انما هو النوع المشكوك
في تعلق الامر به من قبل الشارع والمراد بما ذكره في ذيل كلامه بين الشك في الاجزاء والشرائط كما صرح
به ولا يتحقق الا مع الشك في اندراجه تحت عنوان المامور به وعلى هذا فيختار مورد الفساد واصل البراءة
المقتضي للصحة لكن هذا الجواب يدفع اطلاق كلام الفاضل المذكور الشامل لكل من الشك في النوع
والشك في الاندراج والاولى في الجواب ان يقال ان المراد بالاصل المقتضي للفساد هو الاصل الاولي
الوارد عليه اصل البراءة وبيان ذلك انه اذا لوحظ الفرد فشك ابتداء في اندراجه تحت الطبيعة المامور

هل

نقول

اخر

ثلاثة اوجه

واما هو

فكيف التوفيق ويمكن ان يجاب بان مراده بالاصل الاصلي هنا هو القاعدة

كالتكبير
بها جرى هناك التشاعدم الاندراج ومقتضاها الثانى ولكن لعل ما لوحظ ان هناك اجزاء معلومة من
والقراءة والقيام والركوع والسجود وشك فى خصوص السورة مثلا فاصل البراءة من وجوب السورة بانضمام
الى الاجزاء المعلومة يفيد كون المامور به هو ما عدا السورة مما ذكر ومقتضاه صحته لو اتى به على ذلك الوجه
ثم اديره بالاصل المقتضى للقضاء هنا هو الاصل الوارد عليه اصل البراءة فلا منافاة الثالث بيان مقتضى
الاصل على طريقة الفقهاء فى تفسير الصحة وهو اسقاط القضاء فنقول المراد بالشك فى اسقاط القضاء ليس
هو الشك المستند الى الشك فى صدور الامر اذ ذلك يؤل الى الشك فى شروع غير النوع الجارى فى
طريقة المتكلمين وقد مضى الكلام عليه ثم نقول قد عرفت ان الامر على اربعة اقسام واقعى اختيارى
وواقعى اضطرارى وظاهرى شرعى وظاهرى عقلى وتفصيل المقال وان كان مما يتعلق بمسائل الامر
الاتى بيانه على وجه الاجمال بما لا بد منه هنا فهذه الاقسام منها ما ليس للشك فى كونه مقتضيا للاجزاء
مجال فينحصر الحال فيه بدون سبيل للتاشر الى التاويل على الاصل ومنها ما للشك فيه مسرى وللاصل فيه
مجرى اما الاول فهو الامر الواقعى الاختيارى ضرورة ان الاتيان بالمامور به على ذلك لو صح يقتضى سقوط
التكليف فيسقط الاعادة وهذا مما لا مسرى للشك فيه ودخالة عند الجبائى لا تفسير فان العقلاء و
العلماء مطبقون على ما ذكرناه واما الثانى فما عدا الاول اما الامر الواقعى الاضطرارى فهو بالنسبة
الى خصوص المامور به فى حال الاضطرار كالامر الواقعى الاختيارى فالامر بالصلوة فى حال التقية مثلا
مقتضى لاسقاط الاتيان به ثانيا بذلك الاعتبار فلا يتوجه الامر باعادتها فى تلك الحال ومثلها الصلوة
تيمما واما بالنسبة الى الامر الاختيارى فمقتضى الاصل عدم اسقاط الاعادة لان المامور به فى حال
الاضطرار بدل عن الاختيارى فاذا تبدل الحال بزوال العذر فشك فى توجه الامر الاختيارى اليه
كان ذلك من قبيل الشك فى التكليف والاصل البراءة منه واما الامر الظاهرى العقلى فمقتضى الاصل
فيه عدم اسقاط الاعادة لو شك فى اسقاطها لما عرفت من ان ذلك ليس امرا والمامور به مامورا به
من قبل المولى وانما اعتقد المامور غير المامور به مامورا به فاذا انكشف خلاف ذلك الاعتقاد وشك فى
كون المأتى به مسقطا عن المامور به فمقتضى الاصل عدمه واما الامر الظاهرى الشرعى مع انكشاف الخلاف
ويتحقق فى الموضوعات كما لو قامت البينة على طهارة ماء فاستعمله ثم تبين انه كان متنجسا وفى الاحكام
كما لو ادى اجتهاد المجتهد الى شىء ثم تبين عنده خلافه وبالنسبة الى المجتهد كما عرفت وفى المقلد
يكون تقليد المجتهد المذكور الذى تبين عنده خطاؤه فنقول ان الاصل ح كالاسقاط التدارك كما يظهر
من كلام الفاضل القمى نظرا الى ان الاوامر تنشأ من المصالح وجهات الحسن المرجحة فقد جعلها الشارع
طرقا الى الاوامر الواقعية ولولا ان المطلوب بها الطريق الى الواقع وسقط لو لم تشتمل على المصلحة
لم يامر بها الشارع تخفيفا على المكلف بما امر به ظاهرا ثم انكشف الخلاف فشك فى توجه الامر الواقعى اليه
كان ذلك من قبيل الشك فى التكليف الذى هو مجرى اصل البراءة ومقتضاه سقوط الاعادة وايضا مقتضى

الاستصحاب

الاستصحاب هو الحكم بسقوط الاعادة اذ لا شبهة بان ذلك انه لو لم ينكشف الخلاف ومات المكلف على ذلك الحال كان
ما اتى به مسقطا للاعادة قطعا فيعلم من ذلك تحقق الاجزاء فى حال الاتيان بالمامور به ظاهرا فاذا شك
فى تبدل ذلك الحكم بانكشاف الخلاف استصحب حكم الاجزاء السابق وههنا طريق ثالث للقول بكون مقتضى
الاصل هو اسقاط الامر الظاهرى عن العامل المامور به للقضاء بعد انكشاف الخلاف وهو ان الناس
مكلفون بالاوامر الواقعية وانما المكلف بها امر العالمين بها واما الناس الجاهلون بالاحكام الواقعية
فهم مكلفون بالاوامر الظاهرية فاذا اتى بالمامور به ظاهرا على وجهه فلا يتوجه اليه المامور به من الاوامر
الواقعية لكون المكلف بها غير الجاهلين ولا ينهض بتوجيه الامر الواقعى اليه لانه مشاركتنا لهم
فى التكليف لان قولنا حكمى على الواحد حكمى على الجماعة مثلا لا يأتى هنا للحكم بوجوب اعادة الصلوة الماتى
بها وكذلك الاجماع لانه مسلم فى غير المفروض ثم نقول ان امر الشارع بشىء وعدم اعتباره بالماتى به على
الوجه المامور به حتى يكون ذلك مسقطا للقضاء ينافى قاعدة اللطف وفيه ان الاصل عدم اسقاط
التداركات لان الاحكام الظاهرية ليست الا طرقا الى الواقع ومن البين ان ليس المقصود من الطريق الا
الوصول الى ما جعل طريقا اليه غاية الامر انه لو كان جاهلا واستمر به الجهل الى حين الموت كان جهله
جابرا لمخالفته الواقع على تقدير وقوعها واما مع انكشاف الحال وتبين ان الطريق لم يوصل الى المقصود فلا
جابر هناك والاصل عدم كفاية ما انكشف انه لم يكن مامورا به عن المامور به واقعا واما ان الناس الجاهلين
وان لم يكونوا مكلفين بما هو الواقع بالفعل لمكان المانع الذى هو الجهل الا ان الواقع مامور به بالنسبة
اليهم شانا بمعنى انه منتظر العلم فى تنجزه فاذا ارتفع المانع بانكشاف الخلاف تنجز المامور به الواقعى
لمكان حصول العلم وبذلك يسقط جميع ما ذكر من الوجوه لكون مقتضى الاصل هو اسقاط الامر الظاهرى للاعادة
ثم ان هذا كله انما هو بالنسبة الى الاعادة واما القضاء فمقتضى الاصل فيه عدم سقوطه اما على القول بان
القضاء انما هو بالامر الاول فلان ما يتحقق الامر الواقعى مع انكشاف فوت المامور به ظاهرا فى خارج
الوقت ثم الامر الواقعى المتعلق بالموقت لازمه هو لزوم الاتيان به فى خارج الوقت بعد الا ان ايضا
واما على القول بانه يثبت بامر القضاء على وجه الكشف بمعنى ان مثل قوله اقض ما فات كما فات
يكشف عن كون المراد بقوله صل امرين احدهما طبيعة الصلوة والاخر الاتيان بها فى وقت كذا فكذلك
لانه دون فات المكلف التكليف الثانى بسبب خروج الوقت الا ان التكليف الاول وهو مطلق الطبيعة
بحاله لامكان الاتيان به واما على القول بانه يثبت بفرض القضاء كقوله اقض ما فات كما فات
مع عدم القول بكشفه عن دلالة الامر الاول فمقتضى الاصل عدم السقوط ايضا سواء قلنا بان الفوت
امر عدمى وهو عبارة عن مجرد عدم اتيان المامور به ام هو امر وجودى على حسب متفاهم العرف
وذلك لان الاتيان بالمامور به الواقعى لم يتحقق وصدق الفوت عرفا بالنسبة اليه غاية الامر
ان المكلف قد اتى شيئا آخر مكانه وهو المامور به ظاهرا لا ينافى صدق الفوت بالنسبة الى الواقعى

ايضا

ليظهر اثر الفرق بين كون الفوات امرا عدميا وكونه امرا وجوديا فى احراز الاول بالاصل فلا يجرى على الاول دون الثانى فتدبر

دهذا

وح فيتوجه الامر بقضاء مافات كما فات ويمكن ان يفصل بين الاعادة والقضاء فيقال بان الاصل
يقتضى عدم سقوط الاعادة وسقوط القضاء لكن على القول بان القضاء انما هو بفرض جديد بل
مع عدم جعل ادلة القضاء كاشفة عن انحلال الامر بالاداء الى حكمين مطلق ومقيد اما ان
الاصل يقتضى عدم سقوط الاعادة فلان الامر الظاهرى طريق الى الواقع والمفروض كون الامر
بالموقت تكليفا واحدا فاذا انكشف الخلاف فى الوقت لم يات من الطريق الا شيئا للمطلوب
وجواز التجمل انما هو مع عدم انكشاف الخلاف فلا يبقى مجال الاجتزاء به عن التكليف بالواقع
بل الاصل عدم اسقاط المامور به الظاهرى عن الواقع واما ان الاصل يقتضى سقوط القضاء فلان
المفروض ان الامر بالموقت تكليف واحد مقيد فاذا انقطع بفوات الوقت الذى اوقع فيه المامور به
ظاهرا مع الاقتران بما هو جابر وهو التجمل فاذا شك فى توجه الامر بالقضاء بعد خروج الوقت من
جهة ان الفوات مع عدم الجابر مندرج تحت مؤدى قوله اقض مافات كما فات قطعا او اندرج
المقترن بالجابر مشكوك فمقتضى الاصل هو البرائة منه ثم ان هذا كله على تقدير الاتيان بالمامور
به على انه مشروع ومحبوب واما على تقدير الاتيان به على انه المحتمل المحبوبية فيتصور ذلك على وجوه
احدها ان يعلم الامر بالنوع ويجهل فى خصوص فرد كما لو علم استحباب صلوة ركعتين فى مسجد
الكوفة على وجه الخصوص والحكم ح هو الاجزاء لان الشك فى خصوص الفرد يقع على وجهين احدهما انه
هل هو واجب او مندوب والاخر انه هل هو مندوب ام لا اما الاول فانه اذا اتى به المكلف كان صحيحا ولا
حاجة فى الحكم بصحته الى ما تمسك به فى الوجه الاول من حسن الاحتياط لمكان تحقق رجحان الفعل على
كل من الحالين واما الثانى فانه اذا اتى به كان صحيحا لحسن الاحتياط مط سواء كان احتمال الندب
ناشئا من فتوى فقيه غير معلوم المستند او من رواية ضعيفة او ناشئا من تعارض دليلين او اجمال الخبر
مثلا مما لا يصدق عليه مفهوم البلوغ الذى تضمنه قوله من بلغه ثوابه ولاندراجه فى عموم من بلغه ثواب
اذا كان هناك رواية ضعيفة او فتوى فقيه غير معلوم المستند ثانيها ان يشك فى مشروعية نوع
من العبادة باعتبار اشتمالها على كيفية غير معهودة فى الشرع كصلوة الاعرابى مثلا وهذا يتصور على
وجهين احدهما ان لا يحتمل هناك كون المشكوك فيه حراما ذاتيا وثانيهما ان يحتمل فيه ذلك اما
الاول فالحكم فيه هو الصحة لحسن الاحتياط ولاندراجه فى عموم من بلغه ثواب اذا كان منشأ الاحتمال
من طرف الشك فتوى فقيه او رواية ضعيفة ولحسن الاحتياط فقط اذا كان منشأ الاحتمال مجرد احتمال
من دون استناد الى احد الامرين واما الثانى فان كان هناك فتوى او رواية ضعيفة فالحكم هو
الصحة بعموم العموم من بلغه ثواب ولا يجرى حسن الاحتياط لمكان دوران الامر بين الحرمة الذاتية
وان لم يكن هناك شىء من الفتوى والرواية كان الحكم هناك عدم الصحة لعدم اندراجه فى العموم
المذكور ولعدم سريان حسن الاحتياط لما عرفت من دوران الامر بين الندب والحرمة وظاهر الاحتياط

وشك فى استحباب صلوة ركعتين

ليس

ليس فى جانب الفعل ح فعدم تمامية ما ذكرنا ان النسبة بين حسن الاحتياط وعموم من بلغه ثواب من وجه
التسامح فى ادلة السنن هى العموم من وجه بحسب المورد فيجتمعان فيما لا يحتمل فيه الحرمة الذاتية مع تحقق
شىء من الفتوى والرواية ويختص حسن الاحتياط بما لم يكن هناك شىء من الامرين بل كان منشأ احتمال
الاثبات مجرد اعتقاده مع عدم جريان احتمال التحريم الذاتى ويختص العموم المذكور بما اذا احتمل
التحريم الذاتى مع وجود فتوى او رواية ضعيفة ثالثها ان يعلم النوع ويشك فى ثبوت صنف منه
كما فى نافلة المغرب فان الاخبار دلت على سقوطها لكن وقع الخلاف فى الوتيرة فاثبتها جماعة استنادا
الى بعض الاخبار فاذا شك فى ثبوتها فهل يصح فعلها للتسامح فى ادلة السنن الذى يظهر من بعضهم
انه لا يصح لان التسامح انما يتجه لو لم ينف ذلك النوافل بالعموم فمع وجوده لا يبقى مجال للتسامح و
هذا الوجه ينفى جريان حسن الاحتياط فى المقام وشمول عموم من بلغه ثواب له ويظهر الوجه المذكور
من صاحب الرياض ايضا لكن على تقدير ان يكون النفى على وجه الحرمة مما يحتمل التحريم الذاتى فانه قال بعد
نقل القولين فى الوتيرة والاحتياط يقتضى تركه ان كان المراد بالسقوط التحريم كما هو ظاهر الخبر
والفتاوى وصريح الشيخ فى كتاب الحديث عدم الاستحباب فيكون فعله بقصد القربة تشريعا محرما [illegible]
يظهر ما فى الاستدلال لعدم السقوط بالتسامح فى ادلة السنن اذ هو عند من يقول به حيث لا يحتمل
التحريم والا فلا تسامح قولا واحدا انتهى ولكن الوجه الاقوى والاظهر ثبوت المقتضى الخاص مما
يحقق صدق عموم من بلغه ثواب على من يريد الاتيان به ح ولا يقدح النفى على وجه العموم فى ذلك
لاحتمال عدم صدوره او كون المراد بالعموم ما عدا الخاص المذكور فيصدق على من اتى به انه بلغه ثواب
فعمل التماس ذلك الثواب واما الثانى وهو تاسيس الاصل بحسب اقتضاء الاصول اللفظية فبيانه انا
ان قلنا بان نزاعهم فى دلالة النهى على الفساد يؤول الى النزاع فى الارتباط المعنوى بمعنى ان التحريم
الذى هو مدلول النهى هل يلزمه فساد المنهى عنه عقلا او شرعا وذكر اللغة والعرف فى كلماتهم انما هو
لبيان المعنى الملزوم للفساد باللزوم العقلى او الشرعى فليس على هذا التقدير اصل لفظى فى المقام
وان قلنا ان نزاعهم قد وقع فى ان الواضع هل اعتبر الارتباط بين الفساد والنهى كما زعمه بعضهم
جمودا على ظاهر عباراتهم وربما يتوهم ان الاصل اللفظى مما لا يجرى على هذا التقدير نظرا الى ان
جعل الربط بين النهى والفساد امر حادث موقوف على حادث وهو تصور المعنى الذى هو الفساد
الماخوذ فيها التحريم الموضوع له اذ هو موقوف على الالتفات ومع سريان الشك فالاصل نفى ذلك
فاذا ثبت شك فى وضع اللفظ للمطلق او المقيد فمقتضى الاصل عدم القيد وقد وقع التمسك بمثل
هذا الاصل للفاضل القمى ره فى مواضع منها مبحث وضع الامر للمرة او التكرار ومنها مبحث وضعه
للفور او التراخى والتحقيق ان الاصل المذكور مما لا يعول عليه لا لان اعتبار الاصل مما يفتقر الى دليل
وح نقول ان الدليل عليه اخبار النهى عن نقض اليقين بالشك فلا اسرار لها فى المقام لانها لا تنهض

كان

باعتبار ما كان من الاصول المثبتة وان كان بناء العقلاء فانتفاؤه ظاهر لانهم لا يبنون عند دوران
الامر بين وضع اللفظ للمطلق ووضعه للمقيد على الاول ثم هناك اصلان معتبران في مباحث الالفاظ
لاثبات الوضع بحكم بناء العقلاء احدهما اصالة عدم الاشتراك والاخر اصالة عدم النقل ولكن ليس مما نحن فيه
شيئا منهما ثم هناك اصل اخر وهو اصالة التوقف في التوقيفيات ولكنه ليس الا عبارة عن الرجوع الى
الاصول العملية ولا اثر له سوى ذلك ثم ان بنينا على المراد بالنزاع هو ان الشرع هل حكم بالتلازم
جرى هناك اصل لفظي ان كان مراد القائل بدلالة النهي على الفساد شرعا هو ثبوت الحقيقة
الشرعية في لفظ النهي بمعنى صيرورته حقيقة في التحريم المقيد بالفساد بجعل ووضع الشارع كما توهم
بعضهم انه مذهب السيد ره وذلك لان مقتضى الاصل عدم النقل وهو اصل معتبر وتاسيس الاصل
على هذا الوجه انما هو على تقدير فرض الشك في الوضع واما من قطع في المراد فيجري هناك
اصل معتبر في جميع موارد المسئلة على الوجه الذي حرر الفاضل القمي ره فيها النزاع وهو كون النهي
متعلقا بما ورد كونه صحيحا في الشرع فيجري هناك اصالة بقاء المطلقات والعمومات المقتضية للصحة
على حالها وفي بعض الموارد على الوجه الذي حررنا النزاع من كونه مما ذكره فيجري الاصل المذكور في
خصوص ما ورد له صحة وحرر اما الثالث وهو تاسيس الاصل بحسب القواعد الشرعية فتفصيل
المقال فيه انه كانت الشبهة موضوعية بان شك في صحة خصوص عبادة خارجية او معاملة كذلك
بعد العلم بالاحكام والشرائط فمقتضى الاصل هي الصحة اما في فعل الغير فلقاعدة الصحة المدلول عليها بقوله ع
ضع امر اخيك على احسنه واما في فعل الشاك نفسه فانه وان اجرى فيه بعضهم تلك القاعدة الا ان الحق عدم
جريانها ولكن يجري قاعدة الشك بعد الفراغ ان كان الشك بعد الفراغ عن العمل بحيث لم يكن في الاثناء
فلا يجري وانما يجري هناك استصحاب عدم وقوع الفعل على وجهه وان كانت الشبهة حكمية وهي ما يتوقف
ارتفاعها على بيان الشارع فان كان مورد الشك هو المعاملات يجري هناك اصالة الصحة بمعنى القاعدة المستفادة
من الكتاب والسنة من قوله تعالى اوفوا بالعقود المفيد لحكم الجنس الشامل للعقود والايقاعات وقوله ع الصلح جائز
بين المسلمين المفيد لحكم النوع وغيرهما مما يفيد حكم الصنف كبيع الصرف وغيره فاذا شك في حكم معاملة
من حيث الصحة والفساد وان كان المشكوك فيه هو الحكم الكلي فمقتضى الاصل هي الصحة والى ذلك اشار المحقق
الفاضل القمي ره بقوله واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فلعل
ان مراده من الاصل العموم ومطلق القاعدة انتهى وان كان مورد الشك هي العبادات فعلى القول بان
مبنية على وضع اسامي العبادات للصحيحة او للاعم فعلى الثاني فاطلاق الاسم يكفي في نفي الفساد المشكوك
فيه واثبات الصحة على الاول لكونها بناء عليه مجملة وقيل ان التمسك بالاطلاقات مشروط بشرائط
فعد منها الشك في المقام احدهما ورود الاطلاق مورد حكم اخر فيعد ورود الاطلاقات بهذا الوجه بين
حكم اخر هو مجرد افادته المشروعية وثانيهما اعلم طرق الاجمال العرضي عليه والحال فيما نحن فيه خلاف

ذلك

ذلك لكثرة ورود التقييدات على كل من الاطلاقات المقتضية لذلك المعتبر الرابعة اورد على القوم
ان حكمهم هنا بالفساد ينافي اتفاقهم في باب المطلق والمقيد على ان المطلق يحمل على المقيد فلو قال
المولى اعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة لزم حمل المطلق على المقيد اجماعا فلو لا ان
النهي يقتضي الفساد لم يكن لذلك وجه واجيب عنه بوجوه احدها ان من قال بان النهي لا يقتضي
الفساد قد اخطأ في هذه المسئلة وغفل عما اتفقوا عليه هناك فلا اشكال على القوم ثانيها ان
مدعي الاجماع في تلك المسئلة قد اخطأ فان لازم القائل بعدم اقتضاء النهي للفساد هنا القول
بعدم حمل المطلق على المقيد في مثل المثال المذكور ولعله قال بذلك وفساد الوجهين مما لا يخفى لان
افراد العنوان وعدم ايراد القائلين باقتضاء الفساد على المنافين بان ذلك ينافي مذهبهم في ذلك
الباب مع تداول المسئلتين في الايام الخالية مما ينفي الوجهين ثالثها ان الكلام في باب المطلق والمقيد
انما هو في المثبتين وهنا في المختلفين اثباتا ونفيا وفيه انهم صرحوا بالبحث عن المختلفين هناك ايضا
رابعها ان الكلام هناك منحصر في الحكم الكبروي وعقد الباب بعد فرض الفراغ عن الصغرى و
الكلام هنا في الصغرى والكلام هنا في الصغرى فاحراز الصغرى موكول الى هذا الاصل وفيه ان
اشتراطهم هناك اتحاد الحكم والموجب يدل على ان الكلام هناك ليس منحصرا في الحكم الكبروي بل
الكبرى والصغرى جميعا محل البحث هناك كما يشهد بذلك اطباقهم على اعتبار اتحاد الحكم والموجب
في حمل المطلق على المقيد فمثل قوله اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة مما وقع الاتفاق فيه على حمل المطلق
على المقيد مع ان تعلق النهي الذي هو العتق من قبيل الاثبات فقد وقع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد
بالعنوان المذكور للصغرى من دون اعتبار امر زائد والتحقيق في الجواب ان اتفاقهم هناك على حمل المطلق
على المقيد بعد الفراغ عن كون احدهما مطلقا والاخر مقيدا فالكلام في الكبرى من تلك الجهة وخلافهم
هنا انما هو من حيث احراز الصغرى فان القائل بعدم اقتضاء النهي للفساد في مثل صل ولا تصل في الدار المغصوبة
يقول بان هناك عنوانين احدهما الصلوة والاخر الغصب بخلاف لا تعتق رقبة كافرة فان المنهي
عنه هو العتق المامور به الا ان احدهما مطلق والاخر مقيد فالكلام هناك انما هو فيما توجه طلب
الى ذات المامور به والمنهي عنه وهنا فيما توجه الى الشيء باعتبار وصف مفارق ومما يشهد بذلك ان
جمال المحققين في حواشي العضدي ادعى اتفاق الجميع على ان النهي اذا توجه الى ذات العبادة اقتضى
فسادها فالفساد في هذه الصورة مما لا خلاف فيه فهو خارج عن محل النزاع في هذه المسئلة ولو قلنا
ان عنوان هذه المسئلة اعم مما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم مطلق او من وجه كان لارتفاع
الفساد وجه لامكان ان يقال برجوع خلاف القائل بعدم اقتضاء النهي للفساد الى ما لو كان بينهما عموم
من وجه واما المطلق والمقيد مما لا يتصور فيه النسبة المذكورة فتفترق المسئلتان بحسب الموضوع المعنون لهما
في اقسام المنهي عنه واصولها اثنى عشر لان النهي اما ان يتوجه الى شيء لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه

اللازم او الوصف المفارق فهذه خمسة او يتوجه الى نفس الجزء او الشرط او الوصف اللازم فهذه ثمانية
او الى وصف المفارق وينقسم الى اقسام اربعة لان الامر الخارج اما ان يتحد معه في المصداق كالصلوة
والغصب او يجتمع معه في المورد كالنظر الى الاجنبية بالنسبة الى الصلوة وكل منهما اما ان يقيد بشيء
من المعاملة او العبادة بان يقال لا تغصب في الصلوة مثلا ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة مثلا
او لا يقيد بشيء منهما بان يقال لا تغصب ولا تنظر الى الاجنبية فهذه اثنا عشر قسما ثم ان كلا من الجزء
والشرط والوصف اللازم والمفارق اما ان يكون منهيا عنه لنفسه او لجزئيته او لشرطيته او لوصفيته اللازم
او المفارق وعليك بملاحظتها واذ قد عرفت ذلك نقول ان الفاضل القمي ذكر ان الوصف المفارق
خارج عن المتنازع في هذه المسئلة باقسامه الاربعة الا ان الوصف المفارق المتحد في المصداق بقسميه
داخل في عنوان مسئلة اجتماع الامر والنهي بخلاف المجتمع في المورد بقسميه واورد عليه بعضهم بان خروج غير
المقيد من المجتمع في المورد من محل [illegible] واما خروج المقيد منه فلا وجه له لان قوله لا تنظر الى الاجنبية في الصلوة
يؤل عند التحقيق والتحليل الى معنى قوله لا تصل ناظرا الى الاجنبية فيتوجه النهي الى الصلوة بتلك
الكيفية ويدخل في عنوان البحث الذي هو النهي عن العبادة ولا يخفى ما فيه لان النظر الى الاجنبية
والتكشف مثلا مما هو خارج عن حقيقة الصلوة غاية ما في الباب ان الصلوة ظرف له وظاهر
ان النهي عن المظروف بما لا يسري الى الظرف فانظر الى النهي عن التكشف في الصلوة حتى يتضح ذلك
الحال وذلك لان العاقل كان من حيث التكشف في الصلوة فهي المصون عن التكشف لا عن
الصلوة وهو ظاهر فقد تحصل مما ذكرنا ان ما يجتمع مع المامور به في المورد خارج عن عنوان
البحث بحسب الموضوع وهل هو داخل حكما يبنى على ان النهي في مثله للارشاد او التحريم فيبنى فساد العبادة
على الاول دون الثاني ومن هيهنا حكم بعض الفقهاء ببطلان الصلوة متكشفا حيث فهم من النهي عن التكشف
معنى الارشاد ثم ان ما ذكره الفاضل المذكور من خروج المتحد في المصداق عن هذه المسئلة ودخولها
في مسئلة اجتماع الامر والنهي لا يخفى ما فيه من الخروج عن طريقة القوم لشهادة تمثيلهم في هذه المسئلة
بكل من العامين من وجه والاعم مطلقا بدخول القسمين في عنوان البحث هيهنا وحكمهم بذلك ايضا هناك
من زعم ان مناط الفرق بين المسئلتين هو كون الكلام في تلك المسئلة في العامين من وجه وكون
الكلام هنا في الاعم والاخص مطلقا وقد عرفت مما ابطلناه مفصلا ان مناط الفرق بين المسئلتين
هو كون الكلام هناك في كون حكمين من الاحكام الطلبية متنافيين وعدمه وهيهنا في كون
الحكم الطلبي الذي هو النهي منافيا للحكم الوضعي الذي هو الصحة كيف ولو قلنا باختصاص عنوان
البحث بما هو اخص مطلقا لزم بناء مثل صل ولا تغصب في الصلوة من جهة كون النهي مقتضيا للفسا
د بلا حكم مصرح به في كلماتهم لاختصاص الكلام في اجتماع الامر والنهي بالحكمين الطلبيين فيخرج المثال
المذكور عن تلك المسئلة لذلك ومع فرض اختصاص هذا البحث بما هو اخص مطلقا يخرج المثال عن عنوان

هذا

هذا العنوان ايضا ومثل ذلك ينافي اطلاق العموم ودعويهم هكذا قال بعض مشايخنا وفيه اولا
ان الفاضل المذكور لم يدرج قسمي الوصف المفارق المتحد في المصداق في مسئلة اجتماع الامر والنهي
بل جعل مناط تلك المسئلة هو العموم من وجه وهذه النسبة لا تتصور الا في احد القسمين وهو
غير المقيد كما لو قال صل ولا تغصب بخلاف ما لو قال صل ولا تغصب في الصلوة قال رحمه الله في المقدمة
الثالثة من هذه المسئلة وبما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به
والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود ام لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولهذا افرده
القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص
او المامور به والمنهي عنه
مطلقا انتهى فان هذا الكلام صريح في اختصاص هذه المسئلة بالعموم مطلقا وكذا في اختصاص مسئلة
اجتماع الامر والنهي بالعموم من وجه بدلالة قوله وما تقدم وقوله ولذا افرده القوم فانه لو كان قال
ان اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه خارج ولم يعقبه بقوله ولذا
افرده كان الكلام صالحا لان يكون المراد به ان هذا القسم من اجتماع الامر والنهي خارج من جهة
العموم من وجه بخلاف ما لو كان النسبة هي العموم والخصوص وان كان هو ايضا خارجا من وجه آخر
وهو كون الكلام في احدى المسئلتين من جهة العقل وفي الاخرى من جهة العرف وذكر في اخر تلك
المقدمة المنهي عنه لشيء مفارق واتحد معه في الوجود مثل قوله صل ولا تغصب والمنهي عنه لشيء
مفارق وغير متحد معه في الوجود قال واما المنهي عنه لشيء مفارق وغير متحد معه في الوجود كالنهي
عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع ثم قال وهذا النوع ايضا يعني قسم الاخير وما قبله خارجان
عن محل النزاع في هذه المسئلة وذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى
انتهى والمراد بالقسم الاول المنهي عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود لانه اول هذين القسمين ولعل ذلك
البعض فهم ادراج قسمي الوصف المفارق المتحد في المصداق في مسئلة اجتماع الامر والنهي من ظاهر اطلاق
هذا الكلام ولكنه لا يريد بذلك الا العامين من وجه بقرينة تمثيله بما هو من هذا القبيل ولم يتعرض
لمثل لا تغصب في الصلوة واما ما ذكره الفاضل المذكور في مسئلة اجتماع الامر والنهي عند الاستدلال
بالعبادات المكروهة لجواز الاجتماع بقوله مع ان هذا ادل على المطلوب بطريق اولى اذ النهي في
المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور
به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل
على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان امكن
اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه شبيه
بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الاشبه
بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض

الوجوه انتهى فانه مطابق لما ذكره فيما عرفته من كلامه فان قوله ولذلك انتفيا الى النسبة التي ذكرها
بالنسبة الى المسئلتين ولا يتوهم ان قوله ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يأبى على امتناع الاجتماع
الخ بيان لمقصد القوم وانه تحرير لمحل النزاع على مذاقهم لانه كلام مستأنف مسوق لبيان ما هو الواقع
عنده كما لا يخفى على من تأمل وفيما لا يبان الفرق بين المسئلتين فانهم لا غرض لهم في البحث عن
الاعم والاخص مطلقا بحسب العقل بعد كون المناط فيه هو العرف المقدم على العقل في الخطابات
العرفية ولما كان العرف معزولا في العامين من وجه عنونوا الكلام بحسب العقل فينبغي البحث بحسب
العقل في مسئلة اجتماع الامر والنهي والبحث بحسب العرف في هذه المسئلة ولا يكون هذا فرقا بين المسئلتين
مستقلا لانه متفرع على افتراقهما بحسب النسبة ومن هنا يعلم ان مقصد الفاضل المذكور ليس هو الفرق
بالعقل والعرف بل مقصده هو الفرق بافتراقهما في النسبة وقوله وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية
الخ بيان للواقع من حيث كونه نتيجة الفرق الذي هو النسبة المذكورة ويدل على ما ذكرنا من كون نقطة ذلك
في كلامه اشارة الى النسبة المذكورة لا الى حكم العقل والعرف كون لفظ ذلك للبعيد وقوله في عنوان
الاول ولهذا اوردناه وافرده القوم بعد بيان النسبة وقوله في التنبيه الثاني من مسئلة اجتماع الامر
والنهي ان ما عنونوه ههنا هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخرى واما
ما يمكن الانفكاك في احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تغصب في الدار المغصوبة فهذا من الاشارة
الى جواز الاجتماع فيه عقلا والعرف وان فهم الحرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك
عن احد الطرفين فنفصل ما ذكرنا ان كلامه المذكور ساكت عن ادراج مثل صل ولا تغصب في الصلوة
في مسئلة اجتماع الامر والنهي بل نقول ان مقتضى كلامه كون ذلك المثال داخلا في هذه المسئلة
ونقول مما ذكرنا ايراد اخر على ما ذكره من ان منشأ توهم الادراج هو انه زعم ان مناط الفرق بين
المسئلتين هو كون النسبة هناك هي العموم من وجه بخلافهما ههنا وذلك لما عرفت من ان المقيد بعض
اخص مطلقا فان قوله لا تغصب في الصلوة اخص من قوله صل لعدم ملاحظة ان لا كون الصلوة شيء
بين الغصب والغصب في الصلوة عين افعالها كما هو المفروض من اتحادهما في الخارج الا ان يقال ان الغصب
في الصلوة اعم من غصب مكان الغير بالصلوة فيه ومن غصب شيء من مال الغير مما هو من قبيل
المنقول كالدراهم مثلا في الصلوة فالغصب في الصلوة يشتمل على نوعين ما يتحد معها و
هو الغصب بالصلوة بان يوقعها في المكان المغصوب وما يجتمع معها في المورد وهو غصب غير
المكان في الصلوة ولكن هذا الشك غير مضيف في المطلوب لان الغصب لا ينفك عن الصلوة بخلافها
فانها تنفك عن الغصب فيها لان المفروض ان الامر لم يصدق منه الا قوله صل وليس مورد ههنا الا ما
هو اعم فالنسبة هي العموم والخصوص مطلقا وثانيا ان ما ذكره في مقام التأكيد للايراد عليه من انا لو قلنا
باختصاص عنوان البحث بما هو اخص مطلقا لزم مثل صل ولا تغصب في الصلوة من جهة كون النهي

الفاضل

في الصلوة

فتامل

مقتضا

مقتضا للفساد بل الحكم مصرح به في كلماتهم لاختصاص الكلام في اجتماع الامر والنهي بالحكمين
الطلبيين الخ يتجه عليه ان اختصاص الكلام في تلك المسئلة بالطلبيين ليس الا وجه الفرق الذي
ابداه هو في مقابل الفاضل المذكور وليس مما التزم هو به وانما التزم بالافتراق بواسطة
النسبة فلا وجه لتأكيد الايراد عليه بذلك فان التأكيد بذلك لو جاز لا يصح الا ان يكون من
مسلمات الخصم مضافا الى ان تعلق شيء من الفروض والفروع بالاحكام مصرح به في كلماتهم لا يجدي
فيه فكم من فرض لم يتفطن له السابقون والتفت اليه اللاحقون ولهذا قيل كم ترك الاول للاخر
والحاصل ان بطلان التالي ممنوع فتدبر واما المنهي عنه لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه اللازم
فلا اشكال في دخوله في عنوان البحث وكذا لو كان متعلق النهي هو الجزء او الشرط او الوصف اللازم
كما نص عليه بعضهم بل قد حكي عن المنافع عن التفتازاني في شرح الشرح ان اللازم في قولهم المنهي عنه
لجزئه بمعنى الباء فالمراد انه منهي عنه لنفسه وله بنفسه متعلق النهي فيقابل ما كان جزؤه متعلق
النهي ويندرج فيه جميع الاقسام الخمسة الاول لكونه عبادة بنفسها متعلق النهي فان لكون عينا
النهي هو نفسها او جزئها الى آخر الاقسام الاول فهذا هو الكلام على وجه الاجمال وتفصيل الاقسام
انهينا اقساما احدها المنهي عنه لنفسه وهو من العبادة ما كان منشأ النهي عنه هو نفس العبادة فتكون
هي المبغوضة للمولى وهذا ربما يستبعد تحقق له مثال في الخارج بل نفاه بعضهم على ما حكاه
السيد المحقق الكاظمي ره في شرحه على الوافية نظرا الى ان المأمور به لا يمكن ان يكون مبغوضا بالذات
ولكن فيه لبعض مشايخنا وفاقا للفاضل القمي ره وشريف العلماء ره ان التحقيق انه متصور فيما كان الامر
متوجها الى عامة المكلفين لكن توجه النهي بالنسبة الى بعضهم فكان التقييد باعتبار المأمور كما في
صلوة الحائض فان الصلوة بنفسها مبغوضة منها او توضيحه على ما ذكره ذلك البعض هو ان التقييد
قد يكون باعتبار المأمور الذي هو الموضوع لحكم التحريم معنونا بوصف العنوان كما لو قال صلوا ولا
تصل الحائض فان ما لهما الى انه يجب الصلوة على المكلفين وتحرم على خصوص الحائض فما تحرم عليها هي
عين المأمور به انما هو باعتبار التقييد في الموضوع الذي هو المكلف وهذا اذا وقع التعبير عما يكون فيه
تصريح بالموضوع المعنون بوصف العنوان كما عرفت من المثال واما في غيره كما لو ورد الامر بالصلوة
الى خصوص مرة ثم قال دعي الصلوة ايام اقرائك فلا بد من ملاحظة التقييد بايام الاقراء وح نقول
انه يمكن ان يكون قيدا للمنهي عنه اعني الصلوة فالمعنى ان المرأة منهية عن الصلوة الكائنة في
ايام الحيض ويمكن ان يكون قيدا للموضوع ومشخصا فالمعنى انك ايتها الحائض بوصف كونك
حائضا منهية عن الصلوة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا المحمول اعني النهي فالمعنى انك منهية في
ايام الحيض عن الصلوة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للنسبة بين الموضوع والمحمول فيكون لتصيير
عرفية عامة فالمعنى انك منهية عن الصلوة ما دمت حائضا وعلى الاحتمال الاول تكون الصلوة منهيا

بجزئه فمتعلق النهي هو الجزء
وكذلك في الشرط وما بعده و
مثلها الحال في قولهم المنهي
عنه لنفسه فيكون المراد انه
منهي عنه بنفسه

المقام

لان

بر الحكم

عنها لوصفها وعلى الثلثة الاخيرة تكون منهيا عنها لنفسها وقد علم مما ذكرنا ان مثل قوله دعى
الصلوة ايام اقرائك يحتمل وجوها اربعة فهو على ثلثة منها داخل فى المنهى عنه لنفسه وعلى واحد منها من
قبيل المنهى عنه لوصفه ثم انه لا بد من معرفة ما هو المتعين من بين الوجوه المذكورة حتى يعلم ان المثال
المذكور من قبيل المنهى عنه لنفسه ام لا ولا يتم ذلك الا بالرجوع الى ما هو معيار التميز بينه وبين غيره
وهو ان النهى ان لم يكن من قبيل ما هو مقدور المكلف كما فى قوله دعى الصلوة ايام اقرائك لعدم
كون الحيض من قبيل ما هو مقدور لها فمنشأ النهى هو نفس المنهى عنه واما ان كان من قبيل المقدور
فالامر مشكل وفيما نحن فيه لما كان من قبيل غير المقدور كان المنهى عنه لنفسه ويشهد بما ذكرنا انه فى
غير المقدور يرتفع التكليف فلو قال لا تصل فى ايام الحيض ولا تصم فى ايام المرض فهم ارتفاع التكليف
واما فى المقدور فقد يفهم عدم ارتفاع التكليف كما لو قال ان كنت جنبا فلا تصل مما يكون لغير تقدير
من حيث البقاء وعدم البقاء وان لم يكن مقدورا من حيث الحدوث فلا يفهم منه ارتفاع التكليف
بالصلوة وقد يفهم منه ارتفاع التكليف كما لو قال دع الصيام فى السفر فتدبر هذا كله اذا جعلنا اللام
فى قولهم المنهى عنه لنفسه للتعليل واما لو جعلناها بمعنى الباء كان عبارة عما توجه النهى الى نفس
المامور به والتعبير بالنفس انما هو بلحاظ كون المقيد عين المطلق بحسب الوجود الخارجى فيكون حاصل
قولهم المنهى عنه لنفسه الى معنى قولنا المنهى عنه بجزئه بان يتوجه النهى الى الفرد ويندرج فيه ما كان منشأ
النهى هو نفس المنهى عنه او جزئه او شرطه او وصفه ويكون مقابلا له ما اذا تعلق النهى بغير الجزء او الشرط
او الوصف ثم انك قد عرفت ان المنهى عنه لنفسه داخل فى العنوان موضوعا وهل هو داخل حكما ايضا
ام هو خارج بهذا الاعتبار الوجه المحقق الذى لا يعتريه شوب الريب هو الثانى لما عرفت من دعوى
جمال المحققين اتفاق القوم على ان النهى اذا تعلق الى العبادة اثر فسادها ولا فرق فى خروجه باعتبار
الحكم بين تفسيره بالمعنى الاول وتفسيره بالمعنى الثانى الذى هو كون النهى متعلقا بالعبادة لا لكونه
النهى متعلقا بجزئها او شرطها اما الاول فالشرط فيه واضح واما الثانى فلان تعلق النهى بالعبادة
يمنع من كونها منهيا عنها وان كان منشأ النهى هو جزئها واما المعاملة المنهى عنها لنفسها فهى المعاملة التى
توجه النهى الى نفسها انشاء كما فى بيع الحصاة بناء على كون رمى الحصاة انشاء للبيع عند من كان يباشره
او المثنى من اركانها بعينها التى هى الموجب والقابل والعوض والمعوض كبيع العبد والشراء من السفيه
وبيع الخمر والبيع بثمن مجهول ويلزم كلام الفاضل القمى ان تكون المعاملة المنهى عنها لنفسها هى
ما توجه النهى الى جميع اركانها حيث مثل المعاملة المنهى عنها لجزئها ببيع الغاصب مع جهل المشترى و
يتوجه عليه السؤال بان مجرد توجه النهى باعتبار شىء من الاركان اما ان يكون من قبيل المنهى عنه
لنفسه او لا فان قال بالاول لزم كون التقييد بجهل المشترى لغوا بل مفسدا لخلاف المقصود لان بيع
الغاصب مما توجه فيه النهى الى البيع من جهة ركنه وان قال بالثانى لزم اعتبار توجه النهى الى الركن

الذى

الذى يكون احد الاركان جزء منه وتوجه النهى الى جميع اركان المعاملة غير معقول لان كل واحد من
المتعاقدين مكلف مغاير للاخر فيكون هناك نهيان يتوجه كل منهما الى واحد منهما فان بيع
الغاصب لو فرض علم المشترى بالغصبية فيه نهيان نهى عن البيع متوجه الى البائع ونهى عن الشراء
متوجه الى المشترى وليس هناك نهى متوجه الى المجموع المركب حتى يكون منهيا عنه لنفسه ويكون
بيع الغاصب مع جهل المشترى منهيا عنه لجزئه ثانيها المنهى عنه لجزئه كالنهى عن الصلوة قارنا للعزائم
ومثله النهى عن نفس الجزء كالعزيمة فى الصلوة وربما يفرق بينهما بان الاول يقتضى كون العبادة
محرمة من قبل الابتداء بها فيأثم بمجرد الشروع فيها دون الثانى فلا يتوجه التحريم والاثم الا بعد الانتهاء
الى ذلك الجزء اذا كان فى اواسط العبادة وفيه منع ظاهر بل النهى عن جزء العبادة يجعلها محرمة
ابتداء فيتحقق الاثم بمجرد الشروع كالاول من دون فرق بينهما هذا هو مثال المنهى عنه لجزئها واما المعاملة
المنهى عنها لجزئها فمثالها على ما ذكرنا من كون المنهى عنه لنفسه هو ما تعلق النهى باحد اركانه انما
يتصور بالنسبة الى العوضين بان يبيع ما يملك وما لا يملك او يجعل الثمن مركبا من الخل والخمر
وقد عرفت ان الفاضل القمى مثل للمنهى عنه لجزئه ببيع الغاصب فلاحظه وكبيع الغاصب مع جهل المشترى
على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخر فلا لان
كثيرة انتهى وقد يتبين ما فى تمثيله ولا يخفى ما فى حكمه بكثرة المثال على القول الاخر لانه اما
ان يكون عبارة عن كون البيع هو النقل او عن كونه هو الانتقال وكلاهما امر بسيط لا جزء له
الا ان يقال ان المراد انه على القول الاخر وان لم يكن ما ذكره مثالا الا ان الامثلة من غير ما
ذكر من اصناف المعاملة كثيرة غير خفية ثالثها المنهى عنه لوصفه اللازم والمراد بالوصف اللازم ما
كان مقوما للطبيعة التى تعلق بها النهى وهو بالفصل اشبه منه بالخاصة مثاله من العبادة
الجهر والاخفات بالنسبة الى القراءة فان قوامها بحسب نفسها لا يتحقق الا بشىء من الجهر والاخفات
ويقابله الوصف المفارق وهو ما ليس له مدخل فى قوام ما هو وصف له كالغصب بالنسبة الى الصلوة
التى هى فعل المكلف فان الوقوع فى المكان المباح او المغصوب ليس مقوما للطبيعة فعلى ذلك
غاية ما فى الباب ان كلا من الامرين من مشخصات الفرد فى الخارج وظاهر ان ذلك لا يوجب
كون الوصف مقوما للطبيعة الفعل فمثال المنهى عنه من العبادة ما لو قال لا تصل مخافتا لقراءتك
نظرا الى ان ما هو وصف لازم للجزء فهو وصف لازم للكل ومن المعاملة النهى عن بيع الربوى
عند البيع فان كون المعاوضة بزيادة وعدمها من مقومات طبيعة البيع التى لا يتحقق الا بها و
مثل الفاضل القمى للمعاملة المنهى عنها لوصفها اللازم بمثالين احدهما بيع الحصاة و
الثانى ذبح الذبيحة وناقش بعض من تاخر فى كونهما مثالين لما نحن فيه اما الاول فلانه يحتمل
وجوها اربعة تستفاد من كلمات العلماء فى بيان المراد ببيع الحصاة على الوجه الذى كان متعارفا

فى زمن الجاهلية احدها رمى الحصا كان انشاء للبيع كالمعاطاة مثلا ثانيها ان كان لتعيين المبيع بان يقول للبائع بعتك ما وقع عليه الحصا من الاثواب مثلا ثالثها ان كان شرطا فى البيع بان يكون مقصودهم ما يعبر عنه بقولنا بعتك الثوب الفلانى ان وقع عليه الحصا اذا رميت فيكون البيع معلقا على وقوعها عليه رابعها ان كان ملزما للبيع بمعنى ان البيع كان عندهم قبل وقوع الحصا اذا رميت فيكون البيع معلقا على وقوعها عليه على البيع مما يجوز الرجوع فيه كالبيع قبل انقضاء زمان الخيار فى الشرع بخلاف ما بعد وقوعها عليه كان لا يجوز الرجوع عندهم وح نقول اما على الاخيرين فلا يكون المثال لما الرسالة بما نحن فيه وهو ظاهر واما على الاول فيكون من قبيل المنهى عنه لنفسه واما على الثانى فيكون من قبيل المنهى عنه لوصفه المفارق لان انا اخترنا تعيين المبيع الى ذلك البيع نوعا من بيع الحصا ليس من مقومات البيع اقول يمكن دفع المناقشة بان نظره ره فى التمثيل ببيع الحصا الى هذا الوجه الذى هو كون تعيين المبيع فى ذلك البيع منوطا برمى الحصا ووقوعها على ما يقصد بالبيع ولو على سبيل التردد بين شيء وبين غيره وح نمنع من كون تعيين المبيع برمى الحصا من قبيل الوصف المفارق فان ذلك وان لم يكن مقوما لجنس البيع الا انه مقوم للنوع الذى هو خصوص بيع الحصا الذى هو متعلق النهى دون الجنس كما ان الضرب مقوم للضارب وهو من اخذ بهذا الوصف العنوانى وان لم يكن مقوما لزيد الذى حصل منه ومعلوم ان بيع الحصا اسم للماخوذ بهذا القيد وان النهى انما تعلق به لا بمطلق البيع واما الثانى فلانه يحتمل وجوها الثلثة احدها ان يكون المراد بالنهى عنه نهى الذمى عن مباشرة الذبح ولو كان على مقتضى دين الاسلام ثانيها ان يكون المراد به النهى عن الذبح من اهل الذمة كخنق الحيوان مثلا وان كان المباشر مسلما ثالثها ان يكون المراد به النهى عن اكل ذبيحة الذمى بمعنى النهى عن اكل ذبيحة الذمى وغيره من الاحكام المترتبة على التذكية اما على الاول فهو كبيع العبد والسفيه بجنسه فيكون من قبيل المنهى عنه لنفسه فلا وجه لجعل ذبح الذمى من قبيل المنهى عنه لوصفه اللازم وجعل بيع العبد والسفيه من قبيل المنهى عنه لنفسه كما فعله الفاضل القمى ره واما على الثانى فهو من قبيل المنهى عنه لنفسه ايضا لتعلق النهى بنفس الذبح الخاص كالخنق مثلا واما على الثالث فهو من قبيل ما خرج عن متنازع القوم كما ستعرف حقيقة الحال انتهى اقول هذه المناقشة متجهة عليه ره حيث انه ره صرح بكون بيع العبد والسفيه مثله كان ذبح الذمى على الوجه الاول قبل المعاملة المنهى عنها فلا يبقى له سبيل الى الفرق بين ذبح الذمى على الوجه الاول وبين بيع العبد والسفيه وان كان ذبح الذمى على الوجه الاول كبيع العبد والسفيه من قبيل المنهى عنه لوصفه اللازم على التحقيق عندنا لان صدور الفعل من فاعل انما هو من مقوماته وتبادل الفاعل مثل تبادل الجهر والاخفات فذبح الذمى المنهى عنه لوصفه المفارق وقد عرفت ان الوصف المفارق عبارة عما ليس مقوما الطبيعة ما تعلق به النهى

مثال

مثال الرمز الغناء ما لو قال لا تصل فى الدار المغصوبة ومن المعاملات ما لو نهى عن بيع العنب ليعمل خمرا او جعل الفاضل القمى ره من قبيل الغناء المنهى عنها لوصفها المفارق ما لو قال لا تصل متكشفا قال ره والظاهر ان قوله لا تصل متكشفا ايضا مثل ذلك اذا لم يعلم قبل اعتبار هذا النوع من الوصف فى الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما فهو نهى عن وصف خارج ايضا انتهى ويفترق التقييد بعدم العلم قبل النهى باعتبار وجود الوصف وعدمه فى الصلوة مما لا يظهر له وجه لان النهى اذا تعلق بالصلوة متكشفا لم يتعلق بها الا لوصفها الخارج سواء علم قبل النهى باعتبار الوصف وجودا وعدما ام لا لا فرق فى ذلك بين حالتى العلم وعدمه فالعلم بالاعتبار السابق لا يخرج المثال عن كونه منهيا عنه لوصفه الخارج الا ان يوجه كلامه ره بانه اذا علم اعتبار الكشف فى الصلوة وجودا كان شرطا للصلوة واذا علم اعتباره فيها عدما كان مانعا عنها فعلى الاول يكون من قبيل المنهى عنه لشرطه وعلى الثانى يكون فسادها مستندا الى وجود المانع لا الى النهى ولكن يخبر عليه مع ذلك ان فسادها ان استند الى انتفاء الشرط كان مغايرا للفساد المستند الى النهى عن الغناء لوصفها المفارق والا فلا وظاهران مثال الصلوة متكشفا ليس من قبيل الاول وانما هو من قبيل الثانى فلا يخرج المثال مع العلم باعتبار وجوده فى الصلوة سابقا على النهى عن عنوان المنهى عنه لوصف المفارق وجامعهما المنهى عنه لامر خارج بان يتعلق النهى بعنوان خارج وهو قسمان احدهما ان يتحد ذلك العنوان الخارج مع المامور به فى المصداق مثال ذلك فى العبادة ما لو قال صل وقال لا تغصب وفى المعاملة ما لو قال احل الله البيع وقال لا تفوت الجمعة ثانيهما ان يجتمع معه فى المورد مثال الرمز العبادة ما لو قال صل وقال لا تنظر الى الاجنبية ومثل الفاضل القمى ره للمعاملة من القسم الاول بالنهى عن التكلم مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وفيه ان بناء التمثيل على ذلك القول بخصوصه لا وجه له لان التكلم مع الاجنبية المنهى عنها عنوان خارج عن البيع متحد معه سواء قلنا بان المعاطاة بيع ام لا الا ان يوجه كلامه ره بانا ان قلنا بعدم كون المعاطاة بيعا كان اجراء الصيغة والتكلم معها مبنيا على الضرورة بحسب العادة فلا يبقى هناك نهى عن التكلم وحرمتها فيخرج بسبب ارتفاع التحريم عن محل البحث بخلاف ما لو قلنا بكونها بيعا فلا يؤدى بها الضرورة وح يكون اجراء الصيغة منهيا عنه فيصير المثال مما نحن فيه هذا وقد بقى الكلام على المنهى عنه لشرطه وتحقيق المقام انه ليس عنوانا برأسه ولا داخلا فى كلماتهم على وجه الاستقلال وانما ذكره من ذكره استقصاء لوجوه الاحتمال وذلك لان النهى اما ان يستند الى انتفاء الشرط كما فى الصلوة عن مستقبل او يستند الى جزئه فى الشرط بسبب اشتماله على وصف محرم كما فى التستر بالحرير وهذا القسم من الشرط اما ان يكون داخلا فى المشروط او خارجا عنه فهذه وجوه الثلثة فالفساد على الاول مستند الى انتفاء الشرط دون النهى وعلى الثانى فالشرط من قبيل الوصف اللازم

وهذا المعاملة ما لو قال بع ولا تنظر الى الاجنبية ثم

راجع الى مسألة اجتماع الامر والنهي

وعلى الثالث فهو من قبيل الوصف المفارق فلا بد من جعل المنهي عنه شرطا وقسيما لما اشير الى ما عرفت
ذلك تقول اما المنهي عنه لامر خارج مجتمع مع المأمور به في المورد غير متحد معه في الصدق فهو خارج
عن عنوان كلامهم قطعا واما المتحد في الصدق فالظاهر انه ايضا خارج واما المنهي عنه لشرط فقد
عرفت خروجه ايضا فبقي المنهي لنفسه وجزئه او لوصفه اللازم او لوصفه المفارق من محل البحث
واذ قد تمهد لك ما عرفت من المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في اقتضاء النهي الفساد ما تعلق على اقوال
احدها اقتضاء الفساد مطلقا ثانيها عدمه مطلقا ثالثها انه يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات
رابعها التفصيل بين الشرع واللغة في العبادات والمعاملات فيقتضي الفساد على الاول فيهما دون الثاني
خامسها التفصيل بين الشرع واللغة في خصوص المعاملات سادسها التفصيل بين النهي الذاتي فيقتضي
الفساد دون العرضي سابعها التفصيل بين النهي الاصلي فيقتضي الفساد دون التبعي ثامنها
انه يقتضي الفساد في العبادات مطلقا وفي المعاملات اذا تعلق النهي بها لعينها او لامر داخل فيها
او لوصفها اللازم دون المفارق تاسعها التفصيل بين ما كان مقتضى النهي فيه منحصرا فيما ينافي
التحريم كما في احل الله البيع فيدل على الفساد فيه دون غيره كما في قوله اذا انتفى الختانان وجب
المهر فلا ينافي وجوب المهر لكونه في حال الحيض عاشرها ان النهي يقتضي الصحة وهذا وتحقيق
المقام ان تعلق النهي على قسمين احدهما ان يكون هو العنوان الخارج سواء اتحد مع المأمور به
في الصدق ام اجتمع معه في المورد فالاول مثل النهي عن الجهر المتحد مع القراءة في الصلوة
والنهي عن الغصب المتحد بالصلوة كذلك ومن المعاملة النهي عن تفويت الجمعة المتحد مع البيع وقت
النداء ومثال الثاني من العبادات النهي عن النظر الى الاجنبية بالنسبة الى الصلوة ومن المعاملة
النهي عنه بالنسبة الى البيع ثانيهما ان يكون هو نفس العبادة او المعاملة كالمثال كما كان الداعي الى
النهي اما القسم الاول اعني المجتمع في المورد فخروجه عن العنوان واضح لان الكلام فيه واما المتحد
الصدق فهو اما في العبادات او في المعاملات اما في الاولى فحكمه من حيث الفساد موكول الى مسئلة اجتماع
الامر والنهي فان قلنا بعدم جوازه مطلقا لزم ارتفاع الامر بالنهي فيحكم بالفساد بعد ارتفاعه لكونه
فسادها وان قلنا بجوازه مطلقا صارت العبادة مأمورا بها من جهة ومنهيا عنها من اخرى
فلا يلزم فسادها وان قلنا بالتفصيل بين ما يئول الى الوصف اللازم كالامر بالقراءة والنهي
عن الجهر مثلا وما يئول الى الوصف المفارق كالصلوة والغصب فالمنع في الاول والتجويز في
الثاني كما ذهب اليه بعضهم نظرا الى ما زعمه من كون محل النزاع في تلك المسئلة هو ما يئول
الى الوصف اللازم وان الوصف المفارق خارج عنه راجع الى المجتمعين في المورد فلازم ذلك
القول بالفساد في الوصف اللازم دون غيره واما في المعاملات فلا نزاع في ان تعلق النهي بالعنوان
الخارج عنها المتحد معها لا يقتضي فسادها ثم اذا كان ذلك العنوان الخارج الذي تعلق به النهي

لنفسه

لنفسه من قبيل المعاملة وفهم من ذلك النهي حرمة ترتب الاثر على متعلقه كما هو احد الصور الآتية في
النهي عن المعاملة اقتضى النهي حرمة ترتبه في مورد الاجتماع لكن من جهة اسناد الفساد الى الخارج
ما تعلق به النهي باعتبار ترتب الاثر عليه على ما ستعرف من صورة افادة النهي فساد المعاملة فاذا اسند
الفساد الى ما اتحد به ذلك العنوان المنهي عنه فانما هو بالنظر الى الاتحاد بينهما والفساد الحقيقي
مستند الى ما تعلق به النهي ومثال ذلك ما ورد من ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الغرر في المعاملة الغررية
اسناد الفساد الى البيع انما هو من جهة اتحاده معها مع قطع النظر عن الروايات المتضمنة للفظ البيع
اعني ما ورد من انه نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر ومثاله ايضا ما لو قال حرمت عليكم المعاملة الربوية وفهم منه
تحريم ترتب الاثر وقد قال الشارع احل الله البيع والنسبة بينهما العموم من وجه ومورد الاجتماع البيع
الربوي واما الثاني وهو ما كان متعلق النهي هو نفس العبادة او المعاملة فتوضيح الحال فيه ان
النهي عن المعاملة يتصور على اقسام ثلثة احدها ان يكون نفس المعاملة من حيث هي فعل من افعال
المكلف مبغوضة ومنهيا عنها ويمكن ان يمثل لها بالظهار وايقاع العقد محرما او محلفا ثانيها ان
يكون المبغوض ومرجع النهي هو نفس الاثر كما في بيع العبد المسلم او المصحف من الكافر على القول
بصحة البيع وانتقالهما اليه الا انه يجبر على بيعهما فرضا عن تملكه ويومي اليه نفي السبيل للكافر
على المسلم فان المبغوض هو نفس الاثر الذي هو سلطنة الكافر وتصرفه فيما ذكر من المبيع ثالثها
ان يكون المنهي عنه هي المعاملة من جهة عدم ترتب الاثر عليها في نظر الموكل واكثر المعاملات المنهي عنها
من هذا القبيل واما النهي عن الحماية واما النهي عن العبادة فيتصور على وجهين احدهما ان
يكون تعلق النهي بها من جهة كونها مبغوضة بنفسها كصلوة الحائض فانها مبغوضة من حيث
كونها صلوة ثانيهما ان يكون من جهة عدم ترتب الاثر عليها كاسقاطها القضاء مثلا وما ذكرناه
من وجه الضبط حاصر لجميع الاقسام التي ذكروها ثم ربما يتوهم في بادي الرأي ان ما تعلق النهي فيه
بنفس الجزء خارج من الضابط ولكنك بعد التأمل لا يخفى عليك دخوله فيما تعلق فيه النهي بنفسه
لان النهي عن الجزء من حيث هو جزء عين النهي عن الكل ثم ان حرمة نفس المعاملة اذا تعلق بها النهي
من حيث هي كما هو القسم الاول من اقسام المنهي عنها مما لا اشكال فيه واما في القسم الثاني وهو
ما كان المقصود بالنهي نفي الاثر فهل يحرم نفس السبب ام لا وجهان والاول لان ذلك الاثر اما
ان يكون فعل غيره من يوقع السبب كما في بيع العبد المسلم من الكافر الذي اثره سلطنة الكافر
على المسلم وهو يكفي في حرمته قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان لان الاعانة عبارة عن ايجاد
مقدمة فعل الغير واما ان يكون فعل نفس من يوقع السبب فيكفي في حرمته فحواه لان مباشرة
المقدمة من دون مباشرة ذي المقدمة ان كانت محرمة فمع مباشرتها ومباشرة ترتب المحرم بطريق
اولى واما في القسم الثالث وهو ما لو كان المبغوض هو ترتيب الاثر فالوجه هو الحكم بحرمة السبب

ايضا لكن لا مطلقا بل اما بعنوان التشريع الذي هو ادخال ما ليس من الدين فيه باذن وقوع المعاملة التي
لا يترتب عليها الاثر بقصد انها مما يترتب عليه ذلك عند الشارع او بعنوان ايقاع المعاملة الغير
المستتبعة للاثر بقصد ترتيبه عليه وان لم يكن بقصد انه من الدين كبيع الخمر مرتبا عليه الاثر الذي
هو تملك ثمنها مثلا اما حرمة الاول فمما لا يكاد يشك فيه لا اشتباه واما حرمة الثاني فلكل ما
عرفت في سابقه من دلالة قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وان كان الاثر فعل الغير
ونحوه ان كان فعل النفس وقد جعل البيع ههنا مقدمة لاكل مال الغير بالباطل المحرم فيكون
حراما واذ قد احطت خبرا بما ذكرنا من الاقسام فلا بد من التعرض لاحكامها فنقول اما القسم الاول
من المعاملة المنهي عنها وهو ان يكون نفس السبب مبغوضا فالنهي هناك لا يقتضي الفساد لعدم الملازمة
بين حرمة السبب وعدم ترتب المسبب عليه كالبيع (?) الى البيع وقت النداء والدخول في حال الحيض
فانهما مع حرمتهما يترتب عليهما الاثر الذي هو انتقال كل من العوضين عن مالكه الاول الى الثاني
واستقرار المهر المستفاد من قوله اذا التقى الختانان وجب المهر وذلك لان الكلام في كون النهي
الذي هو حكم تكليفي منافيا للحكم الوضعي الذي هو سببية المعاملة للاثر المقصود منها بعد ثبوت
السببية من الشرع ومن البين ان لا منافاة بين حرمة المعاملة وترتب اثرها فلا يرفع التحريم
ترتب الاثر والى هذا القسم ينظر كلام جماعة منهم المحقق والعلامة في قولهم بعدم اقتضاء
النهي فساد المعاملة واما الثاني وهو مبغوضية الاثر فلا اشكال في عدم اقتضائه فساد المعاملة
لعدم الملازمة فيصح ان يكون الاثر محرما ويكون المعاملة سببا لترتبه ويظهر من كلام بعض المحققين
ان حرمة الاثر تستلزم عدم جعل المسبب مقتضيا للاثر نظرا الى ان جعله مقتضيا لذلك مناف للطف
من حيث ان اللطف يقتضي عدم جعل السببية حيث يكون الاثر مبغوضا وفيه ما لا يخفى ضرورة عدم
امكان اكتناه المصالح الكامنة في افعال الشارع فيمكن ان يكون هناك ما يوجب جعل السببية من
غير محبوبية الاثر على اقتضاء اللطف وقد عرفت ان لا ملازمة بين حرمة الاثر وعدم ترتبه على المعاملة
واما الثالث وهو النهي عن المعاملة من جهة عدم كونها مستتبعة للاثر في نظر الشارع كما هو الشأن
في اكثر المعاملات المنهي عنها فهو عين الحكم بالفساد لان الاثر بالنسبة الى المعاملة ليس الا عبارة عن اثارها
التي تلحق بها واما القسم الاول من العبادة المنهي عنها وهو ان يتعلق النهي بها من جهة كونها بنفسها
مبغوضة فالحكم هو فسادها لا فرق في ذلك بين ان نقول بجواز اجتماع الامر والنهي وعدم جوازه
وذلك لان النهي قد تعلق بفرد من العبادة وهذا هو الذي ادعى جماعة المحققين منهم الاجماع على
اقتضاء النهي فساد العبادة على اجمال وهو ان يكون معقد الاجماع في العبادة التي تعلق بها النهي
بنفسها سواء كان منشأ النهي هو نفس الفعل ام من شيء ام غير ذلك وان كان القدر المتيقن مما
ادعي عليه الاجماع هو ما تعلق به النهي بنفسه مع كون منشأ النهي هو نفس العبادة ولكن ملعدا المتيقن

من كلام

قوي

من كلام جماعة التي يظهر الخلاف فيه بل الظاهر انهم لو سئلوا عن حال الاعمال يكون الحكم هو الفساد ولا
واحدا وذلك لان النهي لما تعلق بفرد العبادة فامتنع تعلق الامر عنه ومن البين ان العبادة الغير
مما لا يعقل لها جهة صحة ومن هنا حكموا في باب المطلق والمقيد بحمل الاول على الثاني وما يتراءى
من بعض الافاضل الفرق من الخلاف في ذلك حيث قال بجواز اجتماع الامر والنهي في مثل صل ولا تصل
في الدار المغصوبة مما كان المنهي عنه اخص من المامور به بحسب حكم العقل وان كان حكم العرف يقتضي
عدم جواز الاجتماع فانما هو بناء على الخلاف في ان العزى (?) لانه يقول بجواز الاجتماع هناك من جهة
ان العقل يؤول مثل ذلك الى عنوانين بينهما عموم من وجه فالمثال المذكور عنده بمثابة صل ولا
تغصب فيكون المامور به هو عنوان الصلوة والمنهي عنه هو عنوان الغصب ما هو بناء على ما
عليه من التسلية (?) التي هو كون المنهي عنه فردا من المامور به فلا يقول بجواز الاجتماع وهذا ينبغي الجواب
بحسب فهم العرف لذا ليس لقوة تصرف العقل وارجاع المثال الى عنوانين متغايرين بينهما عموم من
وجه واما القسم الثالث من العبادة المنهي عنها وهو ما يتعلق به النهي فيها من جهة كونه مسلوب
الاثار فلا اشكال في اقتضاء النهي فساده ايضا لانه يكون للارشاد الى فسادها وعدم ترتب
الاثر عليها ولا كلام في انه هل يتصور فرق بين كون النهي للتحريم كما في القسم الاول وكونه للارشاد
كما في القسم الثاني الذي يستفاد من كلمات الفقهاء وهو الذي صرح به صاحب الفصول وكذا المحقق
الفرق بينهما بعدم الفرق بين العالم والجاهل في صورة كون النهي للارشاد فيحكم بالفساد مع الاتيان
بالمنهي عنه سواء كان عالما بالنهي ام جاهلا بخلاف ما اذا كان للتحريم فانه يكون حكما تكليفيا لا يتوجه
الا الى العالم اذ لا يمكن توجيهه الى الجاهل والذي ذهب اليه جماعة من محققي الاواخر عدم الفرق
بينهما فيحكم بفساد المنهي عنه وان كان الاتي به جاهلا في صورة كون النهي للتحريم ايضا نظرا الى
ان الامر الكلي الذي من افراده ما تعلق به النهي يلاحظ ما عدا المنهي عنه الذي هو مبغوض فيتعلق
الامر به فالمنهي عنه خارج عن تحت المامور به رأسا فالمبغوضية حاصلة للمنهي عنه مع ان الجهل
عذر مانع من توجه الخطاب الطلبي اليه فاذا ارتفع تبين ان المأتي به كان مبغوضا لم يتعلق به
الامر من قبل الامر وظاهر ان العبادة عند عدم تعلق الامر بها مما لا يكتفى بها في الصحة ثم ان
ما ذكرناه من التفصيل والتحصيل انما هو بحسب الكبرى واما بحسب الصغرى يعني تميز المراد بالنواهي
المتعلقة بالمعاملات الواقعة في الخطابات الشرعية فهو ان مقتضى الحقيقة انما هو كون
المراد بها افادة مبغوضية الفعل الذي هو المعاملة من حيث هو فعل المكلف لا من حيث ترتب الاثر
عليه اذ الكلام انما هو فيما تعلق النهي ظاهرا بالفعل الذي هو المعاملة وكما انه قطعا ان تعلق
النواهي في الخطابات الشرعية بالمعاملات ليس باعتبار كونها فعلا من افعال المكلف حتى يكون النهي
عنها كالنهي عن شرب الخمر واذ قد تعذر الحقيقة الاصلية فيحتمل ههنا وجوه احدها ان يكون

بجواز الاجتماع مع ... المنهي عنه على كونه مخصوصا من المامور به ...

بعد ذلك واما الكلام

لكن

النفي

القمية من كون النزاع مختصا بما ورد له من الشارع جهة صحة واما على ما حررنا النزاع من فيها
كونه في احتمال الصحة فينقسم الى المتيقن وغيره اما الاول فنفهما دونه لجهة صحة واما الثاني
ففيما سرى هناك احتمالها اما الفرق بين هذا الوجه وسابقه ان مناط السابق انما هو ورود
الخطاب على ما هو مركوز في اذهان عامة الناس من دون ملاحظة تخصيص الشارع ومناط
هذا الوجه كونهم وجدوا الرخصة من قبل الشارع او توهموا صدوره عنه ثم انهما الاستقراء
فانا تصفحنا النواهي المتعلقة باقسام المعاملات باسرها فلم نجد فيها ما توجه النهي فيه الى المعاملة
من حيث هي فعل من افعال المكلف كشرب الخمر مثلا وما ذكرناه مثالا لذلك سابقا من البيع في حال
الاحرام فانما هو على وجه الاحتمال والا فالظاهر ان النهي عنه انما هو باعتبار ترتب الاثر فلو
قال في حال الاحرام او الاعتكاف انكحت بقصد الهزية غير قاصد ترتب الاثر فالظاهر انه
غير محرم ولو سلم فوجود مثالين او امثلة معدودة لا يمنع من الحاق المشكوك بالغالب
ثانيهما الاجماع المدعى في كلام السيد المرتضى رحمه الله فانه قال فيما حكي عنه ره ان علماء الامصار
لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب كالانكحة والبيوع وغيرهما انتهى وصورته وان اختص
بدلالة النهي على الفساد شرعا الا انا ناخذ منه الاجماع ونستكشف من ذلك ان العلماء سلكوا
ذلك المسلك من جهة انهم وجدوا ان المفهوم من النواهي المذكورة عرفا ليس هو تحريم الفعل من
حيث هو فعل لان ذلك لا يستلزم الفساد منها الاخبار المفيدة لذلك منها موثقة او صحيحة
عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده
ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما
يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر انه لم يعص الله بل عصى سيده
فاذا اجازه فهو جائز ومنها خبر آخر ايضا قال سألته ع عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل
ثم اطلع على ذلك مولاه قال ذاك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما
الى ان قال فقلت لابي جعفر ع فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى
شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله وان ذلك ليس كاتيان ما حرم
الله عليه من نكاح في عدة واشباهه وجه الدلالة انه استفيد من كلامه ع ان النهي المتوجه
الى المعاملة قد يكون بالاصل بان ينشأ المبغوضية والحرمة منها فيكون هي المنهي عنها كنكاح
المعتدة وقد يكون لامر خارج لا لكونها تلك المعاملة كنكاح المملوك بغير اذن مالكه فان
المحرم هو التصرف في ملك المولى وقد اتحد بالنكاح في الوجود الخارجي فانه في الاول لا يفيد
الفساد بخلاف الاول فانه يفيد ذلك وظاهر ان افادته ذلك منوطة بان لا يتوجه النهي
الى الفعل من حيث هو فعل بل باعتبار ترتب الاثر والا فمجرد حرمة الفعل لا يقتضي انتفاء

النهي عن المعاملة الارشاد بمعنى انها لما كانت مما لا يترتب عليه الاثر نهي عنها للدلالة على ذلك و
لا يكون النهي للتحريم ح وان كان لانها للفساد وانما فعلها المكلف بقصد التشريع ونقصد ترتيب
ترتيب الاثر عليها ثانيها ان يكون النهي للتحريم لكن لا لتحريم نفس الفعل بل لتحريم ترتب الاثر عليه
بمعنى ان الاثر لما كان مبغوضا للمولى فاد بالنهي انه مبغوض له ولذلك لم يترتب على المعاملة فحرم
ترتيب ما لم يترتب عليها فكانه قال ان الاثر مبغوض لي ولم ارتبه على المعاملة فلا ترتبه عليها فدل
بالنهي على جميع ذلك ثالثها ان يكون النهي لافادة الحرمة التشريعية بان يكون المقصود بالنواهي
المتعلقة بالمعاملات النهي عن ارتكابها بقصد التشريع فالعجز من تأخر بعض مشايخ العصر رحمه الله منها
يحتمل في النواهي المتعلقة بالمعاملات هذا الاحتمال الاخير واختار ان ذلك مع استلزامه
تقييد الاطلاقات من جهة تخصيص التحريم بصورة قصد التشريع في غاية البعد ضرورة ان مساقها
انما هو لبيان الحكم الشرعي لا الحكم العقلي الذي هو الحرمة التشريعية كيف وقصد التشريع بالمعاملة
فرض نادر لا يصح حمل الخطابات عليه ونفي التحريم عما عداه وعلى هذا فينبغي ان الوجهان الاولان وحمله
ان الارشاد معنى مجازي للنهي والتحريم معنى حقيقي له فينبغي ان يحمل على التحريم لا بد فيه من
تقييده بما اذا وقعت المعاملة بقصد ترتب الاثر عليها فيدور الامر بين المجاز والتقييد ومقتضى
الحكم على القاعدة ترجيح الثاني على الاول لكنا لا نرى العمل عليها عند قضاء فهم العرف بخلافها
كما هو الظاهر فيما نحن فيه ثم انه يدل على ان المراد بالنواهي المتعلقة بالمعاملات ليس هو المعنى الحقيقي
الاصلي الذي هو تحريم الفعل من حيث هو فعل من افعال المكلف كشرب الخمر مثلا امور احدها ان المسألة
من مباحث الالفاظ ولا بد فيها من الرجوع الى العرف واصل الحقيقة لا يعتبر عندنا الا من باب الظهور
العرفي ونحن اذا راجعنا العرف وجدنا ان اهل العرف يفهمون من النواهي المذكورة تحريم الفعل من حيث هو فصل
ومع قيام الظهور العرفي على خلاف اصالة الحقيقة فهي بمعزل عن محل الاعتبار والدليل على تحقق الظهور
المذكور ان المركوز في اذهان عامة الناس انما هو ترتب الاثار المقصودة من اقسام المعاملات عليها
فتوجه النهي الى مسلوبية الاثر منها عند الشارع لافادة ان ما هو مركوز في اذهانهم من الاثر مما لا
يترتب على متعلق النهي منها نظرا الى ان الخطابات الشرعية جارية على طريقة اهل العرف وافهامهم
ثانيها انه قد تقرر في مباحث الامر عقيب الحظر المتيقن او المظنون او الموهوم كما يفيد رفع الحظر و
اثبات الاباحة كذلك النهي الواقع عقيب الاذن المتيقن او المظنون او الموهوم يفيد رفع ذلك الاذن
فكما ان قوله ع اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يفيد رفع الحظر المدلول عليه بقوله تع حرم
الربا وكذا النهي عن شيء من اقسام البيع يفيد رفع الاذن المدلول عليه بقوله تعالى احل الله البيع
والاذن انما تعلق بالبيع وغيره من المعاملة باعتبار ترتب الاثر فيكون النهي برفع الاذن
بتلك الخصوصية ثم ان الاذن المعقب بالنهي في هذه المسألة من قبيل المتيقن على هذا والفاضل

النهي

ترتب الاثر الاترى الى الدخول في حال الحيض كيف يوجب استقرار المهر مع حرمته وتفسيره على هذا
التوجيه فمعنى قوله انه لم يعص الله بل عصى سيده انه لم يعص الله في اصل النكاح من حيث هو نكاح
وانما عصى سيده بالتصرف في ملكه من دون اذنه الذي هو امر خارج عن النكاح متحد معه في
الوجود الخارجي هذا ذكره الفاضل القمي لتمسك بالجزء الاول لدلالة النهي على فساد المعاملة
واورد عليه بان عصيان السيد عصيان الله تعالى فلا بد من صرف نفي العصيان عن ظاهره بان
يكون المراد بالعصيان الاتيان بما لم يأذن فيه فيكون معنى لم يعص الله انه لم يأت بفعل لم يأذن
فيه الله وانما اتى بما لم يأذن فيه سيده ولو جعل في ذلك انه اذن الله في النكاح على وجه العموم
او الاطلاق كما في قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم او ما دل على صحة عقد الفضولي وعلى هذا فيكون
مؤدى الحديث الحكم بفساد معاملة منهي عنها لم يرد لها صحة من قبله على ما هو محل النزاع
قبل الشارع وهو غير الشارع فيه وهذا الاصل والحكم بصحة ما نهى عنه من المعاملة التي ورد
لها صحة من قبله على ما هو النزاع فيها وعلى هذا فيكون الحديث غير مخل لفساد المعاملة
المنهي عنها كما هو مقصد المستدل به بل يفيد خلافه وهذا كلامه منقولا بالمعنى وتنبه ذكر ان استعمال
العصيان في عدم الاذن مجاز وعلى ما قررنا من وجه الدلالة يبقى العصيان على حقيقته غاية
ما في الباب انه يلزم التقييد بان يكون نفي عصيان الله بحسب اصل المعاملة ومن المقرر في بابه انه اذا دار
الامر بين المجاز والتقييد قدم الثاني وثانيا ان المراد بالاذن المثبت في فعل الحرج من
قبل الله تعالى بتوجيه النهي الى الفضولي لو ورد عليه اما ان يكون هو الترخيص بمعنى الاباحة العامة
التي هي حكم تكليفي واما ان يكون مجرد بيان الحكم الوضعي الذي هو ترتب الاثر على المعاملة خاصة
والاول يحتمل وجهين احدهما ان يكون الاباحة من قبل الله تعالى على وجه الخصوص بان يكون نجا قد اباح
للعبد التزويج والدخول بدون اذن سيده وهذا الوجه في ضعف ولغاية امكان ضرورة ان
نكاح العبد بخصوصه من دون اذن السيد مما لم يأذن فيه الله سيما مع الدخول قبل اجازة السيد على
ما تضمنه الخبر الثاني فهو حرام كما ان ايقاع الفضولي العقد مع التسليم والتسلم حرام مع تحقق
الفرق بين عقد الفضولي مجردا وعقد المملوك كذلك يكون عقد العبد بنفسه تصرفا في ملك مولى
فيحتاج الى الاذن بخلاف عقد الفضولي فانه بنفسه ليس تصرفا في ملك الغير وغايته ما في الباب
انه اجازة السيد بعد عقده ترتب الاثار عليه وثانيهما ان يكون الاباحة من قبله تعالى على وجه
العموم بحيث يشمل محل البحث ايضا فيكون مراده بذلك مثل قوله تعالى وانكحوا الايامى بدعوى
شمول حكم العام للعبد ايضا وهذا ايضا كسابقه في الفساد ضرورة عدم شمول حكم العام له
لاختصاص حكمه بغيره بحكم قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهو كل على
مولاه فلا يثبت له الاباحة بالفعل على وجه العموم ايضا والثاني ايضا يحتمل وجهين احدهما ان يكون

فلا يتجه انتقاء الحديث على ظاهره من نفي عصيان الله تعالى

محل

النفي

المراد

المراد بيان الحكم الوضعي على وجه العموم مثل ما دل على ان النكاح سلطنة العاقد على المعقود
عليها وترتب اثار الزوجية عليهما على ذلك وهذا الوجه يجري عليه ايضا الاول ان استعمال العصيان
في الاتيان بما لم يحكم عليه الشارع بالصحة التي هي من احكام الوضع مما لم يعهد بل ليس هناك علاقة
مصححة الثاني انه يلزم التفكيك بين عصيان الله وعصيان السيد اذ لا يجري الثاني اثبات العصيان
بذلك المعنى بالنسبة الى السيد لان كان النكاح في العدة ايضا مما تعلق عليه النكاح فيلزم
ان يحكم بصحته على ما ذكره من حيث الحكم بصحة النكاح على وجه الاطلاق من قبل الشارع وقد حكم
بفساده كما عرفت وثانيهما ان يكون المراد بيان الحكم الوضعي لا على وجه العموم مط بل بمعنى انه يكون
هناك قاعدة يمكن تصحيح ما وقع بها مقتضية لصحته وذلك لان عقد الفضولي عقد مشتمل على
الشرائط والاركان عدا رضا المالك فاذا اجاز فقد كمل جميع ما يعتبر في العقد وحكم عليه بالصحة
شرعا وهذه قاعدة شرعية مقتضية لصحة ما اتى به العبد فيمكن تصحيحه بها وعلى هذا فيكون
معنى العصيان المنفي الاتيان بما لا مقتضي لصحته بالفعل من القواعد الشرعية فمع توجه النفي
يكون محصل المعنى انه لم يأت بما لا مقتضي لصحته من قبل الله بالفعل والظاهر ان مراد الفاضل
المذكور هو هذا الوجه كما لا يخفى على من تأمل في تضاعيف كلامه ويتجه عليه اولا ان الاستعمال العصيان
فيما لا مقتضي لصحته من القواعد الشرعية عادم المناسبة غير معهود الوقوع وثانيا انه يستلزم التفكيك
لعدم امكان اعتبار هذا المعنى بالنسبة الى عصيان السيد وان لم يتوجه عليه النقض بالنكاح في العدة
لانتفاء مقتضي الصحة بالنسبة اليه من القواعد فتلخص مما ذكرنا ان الوجه ما ذكرناه من التزام التقييد
ترجيحا له على المجاز وبه يرتفع التناقض بين نفي العصيان بالنسبة الى الله تعالى واثباته بالنسبة الى السيد
لما عرفت من انه يؤول معنى الحديث على ذلك الى انه لم يعص الله في المعاملة من حيث هي معاملة وانما
عصى سيده لامر خارج وهو التصرف في ملكه بغير اذنه فالمنهي عنه امر خارج منطبق على المعاملة
في الوجود الخارجي هذا وقد سلك بعض محققي الاواخر في رفع التناقض بين شطري الحديث
مسلكا اخر وهو ان المراد به انه لم يعص الله في الواقع وانما عصى سيده بحسب الظاهر واوضحه بذلك ان الحكم من
على ما يمكن ان يستفاد من الحديث ان العبد كان ممن يحتمل اجازة السيد وتحقق في محله ان الاجازة
كاشفة لا ناقلة من حينها فعند تحققها ينكشف انه لم يعص الله في الواقع وانما كان عصيانا بحسب
ظاهر الحال من عدم اذن السيد اذ ذاك وانت خبير بما فيه لان الاجازة انما تؤثر في الحكم الوضعي
فتكشف عن صحة العقد ولا اثر له في الحكم التكليفي فلا ترفع الحرمة ولا تكشف عن انتفائها فعصيان
الله بحسب الواقع مما لا اشكال فيه في مورد الخبر المذكور فلا يتم ما ذكره من التوجيه وقد تلخص من جميع ما تقدم ان النهي
في العبادات يوجب الفساد مطلقا سواء تعلق بها بانفسها ام بامر خارج عنها متحد معها في الوجود لامتناع
اجتماع الامر والنهي واما المعاملة فان تعلق بها من حيث هي معاملة افاد فسادها وان تعلق

بامر خارج منطبق عليهما في الوجود الخارجي لم يجد ذلك وان مقتضى الظهور اللفظي في الحكم لصغرى انما هو توجه النهي الى المعاملة من حيث هي معاملة وهو الفعل باعتبار ترتب الآثار دون الفعل من حيث هو فعل من افعال المكلفين ولا الاثر من حيث هو ولكن ذلك انما يتم في النهي اللفظي واما اذا ثبت النهي بالاجماع كما اذا قام الاجماع على تحريم معاملة فليس هناك ظهور لفظي يعول عليه فلا بد من التوقف والرجوع الى الاصول ومقتضاها الصحة هنا للاصل بمعنى القاعدة المستفادة من الكتاب والسنة على ما اشار اليه الفاضل القمي ره المقتضية لصحة المعاملات حجة الثاني ان الدلالة مطلقا انه لو دل النهي على الفساد لكان ذلك مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف فكذا الملزوم اما انتفاء اللازم في العبادات فلجواز اجتماع الامر والنهي واما في المعاملات فلانه يصح ان يقول نهيتك عن بيع الغلام بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك وقيل ان مناقضته للتصريح بصحة العبادة المنهي عنها مما يكاد يكون بالبديهة فالحكم بانتفاء اللازم خروج عن قصد السبيل واما المعاملات فان توجه اليها باعتبار كونها فعلا من افعال المكلفين لم يكن التصريح بالصحة مناقضا للنهي وان توجه اليها باعتبار الآثار سواء اعتبر النهي للارشاد ام للتحريم كان مناقضة التصريح بالصحة للنهي من الواضحات التي لا تكاد تنالها يد الانكار فالحكم بانتفاء اللازم هنا ايضا مما لا وجه له وكانه اشتبه الامر على المستدل من توجه النهي الى المعاملة من حيث هي فعل من افعال المكلفين فاطلق الكلام على وجه الاطلاق غفلة عن حقيقة الحال والجواب فلا وجه للحكم بانتفاء المناقضة على وجه الاطلاق واجاب بعضهم عن الحجة المذكورة بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة على ما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها واورد عليه صاحب المعالم بان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد به الذوق السليم وتوضيحه ان مقصود المستدل عدم تحقق المنافاة بين معنى النهي والتصريح بالصحة وجعل المجيب التصريح بالصحة قرينة على صرف النهي عن ظاهره الذي هو افادة الفساد التزام بكون التصريح مناقضا لمؤدى النهي لان ذلك حكم القرينة الصارفة اذ لو لم تكن مناقضة لما هو معنى حقيقي للفظ لم يكن لها قوة صرفه عما وضع له فان غيرها فلنا يرى في مثل رايت اسدا يرمي لو لم يكن مناقضا لمعنى الاسد الموضوع له كيف يصرفه عنه الى معنى الرجل الشجاع مع انا نرى عيانا انه لا مناقضة بين النهي والتصريح بالصحة وان ساق الجواب يعطي ان المجيب بصدد بيان وجه عدم المناقضة بعد تسليم حجة القول بدلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات لغة وشرعا امران الاول اجماع العلماء فانهم لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد في جميع الموارد والمواد ولجيء عنه تارة بالمنع من وقوعه لكون مسالة النهي مما وقع للمتاخرين من لزموا الاول فلا يبقى مجال لدعوى انعقاده واخرى باختصاص الجامع ببعض اقسام ما تعلق

اعني

به وهو العبادات وما تعلق بنفسه لا بامر خارج من المعاملات مع كون تعلقه به باعتبار ترتب الآثار عليها لا امكان المتعلق نفس المعاملة مع قطع النظر عنه ولا امكان المتعلق هو الاثر ولا اقل من احتمال الاختصاص وذلك قادح في اطلاق المقال وثانيها ان الاجماع لعله من جهة خصوص الشرع اما بنقل الشارع ان النهي الى ذلك كما نسبه بعضهم الى السيد ره او بكونه قد رتب على النهي ذلك و على المستدل اثبات ما ادعاه من الدلالة مطلقا الثاني ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد والجواب بعد الاغماض عن كون النهي ليس نقيضا للامر لان نقيض كل شيء رفعه والامر طلب الفعل والنهي طلب الترك فهما ضدان انا لا نسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد كاشتراك الحرارة والبرودة في تاثر الحاسة بهما واجاب صاحب المعالم ره بعد التنزل عن هذا الجواب وتسليم اختلاف المتقابلات في الحكم بان نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة واللازم منه ان نقيض الفساد من اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد ثم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به وشعر على ذلك الفاضل القمي ره وانت خبير بانه لا وجه لهذا الجواب بعد تسليم لزوم اختلاف المتقابلات في الاقتضاء لا في عدم الاقتضاء لا بد ان يقتضي النهي حتى يتحقق بذلك اختلاف الامر والنهي في الاقتضاء حجة القول بالدلالة على الفساد في العبادات دون المعاملات اما على الدعوى الاولى فبان المنهي عنه ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات عبارة عن موافقة الامر ولا يمكن تحققها الا بعد تحقق الامر واما على الدعوى الثانية فبان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال مثلا لا تبع بيع التلقي ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وجوابهما يعرف مما تقدم حجة القول بدلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات شرعا لا لغة اما على انتفاء الدلالة لغة فهي ان فساد الشيء عبارة عن انتفاء احكامه ولا دلالة للفظ النهي عليه واجيب بان ذلك انما يجري في المعاملات واما في العبادات فلا لما عرفت سابقا من ان فسادها عبارة عن عدم موافقتها للامر ومع وجود النهي لا يبقى امر حتى يتحقق الموافقة واما على ثبوتها شرعا فهي عبارة عن امرين الاول الاجماع حيث ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد وقد تقدم ان استدلال العلماء على الفساد بالنهي لعله مستند الى قضاء اللغة والعرف بذلك كما هو الظاهر فلا يفيد المدعى الثاني انه لو لم يقتض النهي فيما تعلق به لزم من نفيه المستفاد من النهي حكمة يدل عليها هو ومن ثبوته الذي هو مقتضى الحكم بالصحة المستفاد من الامر حكمة يدل عليها صحة المتعلق واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه ولازم ذلك عدم صدور النهي عنه من الشارع لخلوه عن الحكمة وان

كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بامتناع صدوره لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة عن نفسه
فاقد لم فيكون الزائد من مصلحتها مصلحة خالصة
اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض فوجود النهي يدل على انتفاء مصلحة للصحة مساوية
للنهي او راجحة عليها وان كانت حكمة النهي راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بمقابل مصلحتها لما
هو بقدرها من مصلحة النهي مع اشتمالها على زيادة وقدر رجحان فوتت ذلك الصحة عن نفسها فيبقى
هذا القدر من رجحان مصلحة النهي مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة فعلى كل من الوجوه
المذكورة لم يبق مجال لاثبات حكمة الثبوت والصحة وذلك ما ذكر من انتفاء اللازم وحيث ان رجحان
مصلحة اصل النهي الذي مؤداه الحكم التكليفي المقتضي بحسب حيثية ترتبا لاثر الذي هو حكم وضعي
بالفساد الكبر عدمه فلا مانع من ان يكون ترك الفعل اولا ارجح من فعله ويكون ترتب الاثر بعد العصيان
وارتكاب الفعل ارجح من عدم ترتبه فالمقامان متغايران حيث من فصل بين الشرع والعقل في
خصوص المعاملات او هو العلامة الطباطبائي في فوائده حيث نفى الريب عن اقتضاء النهي فساد
العبادات مطلقا وحكم بعدم اقتضائه فساد المعاملات بحسب العقل واثبت اقتضائه فسادها بحسب الشرع
شرط ان يكون تعلق النهي بعين كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او وصف اللازم كبيع الملاقيح
والمنابذة ونكاح الشغار ثم قال واذا كان لامر خارج عنه مفارق اياه كالبيع وقت النداء وذبح
الغاصب فانه لا يقتضي الفساد انتهى وقد صرح الشهيد في قواعده بهذا التفصيل واختاره المحقق الشيخ
علي في تعليقه على هذا التفصيل شرح القواعد امور مذكورة في تضاعيف كلام الاول ك الاجماع و
الاولى ان نتعرض اولا لما هو مقصوده من اقتضاء النهي فساد المعاملة ثم ناتي بتفصيل ما له وعليه
فنقول يحتمل ان يكون مراده ان النهي نقل شرعا الى افادة فسادها بالنسبة الى المعاملة فهو حقيقة
شرعا في ذلك كما نسب الى السيد المرتضى رحمه الله ولكنه في غاية البعد من مثلهما لان اثبات الحقيقة
الشرعية في الالفاظ المتعارفة الدائرة في السنة من ما وقع فيه من التشاجر العظيم لما عرفت سابقا فكيف
بمجرد دعوى ثبوتها في مثل هذه الالفاظ التي مناط الكلام فيها حال الهيئات خصوصا مع اعتبار تعلق
النهي بخصوص المعاملة سيما مع تقييده بقيد خاص وهو رجوعه الى نفس المعاملة او وصفها اللازم
ويحتمل ان يكون مراده ان الشارع استعمل النهي الموضوع للتحريم فيما ذكر من الموردين في التحريم
مقيدا بالفساد مجازا من باب استعمال المطلق في المقيد ويحتمل ان يكون مراده ان الشارع رتب
الفساد على النهي وجعله الازما شرعا له في النواهي المتعلقة بما ذكر وهذا هو الاظهر فيما ينبغي حمل كلامه
عليه اذا عرفت ذلك فنقول قد تعرض ثالث ان من جملة ما تمسك به الاجماع فان العلماء ما زالوا يستدلون
بالنواهي على الفساد واجيب عنه تارة بمنع الاجماع كما اجاب الفاضل القمي ره في مثل المقام واخرى بان الفساد
في الموارد الخاصة ليس من مؤدى النهي والعلماء لم يستندوا فيه اليه وانما اخذوه من الادلة الاخر

الواردة في موارد النهي المفيدة للحكم الوضعي مثلا لم يأخذوا الحكم بفساد بيع الخمر من النهي المتعلق به
وانما اخذوه من قوله عليه السلام ثمن الخمر سحت المفيد لعدم انتقال الثمن الى البائع المستلزم للفساد وعلى
هذا القياس وثانيا انه لو سلم ان الفساد مستند الى فهم العرف فيما يشبه من النواهي لما عرفت من الدليل
على ظهورها في افادة ذلك فاستدلالهم على الفساد انما هو بحكم العرف كما يقتضيه من الوجه في بابه
الخصاص افادتها له بالشرع الثاني ان المسألة لغوية يكتفى فيها بالظن الحاصل من قول اهل
الخبرة فاذا اخبر الشهيد وامثاله بكون النهي شرعا مما يفيد فساد المعاملة بالشرط المذكور
كان مفيدا للظن المتبع في مباحث الالفاظ وتشخيص المسألة وان كانت لغوية دان العلماء وان
كانوا من اهل الخبرة الا ان الرجوع الى اهل الخبرة مطلقا ممنوع لاختصاصه بالمواد التي لا يتمكن
من الوصول الى حقيقة الحال فيها واما الهيئات التي تشترك فيها جميع اللغات ومنها النهي فلا
يجب الرجوع فيها الى اهل الخبرة بل لا بد فيها من الاجتهاد والبحث والملاحظة ما هو المتفاهم بحسب
العرف ضرورة تحقق التمكن من ذلك الا ترى ان افادة الفساد في الفرار فاده وغيرهما ذلك في ذلك
الا لوجود معنى هيئي سار في جميع اللغات جار بين سائر الامم ومثل ذلك مما لا مجال فيه للعدول عن
ترك الميسور الى ما لا يحل الا لضرورة ليدرك المقصود بين المتناسين بما لم تزار بالنقل كيف ولو
بني الامر على ذلك لزم عدم البحث في اكثر مسائل الاصول المتعلقة بالهيئات ككون الامر حقيقة
في الوجوب اذ ما من مسألة الا وقد اخبر جماعة من اهل الفن فيها بشيء ففي المسألة المذكورة ادعى
بعضهم الاجماع على كون الامر حقيقة في الوجوب بل الحال لما ذكرنا من لزوم الاجتهاد والفحص
عن فهم العرف فيما يتيسر فيه ذلك من المواد التي تشترك فيها جميع اللغات كواو العطف ولا يجوز
ح اتباع اثر النقل الثالث الاخبار المفيدة لذلك وقد ذكروه الخبرين السابقين ثم عقبهما
بما لم تحكاه بما لمت حوله وما رواه في الكافي في الحسن بابرهيم بن هاشم ومحمد بن اسمعيل عن
منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال انما عاص لمولاه
قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام قل له ان لا يفعل ذلك الا باذن مولاه هذا وقد يقال ماء ايحب
العصيان بالنهي في المستدل لان هذا الخبر ناظر الى انما الاساس له بالمقام لان السائل انما سأل
عن كونه قد عصى الله فاجاب بعصيانه مولاه ونفى الحرمة ولكن الانصاف انه لا ترشد ره فيما يحكم
علم ما به وانما الظاهر ان محط نظره في الاستدلال بانما هو فهم الراوي وما كان مركوزا في
نظره من لزوم الفساد لعصيانه اشتد بالمعاملة لكونه معروفا لديهم سيما عند ملاحظة ان الحكم بن عتيبة
وابرهيم النخعي واصحابهما كانوا يحكمون بالفساد استنادا الى الحرمة واصحاب الائمة كانوا يقولون
فسأل الراوي ان المملوك الموصوف هل عصى الله حتى يفسد نكاحه ام لا فاجاب بنفي عصيان
الله المستلزم للحكم بالصحة فليس ذكره الخبر الاخير مما يناسب ان ينسب الى السهو وكيف كان فالجواب

عن التمسك ~~بنحو~~ بالنهي عن عصيان السيد بالاخبار الاثباتية للدلالة شرعاً بجهات احدها انها لا تفيد كون الدلالة
مستندة الى الشرع وانما هي من جهة فهم العرف فغاية ما تتضمنه الاخبار انما هو فهم العرف فهي
مبتنية على ما فهمه اهل العرف من النواهي سيما بقرينة ما بيناه من تحقق الظهور العرفي في ذلك
ولا اقل من الاحتمال واي لم يرفضه حتى يتم ما ذكره من المقام ثانيهما ان الاخبار المذكورة لا تفي بافادة
خصوص ما ادعاه من كون افادة النهي الفساد في المعاملات في صيغ تعلقه بها بنفسها او لوصفها اللازم بل تشمل
غير ذلك من الاقسام سيما مع تصريح بعضها بحرمة النكاح في العدة وفيما مع ان توجه النهي الى
النكاح المذكور انما هو لوصفه المفارق جهة من فضل في الحاملة الآتي ما كان مقتضى الصحة غير
منحصر فيما ينافي التحريم فالمساوي بين غيره في الصحة وهو المولى المحقق البهبهاني في الطهارة ما اوضحه
الفاضل المحرر غير ان المعاملة مما لم يجز عن الشارع لو كانت ثابتة قبل الشرع مما لم يجز الشارع
وقرره وامضاه وترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضاً ثابتاً قبل الشرع او وضعه
الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الاثار الشرعية ان كان تجويزه بلفظ بافيد التحريم
مثل الحل والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن
النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوهما من الاحكام التكليفية فالنهي في امثال ذلك
يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراماً او عقد مخصوص كذلك فلا يكون
من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحل واجتماع الحرمة والوجوب
فيخصص عموم احل واوفوا بذلك النهي فيخرج المنهي عنه عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسداً من
جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل وقد تقدم ان عدم الدليل على الصحة دليل على الفساد وما
كان مقتضى الصحة فيه من جهة اخرى لا ينافي التحريم فلا يدل النهي على فساده كما في قوله اذا التقى الختانان
وجب المهر فلا ينافي حرمة الدخول في حال الحيض استقرار المهر وعلى هذا القياس والوجه في ذلك
انفهام التنافي عرفاً في القسم الاول دون الثاني انتهى بتغيير يسير وقد اخذ الفاضل المذكور تمام ما ذكره
من الفوائد وتنبيرا ذكاء ان التفصيل المذكور مما لا اثر له في الاحكام الشرعية اذ ما من مورد ورد فيه مقتضى
الصحة منافياً للتحريم الا وقد ورد فيه مقتضى غير مناقض له فغاية ما هنالك ان يرتفع المقتضي المنافي
للتحريم بالنهي لكن يبقى المقتضي الغير المنافي لوارده وبيان جنس العقود او انواعها او اصنافها
فاذا ارتفع اوفوا بالعقود مثلاً واحل الله البيع يبقى مثل الصلح جائز بين المسلمين بالنسبة الى مورده
او ما دل على ان البيع سبب للملك بالنسبة الى ذلك المورد وهكذا وقد ذكر الفاضل المحرر مثالاً
لغير المنافي للتحريم من المقتضي لصحة البيع قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ولا يخفى ما فيه لان ذلك
ورد في مقام تشريع الخيار فيكون البيع فيه وقع مجملاً في مقام بيان الحكم بصحة البيع فهو وارد
مورد حكم اخر ولا مساواة بما نحن بصدده ثانياً ان ما ذكره مثالاً لما هو مناقض للتحريم من مقتضى

الصحة من قوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض ليس في محله لان وجوب الوفاء بالعقود
بالنظر الى وجوب ترتيب الاثار عليها وذلك لا ينافي حرمة نفس العقد فلو قدر ان جميع افراد البيع محرمة
اسرية لم يكن ذلك منافياً لوجوب ترتيب الاثار على ما دل عليه قوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا قوله تعالى
الا ان تكون تجارة عن تراض لكونه في مقام بيان مشروعية ترتيب الاثار ولا ينافي حرمة نفس العقد
وربما يورد على الاستدلال بان قوله تعالى اوفوا بالعقود يقتضي لامرين احدهما الحكم التكليفي وهو وجوب الوفاء بالعقد
والاخر الحكم الوضعي الذي هو كون العقد سبباً للمقتضى فاذا ارتفع التكليفي بالنهي بقي الحكم الوضعي فلا
يلزم فساد العقد وان خبر بما فيه لان الحكم الوضعي في مثل ذلك لازم الحكم التكليفي الذي هو المعنى المطابقي
لكونه مستفاداً منه ولا وجه لبقاء اللازم بعد ارتفاع المعنى المطابقي وثالثاً ان على تقدير ارتفاع مقتضي
الصحة بالنهي لا وجه للتعويل في الحكم بالفساد الى الاصل لان النهي مما يصلح مقتضياً له فهلا استند اليه وتظهر
الثمرة في ذلك عند قيام دليل اخر على الصحة فيقدم على الاصل لو كان المستند وحكم بتساويهما ولحظ التعارض بين
الدليلين لو كان المستند هو النهي ثم من فصل بين النهي الذاتي والعرضي وهو شرعاً ما هو الاخبار
المذكورة وتوضيح ذلك انه قال بعدم اقتضاء النهي للفساد في العبادات لغة وعقلاً نظراً الى جواز
اجتماع الامر والنهي وباقتضائه لفسادها عرفاً لتحقق التنافي عرفاً في العبادات واما المعاملات فاختار
فيها التفصيل بين الذاتي والعرضي بعدم اقتضاء الثاني للفساد واقتضاء الاول له بشرط كون النهي اصلياً
لا تبعياً والمراد بالعرضي ما لم يكن بعنوان اصل جعل الشارع كبيع مال الغير المحرم من جهة عدم اذن المالك
وبيع ما حلف على عدم بيعه فان تحريمه قد عرض بكونه مما تعلق اليمين واحتج على ذلك بما تقدم من الاخبار
نظراً الى ان تعليل صحة نكاح العبد بغير اذن سيده بكونه لم يعص الله وانما عصى سيده يفيد ذلك لان
عصيان الله تعالى محرم ذاتي وعصيان السيد في النكاح من دون اذنه حرام عرضي من جهة تعلق حق الغير به وهو
المولى هذا بالنسبة الى النهي الذاتي والعرضي واما اشتراط كون النهي اصلياً لا تبعياً فلان الاخبار
لا تفيده بمقتضى الوضع اللفظي الا انها تنصرف الى الاصلي لعدم صلاحية النهي التبعي لافادة الفساد
والجواب اما عما استند اليه في عدم اقتضاء النهي في العبادات لغة وعقلاً فهو ما قدمناه في مسألة اجتماع
الامر والنهي واما عما تمسك به في عدم اقتضاء النهي العرضي في المعاملات من دلالة الاخبار على ذلك
فهو ان مناطها لو كان هو عدم اقتضاء النهي العرضي للفساد كان اللازم عدم فساد نكاح العبد في صورة
~~في نكاح العبد في صورة~~ لحوق الاجازة من السيد وعدم لحوقها مع انها ناطقة بالصحة على تقدير لحوق
الاجازة والفساد على تقدير عدم لحوقها فكيف يمكن الاستدلال بها على عدم اقتضاء النهي العرضي للفساد
مع تحقق اقتضائه في صورة عدم لحوق الاجازة وانت اذا تاملت في الاخبار بعين البصيرة وتناولت
ساقها بيد غير قصيرة لم يبق لك شك في ان مؤداها التفصيل بين النهي المتعلق بالقابل الذي لا تمكن تاليه
لذلك الزوال وهو النهي من قبل الله تعالى المتعلق بشيء بالاصالة وبين النهي المتعلق بالذي هو في معرض الاضمحلال

مثل نهي المولى ضرورة ان احكامه من قبيل القضاء الذي لا يرد ولا يتبدل بخلاف احكام الموالي من
اوامرهم ونواهيهم فقد افادت الاشارات ما كان من النهي ثابتا مستقرا وهو نهي الله تعالى يفيد الفساد لا ما
واما ما لم يكن بهذه المثابة وهو نهي المولى فهو لعدم استقراره وتطرق السهو اليه الناهي لا يحكم عليه الى
بافادة الفساد بل قد يفيده كما اذا استمر ودام وقد لا يفيده كما اذا تبدل بالرضاء ولا تجاوز ذلك
قوله من ذلك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما وهذا التقرير يظهر ان لا اتجاه لما عضد ما
اخترناه من كون النهي عن المعاملة يفيد فسادها اذا توجه اليها لا الى عنوان خارج منطبق عليها و
ذلك لانها وان كانت حاكمة بما كشف عن حكم العنوان الخارج فتحكم فيه بعدم الفساد بمقتضى القاعدة الا
انها تفيد حكم توجه النهي اليها في صورة عدم الزوال سواء كان توجهه اليها لعينها او لوصف مفارق وحكم
الوصف المفارق وان لم يصرح به فيها الا انه افاده التمثيل بنكاح العدة والحبلى فافهم ذلك وتغتنم ثم انه
مما ينبغي التعرض له ما ذهب اليه ابو حنيفة وصاحباه ابو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني من الحكم بدلالة النهي على
الصحة وقد حكاه العلامة في النهاية والتهذيب كما عليه من دون قدح عليه وفيه ومال اليه فخر المحققين وهو بظاهره
ظاهر الفساد معروف عند القوم بسببه الكساد لان الصحة عبارة عن موافقة الامر وكون المنهي عنه موافقا للامر
ودلالة النهي على ذلك مما لا يعقل له معنى وظاهر ان مرادهم بالصحة ليس هو موافقة الامر ولا اسقاط
القضاء بل هو ما اشار اليه سلفنا الاشارة اليه في المقدمات وهو كون الموضوع بها تام الاجزاء والشرائط
المعبر عنه في الفارسية بقولهم درست وليس مرادهم بالدلالة هي الدلالة اللفظية بل الدلالة العقلية على كونها
بما حاصل معناه انه هو ان النهي مما يستدل على كون متعلقه تام الاجزاء والشرائط لكونه علامة على ذلك
ويدل على كون مرادهم ذلك ما يذكر مستندا لهذا القول وهو امران احدهما ان مثل لا تصل ولا تصوموا قول المعصوم
يوم كذا يستلزم اطلاق الصلاة على الاركان المخصوصة الصادرة عن المخاطب والصوم على الامساك في
ذلك اليوم والاسامي موضوعة للصحيحة دون الاعم والاصل في الاطلاق الحقيقة ثانيهما ان متعلق النواهي اليوم
الشرعية لا بد وان يكون هي الامور الشرعية فالمراد بما نهي عنه [illegible] لا تصم هو الامساك على وجه المخصوص بقوله لا تصلي انها هو الاركان المخصوصة وكان المراد بما نهي عنه بقوله
لا مطلق الامساك فيرجع الى الاتيان بالمعنى الشرعي التام الاجزاء والشرائط ان لم يكن مقدورا لم يصح
النهي عنه وان كان مقدورا ثبت المطلوب وهذا القول مع ما عرفت من توجيهه مما يضعف كان
فيجاب عنه بالنقض بما لو احال اللفظ بالصحة بالمعنى المذكور فيه وهو نهي الحائض عن الصلاة في مثل اولا
قوله دعي الصلاة ايام اقرائك وامثاله اذ لا مجال للالتزام باستجماع مثل ذلك للاجزاء و
الشرائط ضرورة انتفاء الشرط الذي هو الطهارة وثانيا بالحل وبيان ذلك اما بالنسبة الى
العبادات فهو انا بعد ما قلنا بكون اساميها موضوعة للصحيحة دون الاعم كما عرفت تفصيل القول في
محله وجدنا ضرورة ان النهي في قوله دعي الصلاة ايام اقرائك وامثاله مما يثبت للعبادة
المنهي عنها شرط الانعقاد ونحوه يستوفى لنا ما يمنع عن الالتزام بان الصلاة مثلا في الحديث المذكور قد

استعملت

استعملت في معناه الحقيقي الذي هو الصلاة الصحيحة لكن على زعم المخاطبين واثبت لنا الشارع بعد ذلك
نظرا الى الواقع وهذه طريقة معروفة في العرف تنبيها لها كاشفا الغطاء وسمي اللفظ المستعمل في المعنى
الحقيقي على زعم الناس بالحقيقة الزعمية وقد تقدم حقيقة القول فيه في محله واما بالنسبة الى المعاملات
فهو انا نقول اولا انها لم توضع للصحيحة بل الاعم كما هو المشهور المنصور وثانيا ان النهي فيها لا يدل على الفساد والصحة
انا نقول بعد ما تسلم ما ذكرنا في العبادات من البناء على الحقيقة الزعمية تنبيهان الاول انه لا ريب في جواز تحريم
المعاملة على احد المتعاقدين لا يستلزم تحريمها على الاخر كما يشهد بذلك ملاحظة المبايعة وقت النداء
اذا كان احد المتعاقدين ممن يجب عليه الجمعة والاخر ممن لا يجب عليه كالمرأة مثلا فان المعاملة محرمة
على الاول دون الثاني اذا لم يلزم التحريم من المعاونة على الاثم بعلمه بالحكم والموضوع وعلى تقدير
لزومه في الصورة المذكورة فالكلام انما هو في التحريم بحسب الاصل لا التحريم العارض بسبب ايتر
الى احدهما من الاخر وكذا لا ريب في ان لزوم المعاملة من طرف لا يستلزم لزومها من الاخر كما ترشد
اليه ملاحظة حال الرهن فانه لازم من طرف الراهن جائز من طرف المرتهن انما الكلام في ان فساد المعاملة
من طرف هل يستلزم فسادها من الاخر ام لا فذهب بعضهم الى الاول وهو الذي افاده كلام الشهيد الثاني
ره في الروضة انما هو الثاني وهو الذي في نحو كلام له في بيع ما يملك وما لا يملك ولا بعد في بطلانه من
طرف احدهما دون الاخر انتهى والتحقيق ان القائل بالاستلزام ان اراد انه لا يمكن انتقال المبيع
مثلا الى المشتري مع عدم انتقال الثمن الى البائع او بالعكس فهو مما لا غبار عليه لان المعاملة انما
يقوم بالطرفين فايجاب البيع مثلا ليس مؤداه هو النقل بل معناه المبادلة فيقصد البائع بقوله
بعتك الشيء الفلاني بكذا مؤدى قولنا اعطيتك الشيء الفلاني بدلا بكذا ولا يعقل وقوع جزء
معنى الايجاب صحيحا مع عدم وقوع الجزء الاخر وان اراد ان انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع
جميعا مما لا يمكن ان يتحقق في حق احدهما دون الاخر فيكون احدهما مكلفا بانتقالها الى صاحبه
وانتقالها الى صاحبه السر دون الاخر فيكون مكلفا بان يجري على ماله احكام الملك دون مال صاحبه
فهو مما يتجه عليه المنع كما يشهد بذلك النظر في حال المعاملات التي اختلف فيها آراء الفقهاء فاذا
تبايع رجلان احدهما ممن يقلد فيها من يفتي بصحة العقد بغير العربية والاخر ممن يقلد فيها من يفتي ببطلان ذلك
صحيح بالنسبة الى الثاني فالعقد الواقع بينهما بالفارسية فاسد بالنسبة الى الاول وصحيح بالنسبة الى الثاني وعلى هذا القياس والصحة و
الفساد المذكوران حكمان واقعيان على مذهب المصوبة ظاهريان امضاهما الشارع عند المخطئة
وان كان احدهما مخالفا للواقع والفروع الشاهدة بما ذكرناه غير عزيزة يعثر عليها من تصفح كلمات
الفقهاء رحمهم الله الثاني ان النهي اذا تعلق بامر مغاير للعبادة والمعاملة ولكن لا مطلقا بل مقيدا بكونه فيها
سواء كان ذلك المغاير جزءا كما لو قال لا تقرأ العزيمة في الصلاة او غيره متحدا معه في المقيد في
الوجود الخارجي كما لو قال لا تغصب في الصلاة ام لا كما لو قال لا تنظر الى الاجنبية في الصلاة فهل تقتضي

النهي على الوجه المذكور فسـاد المعاملة المقيد بها فرجلة والكلام في المقام انما هو مع قطع النظر عن عدم
جواز اجتماع الامر والنهي وكذا مع قطع النظر عن اقتضاء فساد الجزء فساد الكل بل الكلام انما هو في اقتضاء
اقتضاء اللفظ وافاد نه فلا يرد ان المثال الثاني يبتني على مسئلة اجتماع الامر والنهي والاول متفرع
على ان فساد الجزء يقتضي فساد الكل وتظهر الثمرة بين استناد الفساد الى اللفظ وبين استناده الى الامرين
المذكورين في صورة النسيان او اذا اللفظ فساد ما قيد به من العبادات لاختص بصورة العلم وان
بني الفساد على عدم جواز اجتماع الامر والنهي اختص الفساد بصورة العلم لعدم توجه النهي التكليفي الى
الناسي ومثله الحال في صورة كون المنهي عنه هو الجزء اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما كشف لفظه
ذكرا لوضع اللغوي وان كان لا يقتضي الفساد فيما ذكرنا من محل البحث لكون النهي حقيقة في التحريم
والاتيان بنحو فساد ما قيد به المنهي عنه الا ان اهل العرف يفهمون من التقييد المذكور فساد القيد والكيان
اللازم توجه النهي الى المنهي عنه على وجه الاطلاق بان يقول لا تقرء العزيمة مثلا من دون تقييد بكون قرائتها
في الصلوة وكذا الحال في غيره من الامثلة المذكورة ولكن جماعة من اساطين الفقهاء ربما لم يفهموا من
النواهي المذكورة الفساد ولذلك حكم الشهيد الثاني ره بعدم التكفير في الصلوة وصححها لو فعل فيها وكذلك
حكم جماعة بصحة الصلوة لو قرء العزيمة نسيانا وليس ذلك الا لكون اللفظ عندهم لا يقتضي الفساد لعدم
ملاحظة طريقتهم الاستنباطية ومع ذلك لاحظ عن اصل الحقيقة التي مقتضاها مجرد التحريم واما التمسك بالتقييد فيفهم
ان مثل ذلك لا يدل على التقييد بالوصف في مثل قولنا اكرم العالم مع ان كثيرا منهم انكروا اعتبار مفهوم الوصف فامثال
هذه التقييدات لا تزيد على مجرد الاشعار الذي لا يقاوم اصل الحقيقة اصل لا ريب في ان الاتيان بالمأمور به
بمستجمعا لجميع الاجزاء والشرائط على وجه الذي توجه اليه الامر باعتبارها وكيفية التي تتعلق به طلب الطالب
واحد ولكنه هل يقتضي الاتيان على الوجه المذكور الاجزاء ام لا وهذا الوجه من تعبير العنوان صدر
عن بعض المتأخرين حيث اسند اقتضاء الاجزاء الى الاتيان بالمأمور به ونظره في ذلك الى ان الاتيان
مقدمة للاجزاء فاسناد الاقتضاء اليه اولى من اسناده الى المقدمة السابقة التي هي الامر والمعروف بين القوم
من اول الايام الخالية الى اليوم اسناد الاقتضاء الى الامر فيعبرون بقولهم ان الامر هل يقتضي
الاجزاء ام لا وهذا هو الاولى لوجهين احدهما ان اقتضاء الاتيان للاجزاء ليس بنفسه بل مستفاد
من الامر ولولاه لم يكن له قوة الاقتضاء فالامر هو الذي كساه حلة الاقتضاء والاسناد الى المقتضي
بالاصالة اولى ثانيهما ان موضوع المسائل لا بد وان يكون من جملة اجزاء موضوع الفن او جزئياته و
الاتيان ليس من جملة اجزاء الادلة التي هي موضوع هذا الفن ولا جزئياتها بخلاف الامر وكيف كان
فتوضيح المقصود يستدعي تقديم امور الاول الاجزاء في اللغة على ما نص عليه اهلها بمعنى الكفاية ويقال
في عرف الاصوليين على معنيين احدهما اسقاط التعبد ويراد به حصول الامتثال فيهما عبارتان عن
معنى ويرد بما يقال ان حصول الامتثال اعم من اسقاط التعبد لان الاول يتحقق بالنسبة الى التعبديات

الوصليات

الوصليات بخلاف الثاني فيختص بالتعبديات ولا يخفى ما فيه لان الامتثال ليس الا عبارة عن الاتيان
بالمأمور به على انه مأمور به فلا يبقى الماتي به على هذا الوجه توصليا بل يكون تعبديا وثانيهما
اسقاط القضاء والمراد بالقضاء مطلق التدارك وانما فسرناه به ليشمل الاداء لان الاجزاء
لا يختص بالموقتات والقضاء لا يتحقق الا فيها فلا بد وان يكون المراد مطلق التدارك حتى
يشمل جميع موارد الاجزاء والمراد باسقاط القضاء اسقاطه شانا فلا يرد النقض بصحة صلوة العبد
من حيث انها لا قضاء لها في الشرع حتى تسقط والاجزاء بهذا المعنى اخص مطلقا من الاجزاء بالمعنى الاول
وذلك لان تعريفه هذا ناظر الى الواقع بان يكون المأمور به امرا واقعيا فيسقط الاتيان به ثانيا
او يكون امرا ظاهريا اسقط المأمور به الواقعي وتعريفه الاول ناظر الى مقام الفعلية بان يكون الاتيان
به موافقا للامر المتوجه الى المكلف بالفعل سواء كان ظاهريا او واقعيا فيقاس الامتثال بالنسبة الى نحو
الامر الذي انقاد له المكلف ويشهد لذلك انهم اتفقوا على اقتضاء الامر للاجزاء بمعنى اسقاط التعبد
واختلفوا في اقتضائه للاجزاء بمعنى اسقاط القضاء وعلى ما عرفت فيكون كل مسقط للقضاء مسقطا
للتعبد مقتضيا لحصول الامتثال بخلاف العكس لان الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري الغير المسقط
عن المأمور به بحسب الواقع مقتضى لتحقق الامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري المتعلق به مع انه ليس
مسقطا للقضاء بالنسبة الى المأمور به بحسب الواقع والتحقيق ان النسبة بين التعريفين هي العموم
من وجه لان الواجبات التوصلية مما يتحقق فيها البدل ايضا كالقاء الميت في البحر عند تعذر الدفن فانه
بدل منه فاذا القاه في البحر ثم حصل التمكن من اخراجه ودفنه كان ذلك مسقطا للقضاء الذي
هو الدفن في الارض بناء على اقتضاء الامر للاجزاء ولا يصدق عليه الامتثال الا اذا طرء بنية القربة و
كذلك اذا قلد مجتهدا ابتصيني اهل الخبرة ثم تبين من هو اعلم منه فانه لا يقتضي للاجزاء فلا يلزم
اعادة ما فعله ولا ريب ان الاوامر التوصلية ايضا داخلة في عنوان مشاجرة القوم فكان اسقاط
القضاء اعم من هذه الجهة ويصدق الامتثال بالنسبة الى الظاهري الغير المسقط للاتيان بالمأمور به
الواقعي دون اسقاط القضاء ويجتمعان في مسقط الواقعي من الامر الظاهري التعبدي وربما قيل ان
النسبة بين المعنيين هي العموم من وجه نظرا الى ان من القضاء ما يسقط القضاء مع عدم تحقق الامتثال
كما سلف في العبادات فيكون كل منهما اعم من وجه ولا يخفى ما فيه لان فاسدة العبادات مما لا قضاء له
في الشرع اصلا فكيف يصح اسناد اسقاط القضاء اليها والاسقاط فرع الثبوت ثم ان الفاضل القمي ره
ذكر بناء على كون المراد بالقضاء معناه المصطلح ان كلا من تعريفي الاجزاء باسقاط التعبد وتعريفه باسقاط
القضاء موهم لخلاف المقصود وذلك لان التعريف الاول يوهم ان المراد به اسقاط الاتيان به ثانيا وليس
المراد به ذلك لان المراد به ما يرادف الامتثال الذي هو موافقة الامر كما يشهد به اتفاقهم على اقتضاء
الامر للاجزاء بهذا المعنى مع اختلافهم فيه بالمعنى الثاني هذا على التعريف الاول واما على التعريف الثاني

الاول

الامر

الفعل ... [illegible]

وشرعا الثاني في بيان ان المسئلة فقهية او اصولية ربما يتوهم في بادي النظر انها فقهية نظرا الى انها كانت
لفظية كان البحث عنها راجعا الى احوال الامر الذي هو من قبيل الادلة التي هي موضوع علم الاصول
ولكنها لما كانت عقلية رجع البحث الى ان الفعل المأمور به هل يترتب عليه الاجزاء ام لا ومن البين
ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وان موضوع علم الفقه انما هو افعال المكلفين وموضوع
علم الاصول هو الادلة فيكون موضوع المسئلة من جزئيات موضوع علم الفقه دون الاصول ولكن
الذي يقتضيه التحقيق ويرشد اليه النظر الدقيق انما هو كون المسئلة اصولية لا فقهية لرجوع البحث الى
ان الامر الصادر من المولى هل يلزم مدلوله ومعناه الاجزاء بحكم العقل ام لا ومعلوم ان البحث عن
الفاظ خطاب الشارع باعتبار ما يلزمها من المعنى على اي وجه كان بحث عن احوال الادلة ومن
البين ان البحث عن احوال الادلة بحث عن المسئلة الاصولية وزعم بعض مشايخنا ان الوجه في كون المسئلة
اصولية على تقدير كون المسئلة عقلية انما هو رجوع البحث الى انشاء الشارع من حيث انه هل وقع على وجه
يلزمه الاجزاء ام لا وتوضيح ذلك ان محصل مناط البحث كون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء عن المأمور به
الواقعي فمرجع البحث الى ان الشارع حيث علق الانشاء بالمأمور به الظاهري هل علقه به على ان يكون مجزيا
عن الواقعي ام لا والظاهر ان البحث من هذه الجهة يرجع الى احوال الادلة ولذلك قلنا ان اسناد الاقتضاء
الاجزاء الى الامر اولى من اسناده الى الاتيان وانت خبير بما فيه لاختصاص البحث على ما ذكره بكون الامر الظاهري
مقتضيا للاجزاء مع ان الحق عموم البحث للامرين ان لم نقل بالاختصاص بالنزاع القدماء بالامر الواقعي الاختياري
فلا وجه لما ذكره من التوجيه والتخصيص فافهم الثالث قد تداول في السنة الاواخر ان الامر اقساما ما بعضها
احدها الامر الواقعي الاختياري وهو ما توجه الى المكلف في حال الاختيار مراما به امرا غير مقيد بشيء من
العلم والجهل كالوضوء بالنسبة الى من تمكن منه وبذلك يظهر وجه التقييد بكل من الوصفين ثانيها الامر
الواقعي الاضطراري وهو ما توجه الى المكلف من قبل الشارع عند تلبسه بعذر مانع عن الاتيان بما
هو وظيفة المختار مراما به امرا غير مقيد بشيء من العلم والجهل كالتيمم لمن تعذر عليه استعمال الماء والصلوة
متكتفا مثلا في مورده لتقية ثالثها الامر الظاهري الشرعي وهو ما توجه من قبل الشارع الى
المكلف مأخوذا في موضوعه الجهل كالامر بعدم نقض اليقين بالشك واصل البرائة وغيرهما من الاصول التي
امر بها الشارع رابعها الامر الظاهري العقلي وهو ما توجه الى المكلف من قبل العقل حيث اعتقد
غير ما امر به الشارع مأمورا به من قبله فان العقل يكون ملزما له الى الامتثال بما اعتقده مطلوبا للامر او
الى الامتثال به هذا ولكن هيهنا قسم خامس وجدناه في الشرع وهو الامر بالاتيان بموقت قبل
حلول وقته في حق من يخاف من فوات المأمور به في وقته كاستحباب تقديم غسل الجمعة في يوم الخميس
لمن يخاف عدم التمكن منه يوم الجمعة وكاستحباب تقديم صلوة الليل بالاتيان بها في اول الليل
لمن يخاف من عدم الانتباه في وقتها وهذا القسم لا يناسب ادراجه في شيء من الاقسام المذكورة عدا

الواقعي

الاولى

الواقعي الاضطراري لكنه مخالف له في الحكم لان البدل الواقعي الاضطراري لا بد وان يسقط الاتيان
بالمبدل كالتيمم بدلا عن الطهارة المائية وما نحن فيه بحسب القدماء بين جماعة المتأخرين لذهاب
الاكثر الى الاتيان به في وقته ثانيا في صورة التمكن وعلى هذا فلا بد اما من الالتزام بدخوله في
الامر الواقعي الاضطراري موضوعا او القول بانقسام الواقعي الاضطراري بحسب الحكم الى
قسمين مقتضي للاجزاء وغيره او الالتزام بكونه قسما خامسا لم يتعرضوا له وحيث كان على ما
عرفت من التوالي كان اللازم افراد البحث عنه بخصوصه والتعرض له من حيث اقتضاء الاجزاء
وعدمه في مقام يليق به على ما سنشير اليه انشاء الله تعالى الرابع في تحرير محل النزاع والكلام فيه من جهات
الاولى قد عرفت ان الاوامر ربما تكون ذا جهة واحدة كالامر الواقعي الاختياري ومنها ما هو ذو جهتين
جهة بدل وجهة مبدل مما عدا الواقعي الاختياري فمحل النزاع في الامر الواقعي بالنسبة الى المطلوب به
وفي الامر البدلي مطلقا بالنسبة الى البدل المطلوب والنزاع مختص بالبدل بالنسبة الى المبدل فنقول
الامر الواقعي للاجزاء مسلم وكذا اقتضاء الامر البدلي بالنسبة الى البدل او الكلام واقع في المقامين
فمعنى الواقعي بالنسبة الى المطلوب به ومعنى البدلي بالنسبة الى البدل وبالنسبة الى المبدل احتمالات اذ اضطرب
كلمات القوم في الاداء الى شيء منهما فاستدلال المثبتين بلزوم تحصيل الحاصل لولا اقتضاء الامر للاجزاء
يعطي الاحتمال الاول في محل النزاع واستدلال النافين بانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على
من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساده يعطي ان النزاع هو الاحتمال الثاني ودون تحصيل الحق في الاول
لتحرير محل النزاع فاعلم ان النزاع الواقع بين المتقدمين مختص بالاحتمال الاول واما النزاع في كفاية
البدل عن المبدل واقتضاء الامر للاجزاء بذلك المعنى فهو نزاع اخر حدث بين المتأخرين ولكن الظاهر من عنوان
النزاع تعميم القسمين والمتعين هو الاحتمال الثالث ومما يعضد هذا ويدفع ما افاده ان استدلال
النافين بعدم اجزاء الصلوة بظن الطهارة مع انكشاف خلافه عن الصلوة الواقعية التي هي المبدل
مما صدر عن المتقدمين حكاه ابن الحاجب وغيره والعجب من الفاضل القمي ره انه بعد ما ذكر ان الامر
قد يكون لشيء واحد في نفس الامر وقد يكون لشيء اولا مع الامكان ولبدله ثانيا مع عدمه كالتيمم
بدل الماء اشار الى ان النزاع انما هو في كل امر من حيث اقتضائه الاجزاء بالنسبة الى المطلوب به فنفى
الواقعي بالنسبة الى المأمور به الواقعي وفي البدلي بالنسبة الى البدل ونفى جريان النزاع في اقتضاء الامر
البدلي الاجزاء بالنسبة الى المبدل منه فلا يسقط الاعادة وان كان الخلاف بالنسبة الى مطلق الامر اعم
من البدلي والمبدل فلا ناظر له في الملازمة على سقوط القضاء بمعنى سقوطه حتما بالنسبة الى المبدل ثم ذكر ان
النزاع في المسئلة لفظي فان القائل بالاجزاء انما يقول بالنسبة الى ما تحته من الاوامر بالنسبة الى الطالب
الذي وقع المأمور به طلبها والنافي انما ينفي الاجزاء بمعنى اسقاط القضاء الذي هو اسقاط المبدل عنه
ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان نفي القول بعدم كفاية البدل عن المبدل لا محالة وان نسبه الى جميع

الحال

منها

فلان الاجزاء ح يكون عبارة عن عدم اسقاط القضاء وسواء اسقط الاعادة ام لا وهو فاسد اذ ليس في الشرع ما يسقط الاعادة ولا يسقط القضاء بل الامر بالعكس فكل مسقط للاعادة مسقط للقضاء وليس كل مسقط للقضاء مسقطا للاعادة الا ترى ان ناسي القصر اذا صلى تماما كانت صلوته مسقطة للقضاء دون الاعادة وشارك الحال فيمن صلى ناسيا نجاسة ثوبه واورد عليه بعض مشايخنا اولا بان لا دلالة على اسقاط القضاء على اسقاط الاعادة والتعرض لها انما لا يقدح في عنوان شيء من الدلالات الثلث وليس افادة تركه الا من باب الاشعار الغير المعتنى به ومثل ذلك من الاخلال لا يقدح في صحة الكلام وثانيا بان ما ذكره من ان كل مسقط للاعادة مسقط للقضاء ولا ينعكس كليا مما يوجب البينة المنع الواضح بل كل مسقط للاعادة مسقط للقضاء وبالعكس وما ذكره من مثال ناسي القصر وناسي النجاسة على ثوبه ليس على ما ذكره لان المكلف في كل من الصورتين ان تذكر في اثناء الوقت كانت صلوته غير مسقطة لشيء من القضاء والاعادة وان تذكر في خارج الوقت كانت صلوته مسقطة للامرين عدا او قول لا يخفى عليك سقوط الوجهين اما الاول فلان الاشعار الذي اعترف به يكفي في الايهام والفاضل المذكور لم يات بما زاد عليه مع انه يمكن دعوى ما زاد على ذلك من جهة ان كلمات العلماء ليست على حد كلمات اهل العرف حتى يكتفى فيها بالمسامحات العرفية الا ترى انهم يعبرون بالمطلق بالعام تارة والخاص اخرى ولازم ذلك انهم عبروا بالقضاء ولم يعبروا بالتدارك ارادوا المعنى الخاص الذي هو الاتيان في خارج الوقت فيكون مقتضى اطلاق الحكم به انه لا عبرة بغيره وهو الاتيان بالتدارك قبل خروج الوقت وهو معنى قوله سواء اسقط الاعادة ام لا ودعوى البيان بمكره عوض ظهور اللفظ في ذلك فضلا عن ما هو اسمه واما الثاني فلان ما ذكره الفاضل المذكور من ان كل ما هو مسقط للاعادة مسقط للقضاء ولا عكس كليا في محله فانه كلام موافق لكلمات الفقهاء رحمهم الله وهم لم يذكروا ذلك اقتراحا وانما هو من نتايج تاملهم الصادر منهم انه قد اخذ في موضوع الاعادة كون الاتيان الثاني في الوقت فاذا ذكر فوات المامور به في خارجه و~~في خارجه~~ ترتب عليه حكم القضاء او علم ووان نشت قلت تذكر فواته في الوقت موضوع للاعادة وتذكر فواته في خارج الوقت موضوع للقضاء ومن الان ان كل ما هو مسقط للاعادة مسقط للقضاء نظرا في الاعادة الى تحقق موضوعه وفي القضاء الى تحقق موضوعه فكان ان كان مسقطا للاعادة مع التذكر في الوقت وللقضاء مع التذكر في خارج الوقت فقد تنسب كل حكم الى الجزء الذي يخصه من الزمان ومن هنا يظهر ان ما ذكره المورد ليس في محله لان تعليله بانه ان ذكر في خارج الوقت كانت صلوته مسقطة للامرين غير صحيح لان عدم الاعادة ح مستند الى فوات الجزء الذي هو قابل لها قابلية الامر قبل وصف فاسدة صلوة باسقاط القضاء وذلك لعدم المقتضي فيها وكذا تعليله بانه اذا ذكر في اثناء الوقت كانت صلوته غير مسقطة لشيء من القضاء والاعادة ضرورة ان عدم سقوط القضاء ليس من احكام التذكر في الوقت وانما هو من احكام التذكر في خارج الوقت ويشهد بما ذكرنا انه ذكر ناسي القصر انه لم يات بالمامور به في اثناء الوقت وبعضي حلال

الاتيان

الاتيان بالصلوة حتى نسي فخرج الوقت وبقي على نسيانه الى اخر عمره لم يكن مامورا بالقضاء قطعا فكون صلوته مسقطة للقضاء باعتبار انه لا يجب تكليف الناسي في حال النسيان فيدل ذلك على ان مناط القضاء انما هو التذكر في خارج الوقت فكيف يصح اثبات حكم شيء لغيره بان يقال انه ان ذكر في الوقت لم تكن صلوته مسقطة للاعادة والقضاء ثم انه قد علم مما ذكرناه ان عد الكلمات انما تجري بناء على كون القضاء بمعنى الاتيان في خارج الوقت بل انما تجري بناء على اعتبار ترتب القضاء على وجه التفصيل واما بناء على كون المراد بالقضاء هو مطلق التدارك وكون المراد بترتب القضاء الذي هو الاتيان في خارج الوقت على وجه الشانية حتى يكون اسقاط القضاء عبارة اخرى عن الصحة فلا مجال للكلمات المذكورة وقد نبه الفاضل القمي على ما ذكرناه في هذا المبحث وفي المقدمة الرابعة من مبحث اقتضاء النهي للفساد فتدبر ثم انك قد عرفت ان معنى الاجزاء لغة هو الكفاية فهل نقل في الاصطلاح الى المعنيين الجاريين على السنتهم واستعمل فيه مجازا او اطلاقه عليهما من باب اطلاق الكلي على الفرد ربما يقال بالنقل ويدفعه ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد ودعوى تبادر الخصوص ممنوعة وقد يفصل بين المعنيين فيقال انه صدق معنى الكفاية على اسقاط القضاء جلي واما صدقه على حصول الامتثال فهو مما يحتاج الى الاعتبار فلا ح فلا بد من الالتزام بشيء من المجاز والنقل بالنسبة اليه ولكن الوجه انه يصح صدقه عليه ايضا بالنسبة الى مقاصد فيصدق على الامتثال انه كفاية بالقياس الى حالة الذي هو موافقة الامر الثاني في تحقيق حال المسئلة هل هي لفظية ام عقلية فقهية ام اصولية فها هنا جهات الاولى في تحقيق كونها لفظية ام عقلية فنقول ذهب بعض الى كونها لفظية استنادا الى ذكرها في مباحث الالفاظ والتحقيق انها عقلية بمعنى ان الاجزاء لازم لمعنى الامر بحكم العقل وليس ذلك من مدلول لفظ الامر لانحصار اقسام الدلالة في الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فهو موقوف على ان يحدث الواضع الربط بين اللفظ والمعنى بحيث لو جرد اللفظ من الدلالة على ذلك اللازم صار مجازا كدلالة صيغة افعل على الوجوب ودلالة الالفاظ المفيدة للمفاهيم عليها وهذا هو الالتزام اللفظي الذي قد يفارق بين الاصوليين اطلاق لفظ الالتزام عليه بقول مطلق وظاهر انه ذلك مما لا يتحقق فيما في المقام لان الواضع لم يحدث الربط بين لفظ الامر والاجزاء بل الاجزاء لازم لمعنى الامر بحكم العقل كما يشهد به انك اذا لاحظت حال معنى الامر الثابت باللب فان الاجزاء لازم له بحكم العقل ولا مجال لحكم الواضع هناك واياك ان تتوهم من تسمية بعض الاشارات القول بكون اقتضاء الامر للاجزاء لفظيا الى الاكثر حلافا للسيد المرتضى رحمه الله فانه قال بالاقتضاء شرعا ان مقصود الاكثر هو الالتزام اللفظي حتى يكون منافيا لما ذكرناه لان مرادهم هو ان اللفظ بحسب اللغة موضوع لمعنى يلزمه الاجزاء ونظير ذلك ما قدمناه في مقدمات المسئلة السابقة من توجيه كلام من قال باقتضاء النهي للفساد لغة واشار اليه صاحب الفصول بما ذكره من ان النهي يقتضي الفساد عقلا ويلزمه لغة

ثم الثاني لزوم عدم اسقاط القضاء ~~فيكون كل منهما كما وفاطقا~~ القائلين بالاجزاء هو عدم لزوم اسقاط القضاء للامر ومراد النافي ان ذلك ليس بلازم فربما يتفق الاقتضاء وربما يتفق عدمه فيكون الامر بعكس الثاني بمعنى ان مراد النافي هو كون الامر مقتضيا لعدم الاجزاء ومراد المثبتين انه قد يكون الامر مقتضيا للاجزاء وليس لازمه عدم الاجزاء لا انه كلمات القوم بتبيين شيء منها فكلام عبد الجبار يحتمل الوجهين فهو مجمل لاحتمال ان يكون قوله ويلزم القضاء مع ذلك من تتمة الحكاية بالقول فيفيد الاحتمال الاول وهو لزوم عدم الاجزاء وان يكون عطفا على مدخول ان فيكون التقدير لا يمتنع ان يلزم القضاء فينطبق على الاحتمال الثاني وهو ان يكون مراد النافي عدم لزوم الاجزاء وادلتهم مختلفة في المؤدى فمنها ما يفيد الوجه الثاني وهو كون مقالة المثبتين ناطقة باللزوم والاقتضاء ومراد النافين نفي ذلك اللزوم وهو احتجاج النافي بان الامر لو كان مقتضيا للاجزاء لزم عدم ثبوت القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم تبين خلافه وهو باطل وذلك لان مقصد المثبتين لو لم يكن هو لزوم الاجزاء واقتضاء الامر له لم يكن ذلك نقضا عليهم ان ثبوت القضاء في المورد الخاص الذي هو عدم اجزاء صلوة من صلى بظن الطهارة لا يفيد لزوم عدم الاجزاء للامر وانما يفيد مجرد تحقق الاتفاق في المورد الخاص ويوافق الاحتجاج المذكور في الجزء الاول من مؤداه احتجاج المثبتين بتحصيل الحاصل لولا اقتضاء الامر للاجزاء وذلك لان تحصيل الحاصل محذور عقلي لا يستثنى شيء من افراده بالجواز فلا بد وان يكون الامر بحيث لا يلزمه في شيء من الاحوال فلو لم يكن يحكم باقتضاء الامر للاجزاء لزم ان يتفق تحصيل الحاصل في بعض الاحوال وهو باطل ولكنه بعد ذلك لا يفيد في بيان ان مراد النافي هو مجرد نفي اللزوم هو الحكم بلزوم عدم الاجزاء للامر فتدبر ومنها ما يفيد الوجه الثالث وهو كون مقالة النافين ناطقة باقتضاء الامر لعدم الاجزاء وكون مقالة المثبتين بانه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار خلاف التحقيق ووجه الافادة ان كون الامر للتكرار انما يلزم اذا كان مراد النافي كون الامر مقتضيا لعدم الاجزاء ومعلوم ان الامر عند القائل بانه ليس للتكرار قد يكون للتكرار فهو يكون لزوم التكرار له لا انه يدعى النافي بينه وبين التكرار عنا ولكن الظاهر ان مقصد المثبتين هو الحكم باقتضاء الامر للاجزاء ولزومه له ومراد النافي هو نفي الحكم بالاقتضاء وهو اوسط الاحتمالات لان ظاهر عنوانهم ذلك لانهم قالوا ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا فعبروا بالاقتضاء في طرف الاثبات وعدمه الذي هو عبارة عن مجرد انتفاء الاقتضاء في طرف النفي ومما يؤيد ما ذكرنا ان النظم الطبيعي في النزاع يقتضي ان يقع بحيث يدعي المثبت امرا وينكره النافي لا ان يدعي اثبات العدم الا ترى ان النافي يقول ان الامر يصح له ان يامر بقضاء الماتي به بان يقول ان نفس الامر الاول يصح ان يفيد ارادة القضاء الظاهر ان مدعاه ما يعم القسمين وليس

مخصصا

مخصصا بخصوص الامر الاول لوجهين احدهما ان ظاهر عنوانهم ذلك حيث لم يقيدوا بكون الاتيان بذلك الامر بعينه وكلام النافي نص في ذلك الاطلاق ويؤيده ما حكي عن التفتازاني من ان زعم من كلام النافي ما ذكرناه وثانيهما ان المسئلة عقلية ومن تدارك الماتي به في نظر العقل لم يكن فرق بين كون المقتضي للتدارك هو نفس الامر الاول وغيره وان لم يصح لم يكن فرقا بينهما ايضا ولعجب من الفاضل القمي ره حيث انه بما حصر محل النزاع في هذه المسئلة بحمله على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا وظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا في الجملة لا انه لابد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون سرا امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيخرج النزاع في تسميته ذلك قضاء وعدمه ايضا فسقط هذا التحرير ويجري في الاستدلال على التحرير الاول وتنزيلها الاولة على ما يطابقه انتهى فافاد في اول الوجهين تحرير النزاع على الوجه الثالث من الاحتمالات الثلثة السابقة في الجهة الثالثة وهو كون النافي حاكما باقتضاء الامر لعدم الاجزاء في الجملة بمعنى انه ليس على حد القول بان الامر للتكرار بما امكن وكون المثبت ليس حاكما باقتضاء لعدم لمراده عدم اقتضاء العدم الذي يحصل بالسكوت ووجه ذلك انه عبر عن مراد المثبت بانه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا ومعناه انه لا يقتضي عدم الاجزاء فهو ساكت وعبر عن مراد النافي باقتضاء الامر فعله ثانيا في الجملة ومعناه اقتضاء عدم الاجزاء فهو حاكم وناطق باقتضائه عدم الاجزاء الا انه في الجملة وافاد في ثانيهما احتمال ان محل النزاع هو صدور امر ثان مقتض للقضاء ونفاه وحكم بصيرورة النزاع ح لفظيا ومنع من كون ذلك مراد القوم واسقط وح فيتجه عليه اولا ان جعل محل النزاع هو الاحتمال الثالث من الاحتمالات المذكورة مما لا وجه له لما عرفت في الجهة الثالثة وثانيا ان جعل كلام النافي ناطقا باقتضاء عدم الاجزاء مما يتوقف على كون الربط من قبل الواضع لحكم العقل بالاجزاء فلا يتاتى منه الحكم بحال اكماحكم بروانى له اثبات ذلك مع كون المنكر ايضا لابد غيره وثالثا انه لا يخلو اما ان يقال بان اقتضاء الامر لعدم الاجزاء مستند الى اللفظ بوضع الواضع او الى حكم العقل واياما كان فلا بد وان يكون على وجه الكلية ولا وجه لكونه في الجملة ورابعا انك قد عرفت ان ~~الامر~~ نفي كونه بالامر الثاني واسقاط هذا التحرير كونه عين مقصد القوم مما يستعقب المؤاخذة واللوم وما ذكره من انه يجعل النزاع في تسمية ما طلب بامر ثان قضاء انما يتم لو توجه النزاع الى المسائل العنوانية التداركية كما يعطيه التعبير عن الماتي به ثانيا قضاء وقد عبر هو ايضا بذلك فلا تم ذلك فعند فرض كون الثاني تداركا للاول لا يبقى فرق بين كونه تفيده خصوص الامر الاول او كونه تفيده الامر الثاني انما هو لا يختص النزاع بالامر الوجوبي بل يجري في الامر الندبي ايضا بحسب حيثيته كما ان التدارك في الواجب لا ينحصر في التدارك الوجوبي بل يجري النزاع

الحال فالمنظر الى مذهب القائلين بالتوسعة في مسئلة التيمم هل نجد انهم حكموا باعادة الصلوة
بعد التمكن من الطهارة المائية نكشف بهم نفي القول باسقاط البدل المبدل منه اذ كما عرفت نفي القول
باسقاط المبدل منه في الامر الواقعي الاضطراري كما يشهد به تشقيقهم مسئلة التيمم ولو كان يدعى
ذلك بالنسبة الى الامر الظاهري الشرعي لكان له وجه في الجملة بالنسبة الى ما ذكره وان كان القائل
بالاجزاء هناك ايضا موجودا وثانيا انه هو ممن يقول بالاجزاء بالنسبة الى المبدل منه فكيف يستبعد
القول به وثالثا ان نسبة النزاع اللفظي الى العلماء بعيد لبعده منهم هذا وبحق وان انكرها على
حصل النزاع في اسقاط الشرعي للمبدل منه المتأخرون لكن الانصاف ان ما ذكره هو الوجه وان نزاع
المتقدمين انما كان في الامر الواقعي وفي كل امر بحسب حاله ولم النزاع في كما ترى عن المبدل منه حتى بين
المتأخرين فالنزاع بينهم وان كان ربما يتعين لا ان نزاع المتقدمين مختص بما ذكر ويشهد بذلك
انهم لم ينقلوا في المسئلة مخالفا منهم سوى ابا هاشم وعبد الجبار ولو كان كلامهم في كفاية البدل
عن المبدل منه لوافقهما فرقة ولم يختص القول بهما لان مثل ذلك نظري يليق بمن تشتت الاراء فيه
كما وقع بين المتأخرين واما استدلالهما بالصلوة بظن الطهارة فهو من الخطاء في طريق الاستدلال
وكيف كان فالذي يحتاج هو ان نميز ما هو قابل النزاع عن غيره بحسب حكم العقل على وجه الحقيقة
فنقول اما الامر الواقعي الاختياري وكل امر بحسب حاله فليس قابلا للنزاع فاللازم اتفاق الجميع على
اقتضائه الاجزاء ولا ينكره الا مكابر واما الامر الواقعي الاضطراري بالنسبة الى المبدل منه فهو صالح
للنزاع فيه من جهة اسقاطه له وسيجيء ان شاء الله تعالى ان الحق هو القول بالاجزاء على ذلك التقرير واما
الامر الظاهري الشرعي فهو ايضا صالح للنزاع من جهة اسقاط المبدل منه وهو المامور به واقعا اذا كان
مخالفا فيه بعدم الاجزاء كما ستعرف في تفصيل القول ان شاء الله تعالى اما الامر الظاهري العقلي فليس
بقابل للنزاع فيه من حيث الاجزاء بل اللازم اتفاق الكل على عدم اسقاطه المامور به واقعا لان
ذلك اعتقاد للامر مخالف للواقع فليس هناك امر واما الامر بالتقديم عند خوف فوات المامور به في
وقته فهو صالح للنزاع فيه من حيث الاجزاء عن المامور به اصلا فلو قدم صلوة الليل خوفا من عدم
الانتباه في وقته لكن اتفق انه انتبه في وقتها وتمكن من الاتيان بها فهل يجزي ما اتى به اولا عن الاتيان
به ثانيا ام لا وسيجيء تحقيق الحق ان شاء الله تعالى الثانية هل يراد بالقضاء الذي تقرر ان الاجزاء عبارة
عن اسقاطه مجرد المماثل لا بعنوان التدارك حتى يكون مرادهم باقتضاء الاجزاء اقتضاء اسقاط الامر
مماثل للمامور به لا بعنوان التدارك او يراد به التدارك وهو متصور على قسمين احدهما ان يكون الثاني
مثل الاول من دون زيادة ونقيصة ويكون مع ذلك تداركا للاول وثانيهما ان يشتمل الثاني
على مزية ليست في الاول من كمال او فضيلة او انتفاء نقصان عما اشتمل عليه الاول كالصلوة بالطهارة
المائية بالنسبة اليها بالطهارة الترابية او الصلوة مع العلم بالطهارة بالنسبة اليها مع الظن

الا ترى ان منهم من يقول بان المقلد اذا قلد مجتهدا ثم انكشف نفي اهلية المجتهد ... وجود من هو اعلم منه صح بالنسبة الى ... تقليده الاول نظرا الى ... الامر تقتضي الاجزاء ... ان ظاهري ... منه سلمه

بالطهارة

بالطهارة فهنا احتمالات ثلثة احدها ان يكون نزاعهم في التدارك بالمماثل من دون زيادة ونقيصة ثانيها
ان يكون في التدارك مع الاشتمال على مزية ثالثها ان يكون في المماثل لا بعنوان التدارك وقد ظهر من
كلمات القوم في الاداء والقضاء تعيين شيء منها فاستدلال المثبتين بلزوم تحصيل الحاصل لولا اقتضاؤه
الاجزاء يعطي ان المتنازع هو الاحتمال الاول لان تحصيل الحاصل لا يلزم الا اذا كان الثاني تداركا
للاول غير مشتمل على المزية مع انتفاء كل من القيدين لا يكون الثاني تحصيلا للحاصل واستدلال النافي
بان الامر لو كان مقتضيا للاجزاء كانت الصلوة بظن الطهارة مع انكشاف خلافه مسقطة للقضاء
واللازم منتف يفيد ان محل النزاع هو الاحتمال الثاني وهو التدارك بالاكمل ضرورة كون الصلوة
مع تيقن الطهارة اكمل منها بظن الطهارة المنكشف خلافه لانتفاء الشرط الموجب للنقص في المشروط فيعطي
ان حكمه بعدم الاجزاء انما هو في صورة كون المأتي به قد انكشف نقصه وان كان في حال الاتيان
قد اتى به على وجه مسقط على زعمه واستدلال الثاني بان الامر لو كان مقتضيا للاجزاء لم يكن للامر بالحج
ثانيا وجه بعد افساده وتوجه الامر اليه بالاتمام يعطي ان محل النزاع هو الاحتمال الثالث وهو الاتيان بالمماثل
لا بعنوان التدارك لان الامر بالاتيان بالثاني اما ان يكون من باب العقوبة والفرض هو الاول واما ان يكون
الامر بالاتمام عقوبة والفرض هو الثاني فعلى الاول فهو مامور به براسه ولا ارتباط له بالاول حتى يكون
تداركه وعلى الثاني فهو مما اتى به للخروج عن عهدة التكليف الثابت في الذمة وليس مما يتدارك به الاول
وهذا بخلاف الاتيان بالصلوة بالطهارة اليقينية فانها تدارك ما اتى به بالطهارة المظنونة من جهة
كونه تداركا عما هو انقص من الثاني وقد فعل بمقتضى الامر به عملا بالاستصحاب واتباعا للظن فقد فعل ما
ينادب عليه الا ان الثاني اكمل من الاول وليس مثله مسئلة الحج لكونه قد افسده هنا ولكن الوجه ان الامر بمثل
المأتي به ليس من محل النزاع في شيء فليس مراد القائلين بالاجزاء ان الامر يقتضي اسقاط المماثل لا
بعنوان التدارك لتفسيرهم الاجزاء باسقاط القضاء المفسر بطلب التدارك ومن المتأخرين من زعم
ان النزاع في المسئلة لفظي من جهة ان مراد القائل بالاجزاء هو كون الامر مسقطا للتدارك ومراد
النافي انما هو كون الامر لا يقتضي اسقاط الامر بمماثل المامور به او الامر به دون اعتبار التدارك وهو لا
يخفى ما فيه اما اولا فلان ذلك بعيد عن عنواناتهم وعباراتهم حيث عبروا بالقضاء الذي معناه التدارك
ومنها ما نقل عن عبد الجبار من التعبير في المقام فانه قال لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته
اثبت عليه واديت الواجب يلزم القضاء مع ذلك هذا كلامه فانه مع كونه نافيا عبر بلفظ القضاء
المفيد لكون الثاني تداركا للاول واما ثانيا فلان النزاع اللفظي مما لا يليق بشأن العلماء فمرادهم هو
الامر الواقعي وكل امر بحسب حاله الا انه قد وقع الخطاء لعبد الجبار في سوق الدليل بما لا يؤدي الى
المطلوب الثالثة هل مراد القائلين بالاجزاء هو لزوم اسقاط القضاء ومراد النافي لزوم عدم
اسقاط القضاء فيكون كل منهما حاكما وناطقا باقتضاء الامر شيئا من طرفي الوجود والعدم او مراد

على تقدير اعتباره على وجه الندب فالقائل بالاجزاء يقول باسقاط التدارك الندبي والقائل
بعدمه يقول ان الامر لا يسقطه فيجوز ان يطلب الآمر تدارك المأتي به ثانيا على وجه الندب او الوجوب
فجريان النزاع في القسمين لاطلاق كلمات القوم وجريان ادلتهم فيهما داخلان اما احكاما او
موضوعا فلزوم تحصيل الحاصل مثلا الذي هو من جملة ادلة المثبتين ينفي جميع ما يطلق عليه التدارك
سواء كان واجبا او مندوبا وربما يتخيل ان الامر الوجوبي على القول بالاجزاء ايضا لا يقتضي نفي
التدارك على وجه الندب لوقوعه في الشرع كما في استحباب اعادة الفريضة في حق من صلى منفردا ثم
حضر من يصلي معه جماعة وهكذا استحباب اعادة الامام صلوته عند التماس من لم يدرك تلك الصلوة
والتخيير بان مثل ذلك مما لا مساس له بالمقام لان الكلام فيما كان بعنوان التدارك وما ذكروا امثاله
ليس من ذلك القبيل لان الاتيان ثانيا من قبيل المستحب في نفسه لا لكونه تداركا للاول الخامس لا
يتفرع النزاع في هذه المسئلة على شيء من النزاع في مسئلة تبعية القضاء للاداء او كونه بفرض
جديد والنزاع في مسئلة افادة الامر للمرة او التكرار بان يختص اختيار القول بالاجزاء بمن يقول
بكون القضاء بفرض جديد واختيار القول بعدم الاجزاء بمن يقول بكون القضاء تابعا للاداء
ويختص اختيار القول بالاجزاء بمن يقول في المسئلة الثانية بان الامر للمرة او للطبيعة واختيار
القول بعدم الاجزاء بمن يقول فيها بان الامر للتكرار كما يتراءى ذلك في بادي الراي بالنسبة الى
صور المسئلتين وبيان ذلك اما بالنسبة الى المسئلة الاولى فجواز كما يصح للقائل بكون القضاء بفرض جديد
القول بالاجزاء كذلك يصح له ان يقول بعدم الاجزاء لتغاير الموردين فمورد مسئلة تبعية القضاء
هو ما لو ترك المامور به في وقته ومورد الاجزاء هو ما لو اتى بالفعل فاذا اختار كون الامر الاول
لا يفيد القضاء عند فوات المامور به فله ان يختار انه يجوز للآمر ان يامر بالتدارك في صورة الاتيان
به كما يصح للقائل بتبعية القضاء للاداء القول بعدم الاجزاء يصح له ان يقول بالاجزاء لصحة ان
يكون مؤدى الامر لزوم الاتيان بالمامور به بعد خروج وقته في صورة الفوات ومع ذلك يلزم الاجزاء
في صورة الاتيان ولا يكلف المامور بتدارك ما اتى به واما بالنسبة الى المسئلة الثانية فلان
القائل بالمرة كما يمكنه ان يقول بالاجزاء كذلك يمكنه القول بعدم الاجزاء لان مدلول الامر المفيد
للمرة على القول به ليس الا لزوم الاتيان بفرد واحد فهو ساكت عن الاتيان بالفرد الثاني فجوازه
ليس الا من باب التشريع ومن جعله دالا على حرمة الزائد على الواحد فقد سهى سهوا بينا
اذ ليس لاحد ان يدعي استفادة اختصاص الواحد بكونه مامورا به ونفي ما عداه من مثل قوله
صل مثلا وعلى هذا فلا منافاة بين افادة الامر طلب الواحد وبين صدور الامر من قبل الآمر
بتدارك ذلك المطلوب الواحد ومثله الحال على القول بكون المطلوب بالامر هي الطبيعة لان
ما يقوى به الاشكال هو ان يكون مثل القول بالمرة في حصول المامور به بالواحد وكون الزائد

لغوا

لغوا من جهة انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال والا فقد يفرق بينهما بانه في صورة الاتيان بافراد
متعددة دفعة يحصل الامتثال على القول بالطبيعة دون القول بالمرة وبان التخيير بين الاقل
والاكثر جائز اذا كان عقليا فاذا اختار الاكثر كان مصداقا للطبيعة المامور بها وكذا الاقل
وح فما اختاره جعله محصلا للطبيعة يحصل به الامتثال ولا يجوز الامر بتداركه ثانيا على القول
بالاجزاء واما على القول بعدم الاجزاء فيجوز الامر بتدارك ما جعله محصلا للمامور به ثانيا وعلى ذلك
التقدير الذي ذكرنا انه يقوى به الاشكال وهو ان يكون مثل القول بالمرة في ذات الواحد بحيث ما عداه
مسكوتا عنه فعلى القول بالاجزاء لا يصح الامر بتدارك المأتي به وعلى القول بعدم الاجزاء يصح
هناك جواز الامر بتداركه ثانيا كما لو كان المطلوب هو المرة واما القائل بافادة الامر التكرار فاختياره
عدم الاجزاء عند التامل في الجملة ابعد من اختياره القول بالاجزاء لسريان التكرار الى ما بقي
معروف تمكن تدارك المأتي به فيه مع بقاء الوقت فالمامور به هو ما يتم به التكرار ولكنه مع
ذلك يمكنه القول بكل من القولين اما القول بالاجزاء فلان التكرار يتصور على وجهين احدهما
ان يكون تقييديا بان يعتبر مجموع الافراد المكررة شيئا واحدا مامورا به وثانيهما ان يكون على طريقة
تعدد المطلوب بان يعتبر كل منها فردا مغايرا للاخر وعلى التقديرين فالاجزاء ليس الا عبارة عن الاتيان
بالمامور به على وجهه فاذا امتثل بالامر المفيد للتكرار على الوجه الذي افاده يتحقق الاجزاء واما القول
بعدم الاجزاء فلان الاوامر على ثلثة اقسام لانها اما مطلقة او موقتة والثانية اما موسعة او
مضيقة اما المضيقة فيقال فيها على تقدير عدم القول بالاجزاء بجواز الامر بالتدارك قضاء بعد
خروج وقتها واما الموسعة فيمكن القول بالتدارك في الوقت وخارجه اما الثاني ففيما لو اتى به
في اخر الوقت مثلا واما الاول ففيما لو اتى به في اول الوقت مثلا لا يقال انه مع بقاء الوقت فالمأتي
به هو ما يحصل به التكرار ومع خروجه لا يبقى وقت حتى يقع الامر بالتدارك فيه لانا نقول التكرار في
كل من الاوامر بحسبه فلا بد من اعتبار التكرار في المطلق بحسبه وفي المقيد على حسب حاله فتكرار المامور به
الموقت الموسع في وقته يتحقق بحسب سعة وقته فالامر بصلوة الظهر موسعا في وقتها المحدود بطرفين
يتكرر بايقاعها في كل يوم مرة وح فيتصور عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر بتداركها في وقتها واما
المطلقة فحيث كانت تتكرر بدوام العمر فلا اشكال لسريان الامر بالتدارك فيها ولا سيما لان القائل
بعدم الاجزاء يقول بانه يصح ان يامر الآمر بتدارك المأتي به مع امكانه ومع عدمه فالمسئلة لا يقول
به فعدم تحقق نفي الاجزاء في هذا المقام انما هو من جهة كون القائل انما يقول مع الامكان وعدم
نفي الاجزاء في صورة عدم امكان التدارك ليس خروجا عن مقتضى القول بنفي الاجزاء حتى يرد
انه لم يتصور النزاع ثم ان ما ذكرنا انما هو على مذاقنا واما على مذاق الفاضل القمي ره من تخصيص
النزاع بافادة خصوص الامر الاول الاتيان بالقضاء على القول بعدم الاجزاء وعدم اقتضائه

ذلك على القول بالاجزاء فهل يصح النزاع في هذه المسئلة من كل من ارباب الاقوال في تينك المسئلتين
فنقول ذهب بعض مشايخنا انه قد تحصل لرفع التنافي بين هذا المبحث وكل من المبحثين المذكورين
وما يرد عليه مما اورد ونحن نذكر لك تفصيل ما ذكره ذلك البعض على وجهه ثم نعقبه بما يزاوه القول
الفصل فقال الذي صرح به جماعة انه يصح لهم ذلك ووجه النزاع بالنسبة الى تبعية القضاء للاداء او
كونه بفرض جديد بانه لا منافاة بين شيء من القول بالاجزاء وعدمه وبين شيء من تبعية القضاء للاداء
وكونه بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين ولم يوضح الوجه واكتفى بنفي الخفاء ونحن نقول ان
جريان النزاع هنا من كل من ارباب القولين هناك مما لا ينبغي على الوجه الذي حرره الفاضل المذكور و
ذلك لان من يقول هناك بكون القضاء بفرض جديد يقول بان الامر بالاداء ساكت عن حال القضاء
ومن يقول هنا بعدم الاجزاء يقول ان الامر ناطق باتيان المامور به ثانيا
على وجه التدارك وعلى هذا فلا يمكن للقائل بكون القضاء بفرض جديد القول بعدم الاجزاء هنا
اذ لا يصح لاحد دعوى ان الامر ساكت عن التدارك عند فوات المامور به وناطق بلزومه عند
الاتيان به كما لا يخفى على من تامل واما بالنسبة الى مسئلة المرة والتكرار فقد ذكر هناك توجيهين احدهما
بالنسبة الى المرة والاخر بالنسبة الى التكرار اما الاول فقد تعرض به لدفع التنافي بين القول بالمرة
والقول بالاجزاء فافاد انه لا منافاة بين القول بالمرة والقول بالاجزاء وعلله بان نفي المرة للغير انما
هو للتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة علم الدليل اذ بعد حصول
الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يتعلق به ثانيا فيسقط لانه تشريع وانت خبير بما فيه اما اولا فلان
عمدة الاشكال في التنافي عند الظاهر انما هو في المرة بالقياس الى القول بعدم الاجزاء وقد تركه
وتصدى لبيان ما ليس فيه الاشكال والتنافي بتلك المثابة وهو المرة بالقياس الى الاجزاء واما ثانيا
فلان ما ذكره من كون نفي المرة للغير للتنصيص مما يتجه عليه المنع الواضح لان ذلك مما لم يقل
به احد بل المطلوب بالمرة انما هو الفرد الواحد مع السكوت عما زاد عليه فالاتيان به محرم من باب
التشريع لا بالادلة اللفظية وقد نص على ذلك بعض المحققين واما ثالثا فلان المرة لو فرضت
كيف يصح للقائل ان يجمع بين القول بها والقول بالاجزاء المفروض سكوته وهل القول بكون
الامر مقتضيا لنفي الزائد والقول بسكوته عنه الا التزاما باجتماع الضدين فان قلت يرتفع التنافي على
القول بهما باعتبارين لان مؤدى الامر على القول بالمرة نفي ما زاد باعتبار استقلاله ومؤداه على
القول بالاجزاء السكوت عن الزائد باعتبار كونه مما يتدارك به الاول فلا منافاة قلت اعتبار التدارك
في الماتي به ثانيا لا يخرجه عن التعدد والتكرر المنافي للمرة بحسب الواقع لان المرة مما لم يوخذ
فيه النفي باعتبار الاستقلال وانما هي عبارة عن الاتيان بواحد ونفي ما زاد عليه فقد صدق
عليه انه لم يات به مرة ومع الاغماض عن ذلك نقول ان التنافي لو كان يرتفع بمثل ما ذكر من الاعتبار
فلم صرح في نفي الاستدلال للاجزاء بان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة باعتبار مرة و بدون

والتكرار

لا التكرار فاستفيد من تقييده بنفيهما ان كلا منهما مناف للاجزاء ولو لم يرد بذلك دفع اشكال التنافي بين المرة و
عدم الاجزاء بان المرة تفيد نفي الزائد على وجه الاستقلال وعدم الاجزاء يفيد الاتيان به على وجه
التدارك لجنا عنه بمثل ما ذكرنا من كون اعتبار التدارك لا يرفع التعدد والتكرير بحسب الواقع فتامل
فيما ذكرنا حتى يتضح لك الحال واما الثاني فقد تعرض به لدفع التنافي بين التكرار وعدم دلالة
الامر على الاجزاء فافاد ان ثبوت الفعل ثانيا في التكرار انما هو بالامتثال وفي مسئلة الاجزاء على
القول بعدم دلالة الامر على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة وانت خبير بما فيه اما
اولا فلانه لم يتعرض لدفع التنافي بين القول بالتكرار والقول بالاجزاء لان ذلك اقوى اشكالا
وقد تركه وتعرض لما هو اهون واما ثانيا فلان ما ذكره لا يفيد رفع التنافي بل نشاء الكلام بعد
افادة التغاير ومثل ذلك انما يصح ان يتجه جوابا لو اشكل بان مسئلة المرة والتكرار ومسئلة
الاجزاء وعدم الاجزاء مما لا تغاير بينهما فلم افردوا لكل منهما عنوانا برأسه وانت ترى ان الكلام
هنا انما هو من جهة ان كلا من ارباب الاقوال في تينك المسئلتين يمكنه
النزاع في المقام واختيار كل مما ذهب اليه الفريقان ام لا كما افاده قوله ايضا في توجيه انطباق
كل من تبعية القضاء للاداء وكونه بفرض جديد على كل من القول بالاجزاء وعدمه فالخلاف يجري
على القولين كما لا يخفى هذا تمام ما ذكره ذلك البعض وعندي ان ما ذكره ليس سديدا اما اولا فلان
الفاضل المذكور لم يتعرض لذكر الاشكال في كلا المقامين وانما ذكر ما هو جواب لسؤال مقدر حيث
قال ان هذا مع قطع النظر عن الخلاف الآتي من كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري
على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او المرة او التكرار اذ نفي المرة
للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة علم الدليل اذ بعد حصول
الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يتعلق به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت الفعل ثانيا في التكرار
انما هو بالامتثال والتكرار فيه لا ينافي القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او
الاعادة انتهى وح نقول ان السؤال المقدر كما يحتمل في بادي النظر ان يكون هو وقوع التنافي بين
هذا المبحث وبين المبحثين المذكورين كذلك يحتمل ان يكون كل من المباحث الثلثة عين
الآخرين فيكون ذكر مبحث واحد تكرارا يجب التحرز عنه في الكتب العلمية والمورد حمل كلامه
على ان المراد به انما هو رفع التنافي حتى اورد ما اورده واما اذا كان المراد دفع ايراد التكرار لم يتجه
شيء مما اورده لان قوله مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا للاداء او
بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين يكون اشارة الى ان الخلاف الآتي وان كان ناظرا الى
الصورة فوات المامور به وان لازم ذلك ان يقول القائل بكون القضاء بفرض جديد ان الامر
ونحو الاتيان مقتضي للاجزاء بحكم الاولوية ولازم القائل بكون القضاء تابعا للاداء ان لا يكون

ثم

مقتضيا للاجزاء الا انهم قطعوا النظر عن حكم حال فوات المامور به فتكلموا في حكم حال الاتيان
به السادس في تاسيس الاصل حتى يكون هو المعول عليه لو فرض الشك فنقول قد يقال ان مقتضى الاصل
هو القول بالاجزاء مطلقا وهو الذي يعطيه كلام الفاضل القمي ره والتحقيق ان المقام يقتضي بسطا
في الكلام فلا بد من ملاحظة كل من اقسام الامر بحياله فالامر الواقعي الاختياري اذا لوحظ
حاله كان مقتضى الاصل فيه هو القول بالاجزاء لان الامتثال بالامر قد تحقق كما هو المفروض
فاذا شك في ثبوت التكليف باتيان الفعل ثانيا كان البراءة حاكمة بنفيه وهذا الاصل انما
هو على تقدير فرض الشك وسكوت الامر عن اقتضاء شيء من الاجزاء وعدمه والا انتفى الاصل
بقيام الدليل الاجتهادي ومثل الامر الواقعي الاختياري غيره من الاوامر اذا اعتبر بالقياس الى
حاله في نفسه لا بالقياس الى المبدل منه والواقعي واما الامر الواقعي الاضطراري فمقتضى الاصل
فيه ايضا انما هو القول بالاجزاء لان الامر الاضطراري مما يؤثر صيرورة المامور به حسنين
مثلا الامر بالصلوة مع الطهارة الترابية عند تعذر استعمال الماء مما يفيد بعد انضمامه الى الامر
بالصلوة مع الطهارة المائية ان الصلوة التي هي المامور بها قسمان احدهما وظيفة المختار المتمكن
من استعمال الماء والاخر وظيفة المضطر فاذا اتى بما هو وظيفته في حال الاضطرار فقد اتى بما هو المامور
به في حقه فاذا شك في توجه الامر بما هو وظيفة المختار اليه بعد زوال العذر فاصل البراءة ينفيه
واياك ان تتوهم ان الاشتغال باصل الصلوة ثابت والشك انما هو في سقوطه بالبدل ومقتضى
الاشتغال هو الاتيان به لتحصيل البراءة اليقينية لانه بعد ما فرضنا صيرورة المامور به حسنين
فالمتيقن انما هو توجه الامر بالبدل الى فاقد الماء دون الامر بالمبدل منه فتوجهه اليه مشكوك ومقتضى
الاصل انما هي البراءة فان قلت الامر بالبدل يتصور على وجهين احدهما ان يكون الامر به
بحيث يلزم المكلف الاتيان بالبدل ما دام المبدل منه متعذرا في حقه ولازم ذلك وجوب الاتيان
بالمبدل منه عند التمكن منه وثانيهما ان يكون الامر به مطلقا غير مقيد بما ذكر فيكون بحيث ينقطع
به التكليف بالمبدل منه ولازمه هنا سقوط المبدل منه فكيف يصح لك الحكم بان مقتضى الاصل هي
البراءة بقول مطلق قلت تعميم القول بالبدل الى ما ذكر من القسمين وان افاده مولانا الفاضل
القمي ره لكنه ليس بمحل من القبول لان تقييد البدل بكون لزوم الاتيان به ما دام المبدل متعذرا
مما لا يعقل لوجهه لان البدل عبارة عما يقوم به المبدل منه ومع فرض تقييده بالدوام المذكور يعود
الامر بالمبدل منه بعد ذلك لا يكون بدلا وهو خلاف المفروض فالامر المقيد بدوام امر او تحقق
وقت لا بد وان يكون امرا ظاهريا او امرا واقعيا مستقلا بنفسه من دون اعتبار بدليته ومحله
هو وقت ثبوت القيد وذلك لان القيد الذي علق الطلب به ان كان هو الجهل كان
امرا ظاهريا وان كان غيره من سائر الامور كان امرا واقعيا محله وقت تحقق القيد

هذا

وحيث

وحيث انتهى بنا الحال الى هذا المقام فلا بد من التنبيه على فائدة وهي ان الامر الظاهري لا يقتضي
الاجزاء ولكن اذا ورد امر محتمل للوجهين فالبناء فيه على عدم الاجزاء لان الواقعي يقتضي الاجزاء حتى
الاضطراري منه والظاهري لا يقتضيه فهو اضعف ومع احتمال الاقوى والاضعف فالبناء على ترجيح
جانب الاضعف ومن هنا يظهر ان القسم الخامس من الاوامر المتقدم حكمه حكم الامر الظاهري الشرعي
وستعرف ان شاء الله تعالى لكونه مرددا بين الظاهري والواقعي ووجهه ان ما دل على تقديم صلوة الليل
اول الليل انما ورد في حق الشاب وعلل بان رطوبة راسه تمنعه من الانتباه فان فيهما
وعلى هذا فيحتمل ان يكون الامر بالتقديم بناء على جهله بالانتباه فخوفه من عدم تحققه فيكون من
قبيل الامر الظاهري ويحتمل ان يكون الامر متوجها الى الشاب امرا واقعيا ويكون الداعي الى
صدور الامر بالتقديم من الشارع هو كونها في معرض الفوات بحيث وجدانها مما يتطرق اليها
الفوات مرة بعد اخرى في محل آخر ويظهر اثر الفرق بينهما في انه لو علم بالانتباه لم يتوجه اليه الامر
بالتقديم على الاول بخلاف الثاني فان كون الامر واقعيا هي لامر اليه كونها في معرض الفوات
فانه مع العلم بالانتباه ايضا يتوجه الامر بتقديمها اول الليل لان كونها في معرض الفوات حكمة
داعية الى الامر بالتقديم لان الامر متوجه الى الخائف من الفوات واما الامر الظاهري العقلي
فلا وجه لاقتضائه الاجزاء اذ ليس امرا في الحقيقة وانما هو اعتقاد امر والمكلف معذور ما لم ينكشف
الحال الى ان كان جهله المركب واما مع انكشاف الخلاف فيرتفع العذر ولا بد ح من الاتيان بالمامور به
على حسب الواقع واما الامر الظاهري الشرعي ففيه وجوه ثلثة احدها ان يقال ان الاصل عدم الاجزاء
عن الواقع مطلقا في الاتيان في الوقت وخارجه اما الاول فلانا مكلفون بالواقع ومقصود
الشارع بالاتيان انما هو الوصول اليه وحقيقة الوصول تحصل اما بالعلم وقد اقام الشارع مقام
الواقع امرا ظاهريا وجعله طريقا وامرنا بان نقيمه مقامه ونجري عليه احكامه فاذا تبين كون
الظاهري ليس طريقا من جهة انكشاف عدم ادائه اليه كما لو صلى بظن الطهارة فانكشف خلافه
فقد تبين ان الواقع الذي هو المامور به لم يقع والطريق مما لا يقصد بنفسه مع عدم تحقق
المامور به مع العلم بثبوت التكليف لا بد من الخروج عن الاشتغال اليقيني بالبراءة اليقينية
واما الثاني وهو الاتيان به قضاء في خارج الوقت فلانا ان قلنا بكون القضاء تابعا
للاداء فيفيد ثبوت الاتيان به في خارج الوقت ما ذكرنا من الاشتغال اليقيني الذي يسري
بالنسبة الى الاتيان في الوقت واما ان قلنا بكونه بفرض جديد فلهم هناك طريقان احدهما
ان طريق ان الفرض الجديد يكشف عن ان المكنون في ضمير المولى قد كان هو الاتيان بمهية
الصلوة بان ياتي بها في الوقت فان لم يفعل فهي خارجه وان لم يستعمل لفظ الامر بالصلوة ح كما
في ذلك وهذا المسلك مما يندفع به ما استشكله صاحب المعالم على الفقهاء في حكمهم بكون الكفار

عند الاكثر والامر الواقعي يقتضي الاجزاء

ملاحظة

يقال

مكلفين بالفروع بقول مطلق فاذا دان ذلك واذ تبين بالنسبة الى الاداء لكنه مما يتم بالنسبة الى
القضاء لانه من جهة كونه من قبيل العبادات مما لا يصح ان ياتى به فى حال الكفر لانتفاء شرطه الذى
هو الاسلام ولا محال لا ان يقال ان التكليف وان كان فى حال الكفر لكنه ليس بشرط الكفر فيصح ان يسلم
ويأتى به بعد الاسلام وذلك لان الاسلام يجب ما قبله فيكون تكليفه بالقضاء مما لا يصح ان يتم من
الحكيم ووجه الارتفاع ان ثبوت القضاء عبارة عن توجه الامر بالكل الموجود فى ضمن الاداء والقضاء وقد
عرفت ان ادلة القضاء كاشفة عن كون تكوينه ضمن المول فى حال الامر الموقت هو تكليف غاية بالمطلب
الباب انه تعالى تفضلا على عباده جعل التكليف فى حق الكافر بحيث لو اسلم فى الوقت لزم الاتيان
بالمامور به فيه ولو اسلم فى خارج الوقت سقط عنه تفضلا ولا غائلة فيه وقواعد الحكمة وجعله
مما لا يأباه وكيف كان فان بينا على هذا المسلك كان الاشتغال بطبيعة الصلوة حقيقها
بحسب الواقع والمفروض ان ما حصل طريقا وحكم بانه منه مقام الواقع قد تبين عدم ايصاله الى الواقع
وظهر عدم حصول متعلقه والتعين بالاشتغال مما يقتضى تعين البراءة فيلزم الاتيان بالقضاء
بحكم الاصل بانهما ان يقال ان القضاء الفرض جديد غير كاشف عن تمام الخطاب بالاداء بل الحكم
دائر مدار الفوت فان يحصل تحقق لزوم القضاء والا فلا وعلى هذا المسلك نقول ان المامور به بحسب
الواقع مما يتحقق فواته وبلوغه وجوب الاتيان به وان كان قد خرج الوقت لانهما ان يقال ان القول بالاجزاء
هو الموافق للاصل سواء كان ايجاب الخلاف فى الوقت ام فى خارجه فعدم لزوم الاتيان يكون
الاعادة والقضاء هو الموافق للاصل كما يظهر كلام الفاضل القمى رحمه وذلك لانا لسنا مكلفين
بما هو الواقع بل بما نفهمه من الادلة والمفهوم منها ليس الا المطلوب الظاهرى وقد اتى به على وجهه
ولا بد من ان يكون كافلا بما يكفل به الواقع من المصلحة اذ لولا ذلك لم يكن وجه لاقامته مقام الواقع
فاذا شك بعد ذلك فى توجه الامر بالواقع اليه نفاه اصل البراءة واستصحاب عدم الامر بعد
الاشتغال باتيان المامور به ظاهرا مع عدم انكشاف الخلاف فى وقت الاتيان به ويعضده
انه لو لم يكن كذلك لزم ان لا يكونوا مشاركين فى التكليف للحاضرين والمتمكنين من ادراك الواقع لان دليل الاشتراك
فى التكليف انما هو الاجماع وقد انحصر محل النزاع بوقوع الخلاف فى كون الامر الظاهرى مقتضيا
للاجزاء فليسوا مطبقين على عدم الاجزاء حتى يتحقق لازم المشاركة للمتمكنين من ادراك الواقع وتوجه
الامر بالعمل بالامارات الظنية ايضا اما بصدد الامر به بالواقع دال على ان الظاهرى متضمن
لمصلحة الواقع وانت خبير بان ادلة الاشتراك غير منحصرة فى الاجماع بل هو دل عليه بالاخبار
ايضا مثل قوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وغيره فيكون الجميع مشتركين فى التكليف بالواقع غاية
ما فى الباب انه شاك بالنسبة الى الجاهل ومع تحقق العلم بالواقع يتنجز التكليف ومع فقدانه
يقطع اصل البراءة واستصحاب عدم التكليف مع انه مزعم ان الكلام انما هو فى التكليف الفعلى فمنع

الاجماع عليه والكلام فى التكليف الواقعى الذى هو شانى بالنسبة الى الجاهل وذلك مما لا
فيه ويتنجز بالعلم به فكيف يصح لاحد ان يتمسك باصل البراءة واستصحاب عدم التكليف مما لا يجرى
فى المقام واما كون الامارة الظاهرية مقام الواقعى مقتضيا لاشتماله على المصلحة التى تضمنها الواقعى
فهو مما لا ينكر الا ان ذلك ليس على حد ما يقوله القائل المذكور بل المسلم قيامه مقامه واغنائه عنه
ما لم ينكشف مخالفته للواقع وهذا القدر هو المحقق من اشتمال الظاهرى على مصلحة الواقعى ثم انه
ان يفصل بين الوقت وخارجه بان يقال ان الاصل هو الاجزاء بعد خروج الوقت فلا حاجة الى القضاء
وعدمه قبل خروج الوقت ويظهر ذلك من بعض الاواخر قدس سره فى بعض تحقيقاته وما وجه فى ذلك
اما بالنسبة الى الجزء الثانى من التفصيل فهو ما مر من الوجه فى كون الاصل هو عدم الاجزاء من انا مكلفين
بالواقع مع انكشاف عدم الاتيان فى وقته لزم تحصيل اليقين بالامتثال لمكان حصول العلم بالاشتغال
واما بالنسبة الى الجزء الاول فهو ان القضاء عبارة عن الاتيان بالمامور به فى خارج وقته فالقضاء
هنا مما لا يرتبط بما اتى به وهو المامور به الظاهرى الذى خرج وقته والامر بالمامور به الظاهرى
واقامته مقام الواقعى بامتداد الوقت والامهال الى ان يخرج الوقت المقرر للواقعى انما هو من قبيل الامر
بالفوت حتى لا يفوت المصلحة فلولا ان الظاهرى كاف فى مصلحة الواقعى لم يكن لفوته معنى فمع اشتماله على
الى الاخر فلو شك بعد خروج الوقت فى لزوم الاتيان به ثانيا بعد وقته نفاه اصل البراءة وفيه ان
كون اشتمال الامارة الظاهرية مقام الواقع وجعلها طريقا اليه مما لا بد فيه من المصلحة مسلم لكن فى التمكن
بمعنى ان وجود المصلحة وخصوصيته مسلم بقدر ما اوده الشارع فيه من المصلحة وهى انما هى الواقع
اذا لم ينكشف خلافه والا ما وجود المصلحة الكلية الموجودة فى الواقعى فيرجح بحيث عنه طلبا حتى فى
صورة مخالفته للواقع فلتوجيه الانكار اليه مجال واسع بقى هنا امر ينبغى التنبيه له وهو ان الفاضل
القمى رحمه يرى ان الاصل فى الامر الظاهرى الشرعى هو الاجزاء بل هو يقول ان مقتضاه الامر الظاهرى
العقلى ايضا كما يظهر كلامه فى باب الاجتهاد والتقليد عند البحث عن عمل الجاهل فقد حكى عن
عن جماعة القول بالبطلان مع عموم وعن المولى المقدس الاردبيلى التفصيل بما اذا كان مطابقا للواقع
فالصحة ولما اذا كان مخالفا فالبطلان واختار هو التفصيل بين القاصر والمقصر بالصحة فى الاول و
الفساد فى الثانى فلو اخذ من ابويه او من مؤدبه فعمل على ما اخذه معتقدا ان ذلك هو طريقة الاسلام
لم يكن عليه قضاء عنده وان خالف الواقع وانكشف لديه الحال وليس ذلك الا من قبيل الامر الظاهرى
العقلى وبالجملة فهو يرى ان الاصل فى الامر الظاهرى هو الاجزاء الذى هو مرادف للصحة بمعنى اسقاط
القضاء فيصير حاصل كلامه ان من توجه اليه الامر الظاهرى اذا اتى بالمامور به على وجهه فمقتضى الاصل
هو الصحة وقد ذكر فى مسئلة النهى عن العبادة ان الاصل فى العبادات والمعاملات هو الفساد فبين
كلاميه تناقض لان الفساد هناك لا بد وان يراد به عدم اسقاط القضاء لا عدم الامتثال لان

للمامور به

ما الى

تحقق الامتثال بعد الاتيان بالمامور به على وجهه حكم عقلى لا وجه لتغيره مع انه علل ما ذكره من الفساد
بان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها فمراده ان المكلف اذا فعل عبادة
شك فى كونها مسقطة للقضاء فمقتضى الاصل عدم الاسقاط وهذا ينافى كون الاصل فى الاتيان
المامور به هو الاجزاء وان شئت قررت الايراد بوجه آخر بان يقال ان كلامه فى مسئلة النهى ان كان يشمل
نفى الصحة باصطلاح الفقهاء وهى اسقاط القضاء فلا ريب فى وقوع التناقض لان ارادة عدم اسقاط
القضاء باعتبار عدم الامر من قوله ~~الاصل فى عبادات~~ الاصل فى العبادات والمعاملات هو الفساد انما يشبه
الاكل مع القضاء فلا بد وان يكون بالنظر الى ما بعد صدور الامر والاتيان وذلك يناقض ما ذكره هنا
وان كان لا يشمله بل كان مختصا بافادة نفى الصحة على اصطلاح المتكلمين لزم اهمال ما هو مصطلح الفقهاء
وقد جرينا فيما ذكرناه من البيان على مذاق بعض مشايخنا وفيه مواقع للنظر الاول ما ذكره فى الامر الظاهرى
الاختبارى من ان الحكم فيه هو الاجزاء من دون حاجة الى الاصل فيتجه عليه ان الاجزاء فى الامر الواقعى عبارة
عن مطابقة المأتى به للمامور به اذا كان قد اتى به على وجهه لا بوجه فيه خلل مشكوك ومحتمل ومع فرض المقام
مما ورد فيه النهى وشك فى اقتضائه الفساد على ما هو مورد تاسيس الاصل بالنسبة الى مسئلة النهى عن العبادة
لا يتحقق الاجزاء على الوجه المذكور بمعنى حتى يكون مقتضيا للصحة والاجزاء لان لا محالة يسرى الشك الى مسالة
من جهة الشك فى اقتضاء النهى الفساد وعدم تحققه بل ربما امكن ان يقال بوجود الاصل العملى فى المقام
من جهة انه يشك فى ان النهى هل اوجب الامر عن الامر وهو اقتضاؤه الاجزاء فيستصحب بقاؤه الا انه
لا يصح التمسك به من جهة ان الشك فيه راجع الى موضوع الحكم العقلى وهو الاجزاء والشك فى موضوعه
الذى هو اقتضاء الامر وخاصيته يستتبع اجراء ذلك الحكم العقلى على الموضوع الذى حكم بمقتضى
الاستصحاب وهو مما لا مسلم له عند القائلين باعتبار الاستصحاب من باب التعبد بحكم الاخبار كما هو
المختار عندنا وعند من تعرض لتاسيس الاصل على الوجه المذكور فالحق انه لا مجال فى مقام الاصل
والقاعدة الاجزاء الثانى ما ذكره فى الامر الواقعى الاضطرارى من انه اذا تبدل الحال بزوال العذر
فشك فى توجه الامر الاختيارى كان ذلك من قبيل الشك فى التكليف واصل البراءة يوجب فيه الامر بالمامور به
فى حال الاضطرار بدل عن الاختيارى وذلك لان غاية ما يمكن ان يقال فى تصوير هذا المطلب على وجه
ينطبق على تاسيس الاصل عند الشك فى اقتضاء النهى الفساد هو ان يقال انه اذا ورد النهى على المامور به
بالامر الظاهرى مثل قوله لا تتيمم بالتراب المغصوب ثم شككنا فى ان النهى هل يقتضى الفساد ام لا فلا
وان نقول ان الامر البدلى اسقط المبدل منه ثم اذا شككنا فى مطلوبيته بعد ذلك يرفعها اصل البراءة والا
فلا وجه لتصوير كون المبدل منه مباعدا وكفاية البدل منه عند الشك فى اقتضاء النهى الفساد لان ذلك
مما لا يرتبط بالمقام من جهة ان الكلام انما هو فى اقتضاء كون المنهى عنه مسقطا وعلى ذلك التقدير يكون
المامور به الواقعى مسقطا فيخرج عن مفروض المقام واذ قد عرفت نقول لا يخلو اما ان يقال بانه يرى

ذلك

ذلك

اجمال النهى من جهة الشك فى اقتضائه الفساد الى الامر ولا فان قلنا بالاول لزم سقوط ما ذكره من انه
مع الاتيان بالبدل يسقط المبدل منه ويكون الشك فيه بعد ذلك لو فرض شكا فى التكليف لانه لا بد
من ترجيع الى قاعدة الاشتغال بالمبدل منه مضافا الى انه بعد صدور الامر بالشئ ان شك
فى تخصيصه او تقييده يكون متعلق النهى فاسدا كما نص وقيل يكونه فاسدا فلا مجال الحكم
لشئ منهما على وجه يوجب الفساد فى المنهى ايضا بل لا بد من الاكتفاء بكونه محرما الا ان ذلك شك
فى كون الشئ الموجود عين النهى فرسه فيبقى اما او الاطلاق بذلك المقدار على حاله وان قلنا بالثانى
كما صرح به فى باب الاجزاء وحكم بانه لا يعقل عند الاتيان عدم سقوط المبدل منه ثم نقول ان
ذلك وان كان ممنوعا من جهة توقفه على العلم بوضع البدل لسقوط المبدل منه وعدم عوده اصلا
وهو غير معلوم ثم لا انه قوله ثم فان لم تجدوا ما تعلق البدلية بذلك المعنى الذى ادعاه ممنوعة
بل الظاهر ان البدلية ظاهرة فى سقوط المبدل منه كما ذكره صاحب الفصول فى باب الاجزاء الا انا
نقول انه على ما ذكره يكون دليل البدلية قاضيا بعدم المبدل منه فلا يبقى مجال التمسك باصل البراءة
وكذا ما التزم به من الظهور لان الادلة الاجتهادية تبطل التمسك بالاصل سواء كانت لها
او مخالفة اتفاقا ولذلك اورد عليه بعض على الفاضل القمى من حيث جعله ثمرة القول بالاعم عبارة
عن التمسك باصل البراءة وقال ان اللازم نفى ما شك فى جزئيته او شرطيته على ذلك القول باطلاق
اللفظ الثالث ما ذكره فى الامر الظاهرى الشرعى فان اللازم على القول باقتضائه الاجزاء يلزم
التفصيل بين ابواب المسائل مثل القول بان الظاهر من الامر الظاهرى انما هى البدلية كما ذكره
الفاضل القمى رحمه وعلى القول بالتصويب هناك اصل على جهة وجود الدليل الاجتهادى
وعلى طريقة من تمسك بالاستصحاب يكون هناك اصل على ان لم نقل بعدم اعتباره من جهة كونه
اسقاط القضاء حكما عقليا وعلى القول بعدم اقتضائه الاجزاء فالمرجع هو قاعدة الاشتغال
فذلك لو كان مراد القائل بالفساد هو ان الشارع قد احدث الربط بين التحريم والفساد بان
يقول ان الشارع حكم بالملازمة بين تحريم عبادة وفسادها ان صح فى نفسه التمسك باستصحاب
عدم جعل الملازمة بينهما على خلاف ما لو قيل ان الحاكم بالملازمة انما هو العقل لعدم جريان الاستصحاب
فى الاحكام العقلية الرابع فى بيان ما يعلم المبنى للنزاع فى اجزاء الامر الظاهرى عن الواقعى
كما هو مطمح انظار المتاخرين من عنوان المسئلة فنقول هل الامارات الظنية والاوامر الظاهرية
معتبرة على وجه الموضوعية والمرآتية والطريقية فان قلنا بالاول فلا اشكال فى كون
الامر الظاهرى مقتضيا للاجزاء وان قلنا بالثانى لزم القول بعدم اجزاء الامر الظاهرى
عن الواقع على التحقيق وان كان بعض من قال بالطريقية اختار الاجزاء ويشهد بما ذكرنا
ان العلامة رحمه فى بعض كتبه ذكر انه لو صلى الى جهة يظن كونها جهة القبلة ثم تبين انه صلوته

العموم

عندنا

عود

تمهيد
وقعت دبر القبلة بطلت ولزم الاعادة وعلله بانا نقول بالتخطئة ومثله للشهيد الثاني ره في تمهيد
القواعد وجعله كغيره القول بالاجزاء من ثمرات القول بالتصويب وعدمه من ثمرات القول
بالتخطئة وهذا وان توهم السامع ان نزاع التخطئة والتصويب مما يختص بما يتحقق المؤدي وهو
القبلة وبالاحكام الكلية دون غيرها الا انه واف بما نحن بصدده من الاستشهاد لكون الموضوعية
تقتضي الاجزاء والمرآتية يلزمها عدم الاجزاء ومما يؤيد ما ذكرنا من ان منشا الاشكال اجمل
من مقدمات المسئلة الكلام في ان الاصل في الاعتقادات هل هو الموضوعية او المرآتية ويظهر
الثاني وتكلم بما تكلم ثم قال واذا عرفت ان للاعتقاد اعتبارين الموضوعية والمرآتية فينبغي
ان ينظر اذا اعتبره الشارع في امر اخذه موضوعا او مرآتا فان كان من الاول فهو من الاحكام
الواقعية الثانوية فاختلافه لا يصير منشأ الاعادة الحكم وان كان الثاني فهو حكم ظاهري
او عذري عند الاختلاف يظهر عدم الامتثال فيجب ان ياتي بالمامور به ومن هذا الباب الظن بالطهارة
فان الصلوة مثلا مشروطة بالطهارة الواقعية وجعل الشارع الظن مرآة لها فاذا لم يظهر الواقع يكفي
عن الشرط واذا ظهر ان اعتقاده كان مخالفا للواقع انكشف عدم الشرط فيعلم عدم صحة المشروط او وجد
ومثله الظن في اركان الصلوة بخلاف الظن في غير الاركان من سائر الاجزاء والقبلة في الجملة
وطهارة الثوب فان اعتباره من باب الموضوعية فاذا علم بعد الفراغ خلاف اعتقاده لا يؤثر
في الفساد كما انه ان علم قبل انقضاء محله لا يؤثر في ما سبق هذا واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان
الحق هو كون الامارات والاوامر الظاهرية معتبرة من باب المرآتية والطريقية والدليل عليه امور الاول
ان القول بالموضوعية مما يستلزم التصويب في غير الاحكام الكلية من الموضوعات الصرفة والمستنبطة
مما لا التزم به احد حتى من العامة نعم هناك قول بالتصويب في الطهارة والنجاسة مستحدث من بعض
الاخباريين مدفوع بتقييد قولهم كل شيء طاهر بقولهم حتى تعلم انه قذر لافادة التقييد ان النظر
انما هو الى الواقع الثاني الادلة الدالة على اعتبار الامارات والادلة الظاهرية منها قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فان
التعليل بوجوب التبين بخوف اصابة قوم بجهالة يعطي ان النظر في الاخذ بخبر العادل المفهوم
من الاية انما هو الى انتفاء الخوف المذكور في الفاسق ولا يتم ذلك الا على تقدير كونه ناظرا الى
الواقع وطريقا اليه اذ لو كان خبر العادل موضوعا للحكم كان من باب التعبد الغير الملائم للتعليل
المذكور ومنها الاخبار الدالة على الاخذ بخبر الواحد الثقة مثل قوله عليه السلام لمن سأل بعد السؤال
عمن ياخذ معالم الدين عليك بزكريا بن آدم المامون على الدين والدنيا فان الوصف
بما وصفه به يفيد ان خبر الواحد انما يعتبر لكونه طريقا الى الواقع واشباهه كثيرة ومنها الاخبار
الواردة في علاج التعارض من الاخذ بالاعدل والاوثق والاخذ بما خالف العامة معللا بان

الرشد في خلافهم وغير ذلك مما هو مذكور في بابه فان جميع ذلك يعطي ما ذكرنا ومنها الادلة الدالة
على اعتبار الاصول كقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فان التقييد يعطي ذلك كما اشرنا
وقوله الناس في سعة ما لم يعلموا فان البناء على البرائة انما هو من باب الاكتفاء بالاحتمال
الناظر الى الواقع وغير ذلك الثالث حسن الاحتياط حتى في مورد البرائة اذ لولا ان النظر الى الواقع
وان الامارات انما هي مرايا لم يكن وجه لحسن الاحتياط الرابع لزوم الفحص عند العمل بها عن
الادلة الرافعة لها على تقدير وجودها فهو شرط في العمل عليها ولولا انها طرق لم يلزم ذلك
لان لازم الموضوعية ترتب الحكم على الموضوع حتى يتحقق بقي هيهنا امر ينبغي التنبيه عليه وهو ان
صاحب الفصول ره ذهب هيهنا الى عدم اجزاء الامر الظاهري عن الواقع وجعله من باب الطريق لكنه
في مورد دليل الانسداد اختار ان المكلف به على تقدير انسداد باب العلم الى الواقع انما هي الطرق فانه
صرح بانا كما نعلم ان الشارع امرنا بالواقع كذلك نعلم ان من الطرق ما امرنا بالاخذ به فاذا انسد باب
الوصول الى الواقع فالمامور به انما هو الطرق والامارات ولم يجز مجرد الظن بالواقع من دون
استفادته منها وح فيلزمه كون الطرق مما لوحظ مقصودية لكونها مما امر الشارع بالاخذ بها ولازم
ذلك هو القول باجزاء الامر الظاهري عن الواقع فبين مؤدى الكلامين تناقض وعكس الفاضل القمي ره
فاختار اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ولازمه القول بكون الامارات لها جهة موضوعية وبنى عند
انسداد باب العلم على كون المتبع هو الظن بالواقع مع ان لازم الموضوعية كون المتبع هو الظن
بالامارات ففي الكلامين تهافت اذا تمهدت لك هذه المقدمات فلنشرع في المقصود فنقول قد عرفت
ان اقسام الاوامر خمسة فلا بد من التكلم على كل منها براسه فهيهنا مقامات اما المقام الاول ففي
بيان حال الامر الظاهري العقلي وقد عرفت ان لا قائل فيه بالاجزاء الا الفاضل القمي ره فقد ذكرنا
انه يقول بالاجزاء حتى في صورة انكشاف الخلاف ولكن لا يخفى عليك ان مراده انما هو في صورة
انكشاف الخلاف على وجه الظن واما اذا حصل له القطع بخلافه فلعله في صورة ايضا لا يقول بالاجزاء
تحقيق المقام ان حكم العقل على قسمين احدهما ما ليس فيه الا انكشاف خلافه كالاحتياط فانه بعد
الاخذ بما هو الاحوط لا يعقل انكشاف الوقوع في خلاف الواقع وهذا مما لا كلام لنا فيه هيهنا والثاني
ما هو قابل لانكشاف خلافه وهو اقسام احدها الجهل المركب وله امثلة كثيرة منها ما لو اعتقد ان
مجتهدا فعمل بما افتى من حكم اسمعه ثم تبين انه كان مخطئا في اعتقاده ومنها ما لو اعتقد ان الرجل
عادل فعمل بخبره ثم تبين خلافه ومنها ما لو اعتقد ان الكتاب الذي اخذ منه الخبر صحيح ثم تبين
اشتماله على اغلاط ومنها ما لو اعتقد المقلد ان كتاب الفتوى صحيح ثم تبين اشتماله على الغلط و
امثال ذلك مما لا يتناهى وهذا القسم مما احال العقول فيه بالاجزاء لعدم امكان كونه مامورا
بالواقع كما هو ظاهر وعدم كونه مامورا بالمعتقد من حيث انه معتقد لا من قبل الشارع ولا من قبل
امكان

كون ما اتى به عين ما هو المطلوب الحقيقي

في مقام الاطاعة بالاتيان بالمامور به الجاهل [illegible]
العقل اما الاول فلضرورة انتفاء الامر من قبله بذلك واما الثاني فلان العقل انما يامر بالاخذ
بالواقع لا بالمعتقد من حيث هو معتقد غاية ما في الباب ان المكلف لما اعتقد غير الواقع واقعا
اعذره العقل ما لم ينكشف خلاف معتقده ومما يؤيده انتفاء امر المكلف بالمعتقد من حيث كونه معتقدا
ان لازم ثبوت الامر به ان يتحقق في صورة مطابقة الواقع امران احدهما بالواقع والاخر بالمعتقد
ولو ابان احدهما في مقابلة امتثال الواقع والاخر في مقابلة امتثال الامر بالمعتقد ولم يقل بذلك
احد واما مسئلة التجري والانقياد فالمدح والذم هناك انما يترتبان على حسن السريرة وقبحها
الباطن ولا يتصف نفس الفعل بالمطلوبية والمبغوضية كما سيجيء انشاء الله تحقيقه في محله ثانيها
الغفلة والنسيان بان يغفل عن شرط او ينسى جزء فياتي بالمامور به غير مشتمل على ذلك والاتيان
بما حسبه مامورا به مما لا يترتب عليه الاجزاء ح ايضا لان الماتي به في هذه الحالة ليس مامورا به
واقعيا لعدم امكان توجيه الامر بما ياتي به لانه بتنبيهه الا انه ناس في حال النسيان ومع
توجيه الامر اليه بتنبيه ولا مامورا به بالامر الظاهري الشرعي لانه لا بد في موضوعه من اخذ الجهل
فلو كان حكما ظاهريا شرعيا كان اللازم ان يوجه اليه الامر لكونه ناسيا فينقلب لانه كونه ناسيا
ومع توجيه الخطاب اليه بحيث يلتفت الى كونه ناسيا لا يبقى غفلة ولا نسيانا فيلزم من الاتيان
بما هو الواقع وهذا كله انما هو بالنسبة الى الشرائط والاجزاء الواقعية واما بالنسبة الى ما
يعتبر في حال الذكر فقط فلا ريب ان الامر بالنسبة الى ما عرى عنه مقتض للاجزاء لكون الماتي به
ح ليس الا ما امر به من جهة انتفاء كون المنسي المتروك شرطا او جزء في حال النسيان هذا مجمل
الكلام وتوضيح المقام ان الشرائط على ثلثة اقسام احدها ما هو شرط واقعي كالطهارة من الحدث
بالنسبة الى الصلوة ثانيها ما هو شرط علمي فيعتبر في حال العلم دون الجهل كالطهارة من الخبث على
المشهور ولذلك قالوا ان من صلى وعلى ثوبه نجاسة جاهلا بها ثم علم بها بعد الفراغ صحت
صلوته ثالثها ما هو شرط في حال الذكر كالطهارة من الخبث عند من يقول بان من صلى ناسيا
للنجاسة على ثوبه صحت صلوته ولا يلزمه الاعادة وعلى هذا القياس الكلام في الاجزاء فمنها ما هو
جزء في الواقع كالاجزاء الركنية ومنها ما هو جزء في صورة العلم كالجهر بالنسبة الى الصلوة الجهرية
فانه جزء علمي لكن في حال العلم ولهذا لا يعيد من اخفت جاهلا في موضع الجهر ومنها ما هو جزء
في حال الذكر كالاجزاء الغير الركنية ولهذا تصح صلوة الناسي لها وما قرع سمعك من قول [illegible] ان
[illegible] انما الاعتبار الموضوعات الشرعية وان علم لزوم القضاء في جزء من نسي شيئا من الاركان ناسيا
~~يلزمه القضاء قال ان الظن بالنسبة الى الطهارة مرآة وقد كان استكشاف تعدد التكاليف بحسب~~
~~تغاير احوال المكلفين وتعددها بذلك اولى من جعله دليلا عليه الابتناء على حديث العفو وقد~~
~~عرفت انه يفسره الصحيحة المذكورة وغيرها من الاخبار كيف ولو قلنا بما ذكره لزم التصويب~~

لانه ح
فافهم كذا

الاجزاء الغير الركنية مبني على العفو عن ذلك الجزء في حال النسيان فليس بشيء لانه ظاهر صحيحة زرارة عن
ابي جعفر ع في رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي ان يجهر فيه او اخفت فيما لا ينبغي الاخفات فيه فقال اي
ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء
عليه وقد تمت صلوته وجه ذلك انه حكم بتمام الصلوة ولم يقل فقد عفي عنه وظاهر ان
تمام الصلوة انما يتحقق باتيان ما هو المامور به فدل على ان المامور به في حق الناسي ليس الا ما
اتى به واما ان يتوهم انه يسد الباب على تعدد التكاليف بتعدد اصناف المامورين بالارشاد
صلوة الناسي لان المصلي في ابتداء صلوته انما نوى الصلوة التامة وقد اتى بالناقصة فما
نواه لم يقع وما وقع لم ينوه رد ذلك على خلافه ما لو قلنا بالعفو فانه نوى التامة التي هي المامور بها
بالنسبة الى جميع المكلفين وحيث نقص نسيانا عفي عنه فيتم لانا نقول ان قصد التمام ليس بلازم بل
ولا واقع وانما اللازم قصد عنوان المامور به وهو صلوة الظهر مثلا وحيث وقع منه النسيان
واتى بما اتى انطبق عنوان المامور به على ما اتى به فلذلك صحت صلوته وبما ذكرنا ظهر سقوط ما اتى
به صاحب الاشارات في نظير ما حكيناه عنه من ان الظن في اركان الصلوة معتبر على وجه المرآتية
وفي غيرها من الاجزاء على وجه الموضوعية فانه لما وجد ان من ترك شيئا من اجزاء الصلوة التي
لا تعد ركنا نسيانا لا يلزمه القضاء حسب ذلك ان الظن هناك مما اعتبر موضوعا وحيث وجد
ان من ترك شيئا من الاركان نسيانا يلزمه القضاء قال ان الظن بالنسبة اليها مرآة وقد كان
استكشاف تعدد التكاليف بحسب تغاير احوال المكلفين وتعددها بذلك اولى من جعله دليلا
عليه الابتناء على حديث العفو وقد عرفت انه يفسره الصحيحة المذكورة وغيرها من الاخبار كيف ولو
قلنا بما ذكره لزم التصويب فيما لم يقل فيه احد بذلك وهو الموضوعات فان القائلين بالتصويب
انما يقولون به فيما هو من قبيل الاحكام التي للراي مسرح فيها ومما يشهد بذلك انه اورد
على القائلين بتلك المقالة بان الواقعة قبل بناء المجتهد على شيء خالية من الحكم على ذلك
القول لكون حكم الله تابعا لراي المجتهد فيحصل بحضرته ح فلا يبقى هناك ما يطلبه المجتهد فاجابوا
بالالتزام بان هناك حكما شانيا وشبه حكم وذلك لان المفروض ان الواقعة بمثابة لو التفت
اليها المجتهد كان يتحقق هناك حكم اسمه وهذا القدر يكفي في توجه الطلب وانما قلنا يلزم
التصويب على قول صاحب الاشارات لان من المقرر ان كل ظن او اعتقاد كان تماما تعلق الحكم بنفسه
صح ان يكون موضوعا كما لو قلنا ان الظن بالسوء حرام فان الحرمة لا تعتبر له من حيث نفسه وان كان حاصلا
ترتب عليه حكم متعلقه فلا يعقل ان يعتبر مرآة ولا يصح ان يصير موضوعا لاستلزام ذلك التصويب و
ما نحن فيه من هذا القبيل لان الصلوة هي ما تعلق به الظن وهي التي امر بها ويكفي في تحقق
مقام الامتثال لكون الظن معمولا عليه وكونه مما يكتفى به في تدارك اليسر من المتعلق تعلق جعل

وممنوعا لزم تبدل الموضوع الذي هو الصلوة المامور بها باختلاف الظن وتبدله وذلك ما ذكرنا
من اللازم ثالثها ان الظن المطلق عند انسداد باب العلم عند من يقول بان العقل حاكم بالعمل
بالظن وتوضيح ذلك ان القائلين باعتبار الظن ان كانوا ممن يعتبر الظنون الخاصة فحالهم
من حيث اجزاء ما اتوا به على حسب ظنهم حال من امتثل الاوامر الظاهرية الشرعية على ما عرفت
ان شاء الله ثم وان كانوا ممن يعتبر مطلق الظن فلهم طريقان احدهما ان العقل عند انسداد باب
العلم يحكم باتباع مطلق الظن وثانيهما ان العقل يستكشف من قبل الشارع انه امر باتباع الظن ح
فعلى الثاني فحال القائلين باعتبار الظن المطلق حال القائلين باعتبار الظنون الخاصة
وعلى الاول فحالهم حال من عمل بشيء من القسمين الاولين من الامر الظاهري العقلي لكون الحكم
من جانب العقل وليس امرا من قبل الشارع فاذا انكشف خطؤهم لزم خلاف طريقتهم فيعدلوا الى العمل
باعتبار الظنون الخاصة مثلا فلا بد من اعادة ما فعلوه من العبادات لعدم افادة ذلك الامر
العقلي للاجزاء وشبيههم في ذلك حال الاخباريين اذا عدلوا عن طريقتهم لكونهم عملوا بالاخبار حينئذ
افادتها للقطع وان كان ذلك داخلا في القسم الاول الذي هو الجهل المركب فان قلت اذا فرض
ان العقل قد حكم باتباع الظن عند انسداد باب العلم مقتضى قضية الملازمة بين حكم العقل والشرع
ان الشارع ايضا حكم بذلك ويكون الامر باتباع الظن في مفروض المسألة من قبيل الامر الظاهري الشرعي
لا الظاهري العقلي كما ذكرت في مقتضى الفاضل القمي ره حكم الشرع بوجوب العمل بالظن عند انسداد
باب العلم من ثمرات النزاع في ثبوت الملازمة وعدمها ورد على من قال ان الكلام في ذلك قليل الجدوى
لعدم انفكاك ما استقل به العقل عن الدليل الشرعي عليه كما في الاخذ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب
رد الوديعة وغير ذلك فقال ره ان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل فاي ثمرة اعظم من
ذلك قلت الحكم بوجوب العمل بالظن عند انسداد باب العلم مما لا يحتمل الصدور من الشارع تبعا لحكم
العقل ولا وجه لجعله من ثمرات الكلام في قضية الملازمة كما فعله الفاضل المذكور وتوضيح ذلك ان
مورد قضية الملازمة هو ما لو كان هناك فعل من افعال المكلفين صالح لتعلق الحكم الالزامي
به من قبل الشارع لان الكلام انما هو في وقوع حكم الشرع بعد حكم العقل والوقوع فرع الامكان
واما مع عدم صلاحية الفعل لحوق الزام الشارع بعد حكم العقل فلا يجري هناك تلك القضية مثال
الاول قبح الظلم وحسن الاحسان فان حكم العقل فيه وان كان الارشاد الا ان مؤداه على حرمته فهو
عند التفطن يقول ان الظلم قبيح بحيث لو صدر من المكلف استحق بذلك عقاب المولى وذمه لتجريه
بتا وقطعا فلا بد وان لا يفعله حتى لا يستحق العقاب والذم فهو بنفسه وان لم يكن مثيبا ولا معاقبا
لكنه يوصل الى تحقق توجه العقاب من المولى جزما ح فليحضر الحكم الالزامي من قبل الشارع
بمعنى ايجاب التحرز عنه ومثال الثاني الطاعة المولوية فان العقل يحكم بوجوبها ولكن لا مجال لامر الشارع

الزامي

الزامي بالاطاعة لان ايجابه لها يندرج في جميع الاوامر الموجبة للاطاعة واطاعة الامر بالاطاعة
وهكذا فوقوع ذلك يستلزم عقابات متعددة بالقياس الى شيء واحد فالامر بالصلوة يلزم
العقاب على تركها وعلى مخالفة الامر بالاطاعة للامر الصلوتي والامر المتعلق باطاعة الامر
الثاني وهكذا وذلك مما لم يقل به احد بل هو خلاف ما علم من الدين بداهة واذ قد عرفت
ذلك فنقول تماما لما نحن بصدده ان وجوب العمل بالظن عند انسداد باب العلم مما لا يجري
فيه دعوى الملازمة بين حكم العقل والشرع لان حكمه بذلك من باب الاحتياط لان مقتضى
دليل الانسداد المؤلف من بقاء التكليف وتعذر العلم باغلب الاحكام مع استلزام العمل باصل
البراءة الخروج من الدين واستلزام العمل بالاحتياط العسر والحرج الكلي في صورة امكانه
والحرج المنفي هو دوران الامر بين الاخذ بالمظنون والاخذ بالموهوم ولا ريب ان الاحتياط انما
هو الاول فحكم العقل بذلك خوفا من الوقوع فيما يترتب عليه العقاب وهذا مما لا يمكن حكم الشرع لا يتصور
ان يصدر على وجه الالزام لان الشارع اذا الزم بالطرف الاول لم يكن ذلك من الاحتياط بل
كان حكما الزاميا غير مطابق لحكم العقل الذي هو الارشاد على الوجه الذي عرفته فلا يصح دعوى التلازم
بين حكمي العقل والشرع وان لم يلزم بل افاد ما افاده العقل لم يكن ذلك حكما شرعيا بل هو ارشاد محض
على وجه الارشاد الذي صدر من العقل والمراد بقضية التلازم هو ملازمة حكم العقل لحكم الشرع
الذي هو الارشاد دائما غاية الامر انه قد يكون مؤداه على وجه الالزام وقد يكون على غير ذلك
الوجه كما عرفت فتلخص مما ذكرنا ان حكم قضية التلازم مختص بمورد هو صورة امكان التلازم
بين الحكم الالزامي الصادر من الشارع وبين حكم العقل ثم ان مبنى هذا الجواب هو كون حكم قضية التلازم
متخصصا بما عرفت من المورد وكون حكم الشرع على وجه الالزام كما عرفت وان شئت فاسد المراد
بحكم الشرع ما هو اعم من الالزام وجعلت مؤدى قولهم كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ان كل ما حكم
به العقل على وجه حكم به الشرع على ذلك الوجه فاذا كان الحكم الصادر من العقل على وجه الارشاد فحكم الشرع
ولما كان حكم العقل فيه على ذلك الوجه كان حكم الشرع فيه لمجرد الارشاد ولما كان حكم العقل بحجية
الظن عند انسداد باب العلم من باب الارشاد المحض يحذر من الوقوع في المحظور كان حكم الشرع
لمجرد الارشاد ولا يصير الامر ح من قبيل الامر الظاهري الشرعي لانه من اقسام الاوامر المولوية
ومما يؤيد ما ذكرنا ان ذلك لو كان حجية الظن عند انسداد باب العلم من ثمرات الخلاف
في قضية التلازم كان اللازم ان لا يقول احد من منكري الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
باعتبار مطلق الظن عند انسداد باب العلم ومن البين ان الامر على خلافه فان اكثر الاخباريين
يعتبرونه مطلق الظن واما المقام الثاني ففي بيان حال الامر الواقعي الاختياري وقد اختلفوا
فيه على اقوال ثلثة احدها انه يقتضي الاجزاء وهو المشهور المنصور ثانيها انه لا يقتضي الاجزاء وذهب

حكم الشرع لحكم العقل
غير
هناك
بالشرع

المرتضى ره
اليه ابو هاشم وعبد الجبار ثالثها انه يقتضي الاجزاء بحسب الشرع دون العقل وذهب اليه السيد
والحق المعول انما هو القول الاول ويدل عليه امور احدها ان تدارك الماتي به بعد ايقاعه على
وجهه كما هو مفروض البحث غير معقول ثانيها ان الاتيان بالماتي به ثانيا بعنوان التدارك تحصيل
للحاصل وهو محال وبما ذكرنا من كون الاتيان ثانيا بعنوان التدارك يظهر سقوط ما اورده الفاضل
القمي ره على المدقق الشيرواني ره بان ذلك انما يتم اذا جاء التفتازاني في شرح الشرح على ما حكي عنه من
الاحتجاج بلزوم تحصيل الحاصل بان الماتي به ثانيا مثل الاول لا عينه فلا يلزم تحصيل الحاصل
ورده المدقق الشيرواني ره بان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك ان تحصيل الطبيعة بعد
حصولها اولا تحصيل الحاصل ورد الفاضل القمي ره بان ذلك قريب من الهذيان اذ ذلك
يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل ولكن
خبير بانه بعد فرض كون الاتيان بالطبيعة ثانيا على وجه التدارك للاتيان بها اولا كما هو مفروض
البحث يسقط ما اورده الفاضل المذكور على المدقق ره ضرورة ان الاتيان بها ثانيا بعنوان التدارك
تحصيل الحاصل فافهم ثالثها انه لو لم يلزم عند الامر امر شيء وامر بتداركه بعد اتيانه على وجهه لكان
مطلقا لوجب احد الامرين وجوب قضاء الحج الفاسد بعد الامر باتمامه فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء
كان اللازم الاكتفاء باتمامه لو وقع على حسب الامر به باتمامه او وجوب القضاء على من صلى بظن الطهارة
ثم انكشف خلافه ولو كان الامر مقتضيا للاجزاء لم يكن للقضاء وجه ولا يخفى بناء الوجهين على
الخروج عن المتنازع اما الاول فلان قضاء الحج الفاسد ليس تداركا لاتمام المامور به حتى يتم ما ذكره
وانما هو اتيان لما بقي في ذمته من الحج المامور به الغير المأتي به على وجهه لان المفروض انه افسده
واما الثاني فلان الامر بالصلوة بظن الطهارة امر ظاهري شرعي وليس من قبيل الامر الواقعي الاختياري
الذي هو محل النظر المتقدمين من عنوان البحث احتج السيد بان الاجزاء مرادف للصحة وهي من الاحكام
الشرعية التي لا بد من ان تتلقى من الشارع لتحقق بحسب الشرع دون غيره وفيه منع كون الصحة من الاحكام
الشرعية وانما هي من جملة الاحكام العقلية واما المقام الثالث ففي بيان حال الامر الاضطراري
فنقول المامور به الاضطراري بعد ارتفاع الضرورة يتدارك الماتي به على الوجه الاكمل ولا اشكال في جوازه
واما عدم اجزاء الماتي به عما وقع الامر به حال الاضطرار بالنسبة الى الاعادة واجزائه بالنسبة الى
القضاء اما بالنسبة الى الاعادة فلان الامر بالفعل حال الاضطرار فهو مجز عن المامور به فلا يصح اتيانه ثانيا
الا بامر جديد لكونه عبادة لا امر بها ويدل على ما ذكرنا ان من الاجزاء امران احدهما ما لم يعرف
لا ان الطبيب لو امر المريض بتناول دواء وحصل له بذلك تحقق علم امكانه ثم ان المريض
تمكن فيما بعد ما امر به بالاصل وحصل تكرار لو تناوله ثم وجد المامور به بالاصل فلا ريب انه لا يقدم
الى تناول المامور به الاصلي الا ان يراجع الطبيب فيامره بذلك ثانيا فلو لا ان المأتي به مجز لكان

الوافي

اللازم

اللازم الاقدام الى تناول الاصلي بدون مراجعة الطبيب ثانيهما ان الاوامر الدالة على لزوم الاداء
مفيدة للاجزاء عن الاعادة وبيان ذلك ان مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة مما اريد به طلب الطبيعة
مع التوسعة في الوقت فيعود الحال الى التخيير في الاتيان في اي جزء شاء المكلف ومن المحقق
المقرر ان التخيير في الشيء تخيير في لوازمه كما صرح به الفاضل القمي ره في بحث الواجب الموسع فاللازم
ذلك ان المكلف اذا اخر عن الآن الثاني فصار مريضا او محبوسا او مبتلى بغير ذلك من
الاعذار مثل الترخيص في الاتيان بالمامور به على وجه العذر فاذا اتى به على ذلك الوجه صدق
عليه انه اقام الصلوة وامتثل بالامر بها فتحصل الاجزاء عن الطبيعة المامور بها اذ لو بقي
مع ذلك امر بالتدارك من جهة الطبيعة كان امرا بتحصيل الحاصل وهو محال نعم يجوز ان
يصدر امر آخر بالتدارك على الوجه الاكمل كما لو فرض انه صلى متيمما ثم وجد الماء فيجوز ان يصدر
امر ثان بتدارك الصلوة على الوجه الاكمل الذي هو الاتيان بها بالطهارة المائية اذ التيمم منه
يجب الدليل لكن مع الشك في وقوع مثل ذلك الامر يعود الحال الى الشك في التكليف ثانيا وهو
مما يغني فيه اصل البراءة فان قلت انا نذهب في اثبات الاعادة الى ان الامر الوارد في خصوص المأتي
به الواقعي متوجه الى المكلف بعد الاتيان بالمامور به البدلي بتقريب ان مثل قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الاية المراد به ان من كان محدثا بالحدث الاصغر فليصل
متوضئا في جميع الازمان والاحوال التي من جملتها ما بعد الاتيان بالصلوة متيمما فاذا ضم ما في
الباب من خصوص قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والمسلم من حكمه انما هو ما لو فقد الماء وبقي محدثا
عليه الى ان خرج الوقت واما مع وجدان الماء في الوقت فيزول حكم كفاية التيمم ويبقى عند كونه
محدثا فيتوجه اليه عموم حكم الاية السابقة وهو لزوم الاتيان بالصلوة متوضئا قلت في ذلك مما
لا مجال لاتمامه اما اولا فلان حكم الاية الاولى هو العموم على ما فرض لها ثابت وحكم الاية الثانية
هو التخصيص ومع الشك في ارتفاع حكم المخصص يستصحب ويقدم على العام ولا ريب في الاكتفاء
بحكم التيمم لاستصحاب بقائه فلا يتوجه حكم الامر بالاتيان بالصلوة متوضئا وهذه قاعدة نبه
عليها العلامة الطباطبائي ره في فوائده ولكن وان لم نكن نعمل بهذا القول عندنا من حيث تقديم
الاستصحاب على العموم لانه هو دليل اجتهادي لكن لا بد من اجراء حكمها بالنسبة الى ما نحن
فيه وذلك انه ليس في المقام عموم حتى يقدم عليه الاستصحاب بل الاية المفيدة لايجاب الوضوء
مما اريد به الاطلاق بحسب الاحوال وظاهر ان الاطلاق الاحوالي ليس اقوى من السكوت عن تعيين
شيء من الاحوال وح فلا بد من استصحاب حكم المخصص لان هذا الباب فلو كان قد وقع التصريح
بالعموم بحسب الازمان لم نكن نقول بتقديم استصحاب حكم المخصص عليه لكنهما لم يكونا كذلك
الاطلاق بحسب الاحوال فاذا ثبت في شيء من افراد العقود خيار ثم شككنا في كونه على الفور

اعتبرنا الاستصحاب ونظيره ما نحن فيه قوله تعالى اوفوا بالعقود المطلق بحسب الاحوال

فينتفي بمضي زمان يمكن فيه الفسخ اذا لم يفسخ وكونه مستمرا حكما بجريان الاستصحاب المفيد لبقاء الخيار
نظرا الى ان الامر بالوفاء بالعقود لا عموم له بحسب الازمان وانما هو مطلق بحسب الاحوال ساكت
عن تعيين شيء منها فلا مانع من الاستصحاب واما ثانيا فلان ذلك بعد تسليمه انما يتم فيما لو كان
هناك عام وليس جميع الموارد مما يتحقق فيه ذلك وهذا كله انما هو بالنظر الى الاعادة واما
بالنسبة الى القضاء فنقول يسقط بطريق اولى وربما يقال ان القضاء لا بد منه لما دل على خطاب
ان من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت وقد فاتت المتيمم الصلوة بالطهارة المائية فلا بد من
قضائها بتلك الكيفية واذا ثبت وجوب القضاء بالطهارة المائية بالادلة الدالة عليه
اثبتنا وجوب الاعادة بعدم القول بالفصل وبذلك يتم عدم اجزاء المأتي به على وجه العذر عن الواقع
فان قلت لم تعتبر عدم القول بالفصل على عكس ذلك بان تقول ان عدم الاعادة قد ثبت بما
تقدم فيثبت عدم القضاء بعدم القول بالفصل قلت لان ضميمة عدم القول بالفصل في
طرف العكس انما هو اصل البراءة وضميمته من طرف القضاء هو الدليل الاجتهادي وظاهر
ان ما كان ضميمة احد طرفي عدم القول بالفصل هو الدليل الاجتهادي فلا بد هناك من الاعتبار
بدوران الطرف الاخر الذي ضميمته الاصل فان قلت ثبوت القضاء فرع ثبوت الامر بالاداء
والمفروض ان المكلف حال اتيانه الصلوة متيمما لم يكن مأمورا بالاتيان بها بالوضوء فلا يصدق
الفوات المترتب عليه القضاء في الادلة قلت لا ملازمة بين القضاء وبين توجه الامر
الفعلي الى المكلف بالاداء فقد يكون هناك امر بالفعل كما لو ترك المأمور به عامدا
من دون عذر مانع عنه وقد ينتفي الامر لمكان وجود مانع عنه كما لو نام قبل وقت الفريضة
واستمر عليه الى ان خرج الوقت فان الامر لا يتوجه الى النائم لقبح تكليفه ويكون صدق الفوات
حينئذ باعتبار انه لو لم يكن متلبسا بذلك المانع لتوجه اليه الامر بالمأمور به ولكنه لما تلبس به
فاته المأمور به وقد ينتفي الامر لانتفاء المقتضي للامر بالصوم في تلك الحالة منتف كما يرشد اليه كما في صوم الحائض من المقتضي
نهيهما عنه من قبل الشارع وكذا عن الصلوة بضميمة ما دل من الخبر على ان النساء ناقصات العقول
والاديان معللا نقص دينهن بايام لا يصلين فيها فعلى هذا فكون ترك الصلوة بامر الشارع في بانهن يمضي عليهن ايام
حكم نقص دينهن لذلك يحصل انتفاء المقتضي فيهن ويكون صدق الفوات على هذا التقدير باعتبار
ثبوت التكليف للنوع الذي يندرج فيه الحائض وتحقق في حق امثالها فلو كانت غير حائض لتوجه
اليها الامر فالفوات انما هو بذلك الاعتبار وهذا غاية توجيه ما يقال في المقام لاثبات القضاء
واجراء حكمه على الاعادة بعدم القول بالفصل وفيه ما لا يخفى لان ادلة القضاء لا تنافي في شمول الفوات
لترتبها القضاء على فوات الفريضة لا على فوات صفة من صفاتها وما نحن فيه من قبيل الثاني لان
الفائت انما هو وقوع الصلوة بالطهارة المائية والا فالمفروض انما هو وقوع الصلوة لكن بالطهارة الترابية

واما

واما المقام الرابع ففي بيان حال الامر الظاهري الشرعي والمراد به ما هو اعم من الاصول والامارات والادلة
الظنية فان الحكم الظاهري على ما اشرنا في موضوعه الجهل وهو على قسمين احدهما ما ليس ناظرا الى
الواقع كالاصول التي يكتفى فيها بمجرد الاحتمال العقلي وهذا هو الذي يطلق عليه الحكم الظاهري في الاكثر
وثانيهما ما الشرع كونه وضع للجاهل نظرا الى الواقع كخبر الواحد والبينة فالامر بالامر الظاهري فالمراد بالامر
الشرعي ما يعم القسمين كما انه يعم ما كان في الموضوعات وما كان في الاحكام فلا ينحصر في شيء من
القسمين فالاستصحاب واصل البراءة الجاريان في الموضوعات داخلان في محل البحث كما ان الجاري
منهما في الاحكام الكلية كذلك ومثلهما خبر الواحد بالنسبة الى الاحكام والبينة بالنسبة الى
الموضوعات والحاصل ان الكلام هنا في اجزاء الامر الظاهري الشرعي سواء كان متعلقه
الموضوعات ام الاحكام فتحصل مما ذكر اقسام اربعة حاصلة من ملاحظة قسمي الامر الظاهري الذين
هما الاصول والامارات والادلة مع قسمي متعلقها الذين هما الموضوعات والاحكام وعلى تقادير والاولى في التعبير ان يقال من قسمي الامر الظاهري اعني الناظر الى الواقع وغيره منه
الاربعة اما ان ينكشف خلاف الامر الظاهري في الوقت او في خارجه وعلى التقادير اما ان
يكون انكشاف الخلاف هنا على وجه القطع او على وجه الظن والتكلم اولا في صورة انكشاف
خلاف الامر الظاهري في الوقت على وجه القطع فان تم الاجزاء على هذا التقدير تم في صورة الانكشاف
الظني بطريق اولى والا فلا بد من التعرض له بخصوصه فلو دل خبر واحد معتبر على كون الصلوة
عبارة عما عدا السورة فتركها في صلوته ثم انكشف له قطعا كونها جزء من الصلوة قبل خروج
الوقت كان من جملة ما هو المقصود بالبحث وقد علم من فرض انكشاف الخلاف ان الاجزاء والشرائط
العلمية خارجة عن محل الكلام لعدم امكان تحقق انكشاف الخلاف هناك من جهة انها عند
الجهل بها غير معتبرة في المأمور به جزءا ولا شرطا بحسب الواقع والحقيقة فالمأمور به الواقعي في
صورة الجهل هو ما عدا مثل ذلك الجزء او الشرط فيؤول البحث عن اجزاء الاتيان بمثل ذلك المأمور به
الى البحث عن اجزاء الامر الواقعي وهو خارج عما نحن بصدده الان ومعلوم كما انه لا كلام فيما لو كان
الامر الظاهري محققا لعنوان شرط التكليف آخر صحته من آثار ذلك الامر فيكون مجزيا بالنسبة
الى ترتب تلك الاثار وان لم نقل بكونه مجزيا بالنسبة الى نفس المأمور به المطلوب بذلك الامر
الظاهري مثال ذلك انه لو دل خبر واحد معتبر على وجوب الجمعة على الاطلاق الشامل لزمان الغيبة
وغيره فاتى بها في وقتها ثم اتى بعدها بنوافل ثم انكشف خلاف ذلك بان علم ان حضور الامام شرط
في وجوب الجمعة وانه اتى بها فاقدا للشرط كان ذلك الامر الظاهري مجزيا بالنسبة الى صحة النوافل
التي هي من اثار ذلك الامر فلا يحكم ببطلان تلك النوافل للاتيان بها في وقت الفريضة قبل
الاتيان بها لان صحتها منوطة بصدور فريضة فعلية وقد حققها ذلك الامر الظاهري فالحق
فيها الحكم بالاجزاء بالنسبة الى تلك الاثار وان لم نقل بالاجزاء بالنسبة الى نفس المأمور به الذي

المأمور به الظاهري عن الواقع والمختار الاجزاء مع عدم انكشاف الخلاف حتى مات واختيار عدمه
في غيره ليلزم التصويب وذلك كله على ما كان تمسك القائل به من ان الفرق بين مقالتنا ومقالة
اهل التصويب بيّن لانا نقول بتحقق المأمور به الواقعي وكونه على وجه الشأنية في حق الجاهل فيحتمل علم
به ان يصير الاتيان به واذا لم يعلم حتى مات تحقق عدم المأمور به بحسب الظاهر بقاءه وهم لا يقولون بتحقق
الواقع بل ليس الواقع عندهم الا ما ادى اليه الظن فكيف يلزمنا الوقوع في
مقالتهم وان ابيت الا ان تسمي مثل ذلك تصويبا قلنا لم يدل دليل على بطلان مثل هذا التصويب
وبالجملة فالحق هو القول بعدم الاجزاء ويدل عليه عموم ما دل على الاوامر الناطقة بوجوب العبادات
الشرعية الواقعية الاتية في المقام الثاني اعني الاشتغال لو فرض الشك الثالث الاجماع المنقول
المدعى في كلام كاشف الغطاء قدس سره صريحا على عدم اجزاء الامر الظاهري عند انكشاف الخلاف
فلعدا احتج القائل بالاجزاء باصل البراءة واستصحاب عدم التكليف في حال الاشتغال بالاتيان بالمأمور
به الظاهري وقد عرفت الجواب عنهما في تاسيس الاصل واحتج بدلالة العرف بملاحظة ان الطبيب
اذا امر المريض بتناول دواء فجعل له بدلا ثم ان المريض لم يجد الاصل ووجد البدل فتناوله ثم وجد الاصل
لم يعد الى تناوله بل يراجع الطبيب في ذلك فلولا ان الامر بالبدل مجز لم يكن للرجوع الى الطبيب ثانيا وجه وفيه
ما لا يخفى فان ما ذكره انما هو من قبيل الواقعي الاضطراري عند عروض كون المأمور به ثانيا بدلا كما هو
المفروض كلامه على خلاف ما نحن فيه فان المأمور به بالامر الظاهري الشرعي ليس بدلا وانما هو طريق
فما ذكره اجنبي عما نحن بصدده وربما يتمسك لاقتضاء الامر الظاهري الشرعي للاجزاء مع انكشاف الخلاف
بصحيحة زرارة قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار
شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وتقريب الاستدلال انه لما نظر فلم ير شيئا كان ممن يعمل
بالاستصحاب وعدم نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها وقد وقع عمله على ذلك الوجه فاذا انكشف خلاف
الحكم الاستصحابي بظهور تلك النجاسة على ثوبه لم يكن ذلك موجبا لبطلان العمل بحكم النص الصحيح بعدم
الاعادة وذلك هو الاجزاء ولا يتوهم ان ذلك لكون طهارة الثوب من الشروط العلمية لانها لو كانت
من جملتها لم يكن للاستصحاب هناك مجرى فان سبيل الفرق بين الشرائط العلمية والواقعية هو جريان
الاستصحاب والاحتياط في الثانية دون الاولى والسر في ذلك انه لما كان العلم في الاول جزء
للموضوع فبالشك ينتفي الموضوع قطعا ولا يبقى مجال للقول بالاستصحاب ولا بالاحتياط بالاعادة
ثانيا نظرا الى كونه ليس شرطا عند الجهل هذا ولكن ان اعطيت النظر حقه وجدت ان الحكم
بعدم الاعادة وان كان يتراءى في بادي النظر بسبب ما ذكر الا ان التعليل بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا يأبى عن ذلك لان كون المأتي به مطابقا للامر

الظاهري

الظاهري الشرعي وكونه مجزيا مع انكشاف الخلاف انما يتصور على تقدير كون النجاسة التي رآها بعد الصلوة
هي خصوص ما ظن انه اصابه فنظر فلم يجده وعلى هذا التقدير لا يتم ما ذكر من التعليل لانه انما وجد تلك ثوبه
النجاسة السابقة لا بما انه حضر عند العمل على خلاف مقتضى الاستصحاب انتقض اليقين بالشك
لانه لم ينقض يقين الطهارة السابقة بالشك بل باليقين وان لوحظ عدم نقض اليقين بالشك الى
ما قبل الصلوة لم يكن من آثاره صحة الصلوة وعدم الاعادة اذ ليس اثره على هذا التقدير الا جواز
الدخول في الصلوة فتعين ان يكون المراد بان الشك بعد الفراغ من الصلوة في كون تلك النجاسة
سابقة حتى تفسد بمصاحبتها الصلوة وكونها وقعت عليه بعد الصلوة وقد وقعت صلوته في الثوب
الطاهر فالنهي عن نقض يقين الطهارة بالشك يعطي البناء على استصحاب الطهارة الى حين الفراغ
من الصلوة ويكون المراد تعليل قوله فان رأى قذرا في ثوبه ويكون الحكم بصحة الصلوة مستندا الى
الاستصحاب بالنظر الى الشك الذي يقع له بعد الصلوة ويكون الحديث اجنبيا عن اقتضاء
الامر الظاهري للاجزاء لان ذلك انما يتم اذا كان هناك بيان اعتبار الاستصحاب المعترف باول
العمل مع كون المكلف في عمله بناء عليه وقد عرفت ان التعليل مما يأبى عن ذلك وقد بسطنا الكلام
في ذلك في مسألة الاستصحاب عند التكلم على الاستدلال بهذا الحديث على حجيته تذنيب ذهب الفاضل
المحقق الشيخ اسد الله التستري ره الى ان التصويب في الاحكام الظاهرية مما لا بد منه وانه لا محيص من
القول بالاجزاء في الاوامر الظاهرية ~~مما لا بد منه وانه لا محيص من~~ نظرا الى ان التصويب المختلف
فيه الذي انكرته الخاصة انما هو في الاحكام الواقعية واستند في ذلك الى امرين حاصل ما ذكره اولهما ان
الاصول والامارات والادلة الظنية مما هو معمول بها من لدن زمن آدم الى زماننا هذا في اجزاء العبادات
وشرائطها وموانعها وسائر متعلقاتها ومن البين ان الغالب مخالفتها للواقع ولا اقل من ان تتفق المخالفة
في شيء من متعلقات كل عبادة فلولا القول بالتصويب والاجزاء كان اللازم عدم صحة شيء من عبادات العباد
وعدم استحقاقهم شيئا من المثوبة يوم التناد وظاهر ان الالتزام بمثل ذلك عدول عن منهج السداد
ثانيهما ان الائمة المعصومين سلام الله عليهم كانوا يعملون على طبق الامور المذكورة ايضا ومع
غلبة مخالفتها للواقع وعدم القول بالتصويب يلزم من افعالهم ما لا يليق بشأنهم من تناول المحرم واكله
ومباشرة النجاسات وغير ذلك ومن البين ان الوقوع في خلاف الواقع مما يقبح في حقهم فلا بد من الالتزام
بالتصويب بمعنى تبدل الحكم الواقعي بالنسبة الى الموضوع فلو قام شيء من الامارات بتذكية حيوان
غير مذكى في الواقع صار حكمه حكم المذكى وعلى هذا القياس ويشهد بذلك ما حكاه الشهيد في الذكرى
من ان النبي ص نام عن صلوة الصبح ثم قضاها فقد حمله الاكثر على ارتفاع تكليف الصلوة اداء
عنه ص في ذلك اليوم وليس الا الالتزام بالتصويب وتبدل الاحكام ومثله ما روي عن امير المؤمنين ع
مما دل على انه قال لا ابالي اصابني بول ام ماء ولا ادري ومن هنا ذهب صاحب الحدائق ره

لعو الجميع وان قد عرفت ذلك نقول ربما يتوهم في المفروض اقتضاء الامر للاجزاء ولكن التحقيق ان
الامر الظاهري مما لا يقتضي الاجزاء والحكم هيهنا مبني على ما اسلفنا ذكره من انا ان قلنا بكون
الظن الحاصل من الاصول او الامارات او الادلة الظنية مرآة وطريقا كان اللازم هيهنا القول
بعدم الاجزاء وان قلنا بكونها جزءا للموضوع كان اللازم القول بالاجزاء وبعبارة اخرى ان افاد الظن
الحاصل من الامور المذكورة تحصيل السير والسلوك الى طاعة المولى والانقياد لديه كان اللازم
عدم الاجزاء لانه لم يعد لنفس العمل حسنا فاذا انكشف كون الواقع على خلاف ما ادى اليه لزم تدارك
الماتي به وان افاد الظن المذكور حسنا لنفس العمل كان الامر مقتضيا للاجزاء لانه اتى بما هو محبوب
المولى ومطلوبه فيسقط التدارك لكن لما كان الثاني يستلزم التصويب وتبدل موضوع المامور به
بان يكون الصلوة عند ظن عدم وجوب السورة عبارة عما خلا عن السورة حيث ظن ذلك وعما اشتمل عليها حيث ظن ذلك لم يكن الالتزام
به لوجه التصويب في الموضوعات مما لم يقل به احد حتى من العامة فتعين القول بالاول ولا [illegible]
الاجزاء وانما قيدنا الظن بكونه من الامور المذكورة لان الظن عند انسداد باب العلم بحكم العقل
من قبيل الامر الظاهري العقلي وكلامنا الآن في الظن الحاصل من الامور المذكورة عند انفتاح
باب العلم بان يعمل برواية زرارة مثلا مع وجود الامام ثم ينكشف خلافه ولا باس بتحديد المقال لتوضيح
الحال فنقول ان ما يختلف لحاظه الاحكام من اقسام الامر الظاهري الشرعي اربعة لانه ان انكشف
الخلاف اما ان يكون على وجه القطع او على وجه الظن وعلى التقديرين فاما ان يكون انكشاف الخلاف
في الوقت او في خارجه وكلامنا الآن انما هو فيما انكشف الخلاف على وجه القطع في الوقت وانكشاف
الخلاف في المامور به بالامر الظاهري الشرعي يتحقق بوجود مانع في المامور به ظاهرا بان تبين ان ما
[illegible] ماموراته كان مشتملا على مانع لم يعتبر ذلك الامر الذي انكشف او بانتفاء جزء او شرط واين
واما الاجزاء المعتبرة في حال العلم والشرائط التي هي شرائط عند العلم فالكلام فيها خارج عما نحن
فيه لمعرفت من ان المامور به لها انتفاء العلم بالجزئية او الشرطية انما هو ما عدا ذلك الجزء او
الشرط ويتضح ذلك بالنسبة الى الاحكام الكلية وبالنسبة الى الموضوعات اما الاول فكما لو
بلغه خبر واحد يفيد بجواز الصلوة في الاراضي المتسعة المملوكة للغير عند عدم النهي عما الكه
فصلى ثم انكشف انه لا يجوز الصلوة بمجرد الاعتماد على عدم النهي بل الاذن من الاذن فلا يحكم ببطلان
ما اتى به من الصلوة لكون اباحة المكان من جملة الشرائط العلمية لكون اشتراطها ناشيا من النهي
عن التصرف في ملك الغير المتوجه الى العالم دون الجاهل ومثله ما لو اخبره مؤذن او واحد من
بجواز الصلوة في الاراضي المتسعة على الوجه المذكور ثم تبين خلافه بعد الصلوة فتصح صلوته
نظرا الى كون اباحة المكان من جملة الشرائط العلمية واما الثاني فكما لو اخبره عادل بكون
المكان مما اذن مالكه في الصلوة فيه فصلى ثم تبين خلافه وكذا لو اخبره انه اذن لكونه غصبا

مستورة لا تبدو في شيء من احوال الصلوة ثم انكشف انكشافهما في شيء منها مثل حال الركوع او
السجود وامثال ذلك كثيرة يظهر حكمها من ملاحظة ادلة الاجزاء والشرائط غير ان تختلفاتها
الفقيه الماهر والجامع للقسمين ان كل جزء او شرط استفيد جزئيته او شرطيته او مانعيته من
النهي فهو من قبيل العلمي لعدم جواز توجه النهي الى الجاهل وكل ما استفيد من الامور المذكورة من الخطابات
الواردة في معرض بيان الحكم الوضعي فهو من قبيل الواقعي ومن القسم الاول ما دل على انه لا تطوع
لمن عليه فريضة لكونه بمعنى النهي وان كان في صورة ما ورد في معرض بيان الحكم الوضعي ولذلك قلنا
ان تميز مختلفات الامور المذكورة موكول الى نظر الفقيه الماهر وليعتبر ان المراد بكون المكلف
عليه فريضة هو شغل ذمته بالفعل بحيث يكون مخاطبا بادائها فمن اتى بفريضة واسلم
في نفس الامر وهو لا يدري بفسادها ثم تطوع او نسي الفريضة راسا فتطوع لم يكن ذلك مانعا
عن صحة تطوعه ولذلك قلنا في نيابة توجه الامر الى الحجة المستنيبة للنوافل في حال الغيبة ان
صحتها منوطة بالصلوة الفعلي دون الواقعي واذ قد تحقق لك ما ذكرنا نقول ذهب بعضهم الى اجزاء
الامر الظاهري الشرعي الذي انكشف خلافه في الوقت على وجه القطع والحق عدم الاجزاء والمسئلة
مبنية على ما عرفت من كون الظن الحاصل من الامارات والادلة الظنية والاصول طريقا ومرآة
لا يا لها مزية سوى حسن الانقياد للامر او جزءا للموضوع مفيدا لحسن نفس العمل فعلى الاول لا محالة
للقول بالاجزاء وعلى الثاني لا مناص من الالتزام به ولما كان الثاني يستلزم التصويب تعين القول
بالاول فان قلت ان ما تعلق به الامر الظاهري اما ان يكون كافلا بمصلحة الواقع او لا فعلى الثاني يلزم
كون جعل الشارع المامور به ظاهرا لغوا وعلى الاول لا بد من القول باقتضاء الامر الظاهري
للاجزاء وحيث لا مجال للقول بكون وضع الشارع لغوا فلا بد من الالتزام بالاجزاء قلت نختار الشق
الاول وهو كونه كافلا بمصلحة الواقع لكن لا مطلقا بل بمقدار ما فات من الواقع فيقوم مقامه بذلك
المقدار فلو اتى بالمامور به الظاهري في اول الوقت ثم انكشف خلافه في اواخر الوقت فقد فات منه اشاه
فضيلة اول الوقت ولم يفت نفس الفعل بمعنى انه لو اتى به كان اداء لا قضاء فالذي فات منه
انما هو فضيلة اول الوقت فنقول بادراكه مع تلك الفضيلة لما استتر عن الواقع وقيام الظاهري
مقامه بذلك المقدار وان لزم الاعادة لعدم فوات وقت جواز الاتيان وكذا لو فعل المامور به
الظاهري في الوقت وانكشف خلافه الى ان خرج الوقت فنقول بادراكه الفضيلة الادائية
الزائدة على فضيلة العمل بعد خروج الوقت وان لم يدرك فضيلة نفس العمل بمقدار ما يمكن الاتيان
به قضاء ولو لم ينكشف خلاف الامر الظاهري حتى مات تدارك جميع ما يتعلق بالواقع من الفضائل
فيصير الحال مثل الحال في الامر الواقعي الاضطراري بل الاجزاء هنا اولى لاحتمال التدارك على
الوجه الاكمل بخلافه هنا لانقطاع التكليف بالموت فان قلت ما ذكرته من اختلاف الاحوال في كفاية

الى المصوب بالنسبة الى احكام الطهارة والنجاسة هذا محصل الكلام على ما اقتضاه المقام وانت
خبير بما في الوجهين اما ما استدل به اولا فلما قد تقدم فيما اسلفنا لانه مع انكشاف الخلاف لا
ان يموت بقوم المامور به الظاهري مقام الواقعي واما ما استدل به ثانيا فلانه لا ملازمة بين ما ذكره
من المقدمة ونتيجته وذلك لان اعتبارهم بالامور المذكورة مما لا مجال لانكاره ولكنه لا يستلزم
الوقوع في خلاف الواقع فلعلهم كانوا يتركون العمل عليها عند ادائها الى خلاف الواقع ثم لا ردع
عنهم ثم انا نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر فذلك بعيد انهم يقضون بالبينات والايمان في
الجملة واما افادة حكمهم بها مطلقا حتى في صورة ادائها الى خلاف الواقع فهي ممنوعة ولعلهم
كانوا ايضا يعودون عند مخالفتها للواقع علاجا لا نعلم نحن ولا انت فلا ملازمة بين المقدمة ونتيجتها
ان تفطنت كيف لا وهم ورقة اسرار الشريعة ومعادن حكمة وهل للعالم النبيل ان يدرك
الى اسرار هذه السبيل ومما يرشد الى ما ذكرناه حديث البيضة التي اكلها الباقر ثم اخبر بانها كانت
من قمار لئلا تصير جزء من بدنه الشريف هذا هو الكلام في القسم الاول واما القسم الثاني وهو
ما لو انكشف الخلاف بعد خروج الوقت فهل يجزي الاتيان بذلك المامور به عن القضاء ام لا
انه لا يجزي اما على القول بكون القضاء تابعا للاداء فظاهر لانه لازم ذلك ان الخطابات
تفيد مطلوبين احدهما الاتيان في الوقت والآخر الاتيان في خارجه فتلك الخطابات باعتبار
ثاني مطلوبيها في اثبات القضاء وكذا على القول بكون القضاء بفرض جديد لكون مع عدم اوامر
القضاء كاشفة عن ان يكون منضما للوقت عند صدور الامر الاول شيء كان امرين احدهما
الامر بالاتيان في الوقت والثاني الاتيان به في خارجه وان اتى باللفظ في مقابل طلب الاداء
ولم يدرج القضاء في مدلول اللفظ وذلك لان الامر على هذا التقرير نزل الى تكليفين واما على
القول بكون القضاء بفرض جديد مع عدم القول بالكشف ان اوامر القضاء دلت على ان من
فاته فريضة فليقضها فيحمل الحكم بالقضاء دائر مدار الفوت ولا ريب ان الفريضة الواقعية قد فاتت
فلا بد من قضائها فان قلت الامر بقضاء ما فات انما يوجب اذا لم يكن هناك جابر للفائت يسد
مسده ويكفل بمصلحتها ومعلوم ان الجابر ههنا موجود وهو المامور به الظاهري الذي فعل في الوقت
قلت قيام المامور به الظاهري مقام الواقع مسلم لكن لا مطلقا بل بمقدار الفوت لا ازيد من ذلك وهي
الفائتة فيما نحن فيه انما هو مجرد فضيلة الاداء لا نفس العمل لامكان الاتيان به فيقوم المامور به الظاهري
مقام الواقعي في جبر فضيلة الاداء واما قيامه مقام نفس العمل فلا وجه له فلا بد من القضاء نعم لو قلنا بالتصويب
او قلنا بكون المامور به الظاهري جابرا للواقع مطلقا كان للقول بسقوط القضاء وجه وقد عرفت
ما فيهما احتج من قال بالاجزاء في مفروض المقام بوجهين احدهما التصويب كما هو مذهب بعضهم ثانيهما
ان المامور به الظاهري ساد مسد الواقعي كافل بمصلحته فبالاتيان به تحقق مصلحة الواقع فاذا

فلا ملازمة

التي

شككنا

شككنا بعد ذلك في ثبوت القضاء كان من قبيل الشك في التكليف الذي هو مجرى اصل
البراءة وقد عرفت ما فيهما من بطلان التصويب وكون المامور به الظاهري جابرا بمقدار الفوات
واما القسم الثالث وهو ما لو انكشف خلاف الامر الظاهري الشرعي في الوقت مع وجود الظن فنقول
انه جزئي من جزئيات عنوان كلي هو انه اذا قامت امارة ظنية على امر ثم قام على خلافه امارة اخرى
فهل يلزم التمسك بترتيب آثار الامارة الاولى على العمل او آثار الامارة الثانية فيدخل في الاول
الاجزاء وغيره من صحة العقود وغيرها ويندرج في العنوان تبدل راي المجتهد وعدول المقلد
الى مجتهد آخر يخالف مذهب الاول لموت او فسق ونحوهما اذا عاد المقلد مجتهدا او اختار خلاف ما كان
يراه المجتهد الذي قلده ولما ذكر من العنوان امثلة وفروع منها ما لو قام دليل ظني على وجوب الجمعة
حال الغيبة فاقامها ثم دل دليل اخر ظني على عدم وجوبها وكان قيام الدليل الثاني قبل خروج
الوقت فان قلنا بان العبرة بالاول لم يلزم الاعادة ~~وان قلنا بان العبرة بالاول لم يلزم الاعادة~~
وان قلنا بان العبرة بالثاني لزمه اعادتها ظهرا ومنها ما لو ثبت عنده بدليل ظني جواز غسل
اعضاء الوضوء منكوسا فتوضأ كذلك واتى بصلوة ثم قام دليل آخر ظني على فساد الوضوء منكوسا
وهو بعد لم ينقض طهارته بشيء من النواقض فان قلنا بان العبرة بالاول كانت طهارته باقية
يجوز له الدخول بها فيما شاء مما يشترط بالطهارة ما لم ينقضها بشيء من النواقض لانه تطهر في
حال كان تكليفه الحكم بجواز الطهارة على الكيفية المذكورة وان قلنا بان العبرة بالثاني
فالحكم هو كونه بحكم غير المتطهر فليس له الاتيان بشيء مما هو مشروط بالطهارة الا ان يتطهر وهذان
الفرعان مما كان الاثر فيه هو الاجزاء لكونهما من مقولة العبادات ومنها ما لو قام دليل ظني على صحة
بيع المعاطاة مثلا فاشترى شيئا على ذلك الوجه ثم دل دليل آخر ظني على فساده والعين باقية
نقلا عن مذهب الاول فان قلنا بان العبرة بالاول كان اللازم هو الحكم بكونه للعين ما لم يردها
على مالكها الاول وان قلنا بان العبرة بالثاني كان اللازم عليه ان يردها الى مالكها الاول
ومنها ما لو ثبت عنده بدليل ظني ان المحرم في الرضاع انما هو سبع عشرة رضعة فتزوج امرأة هي
بينه وبينها الرضاع بعشر ثم قام دليل ظني آخر على ان المحرم عشر رضعات فان قلنا بان العبرة بالاول
لم يجب عليه مفارقتها وان قلنا بان العبرة بالثاني لزمه المفارقة وهذان الفرعان مما ليس الاثر
فيه هو الاجزاء اذ ليس في المقام امر ولا عبادة وحيث كان مسألة الاجزاء على الوجه المذكور من جزئيات
ذلك العنوان الكلي كما عرفت فلنعين البحث على وجه العموم حتى يعم الفائدة ويتم العائدة وعلى هذا
نقول ان الآثار على اقسام ثلثة احدها الاثر الماضي كما في مثال الجمعة بالنسبة الى المسارعة
الى الخيرات المامور بها ولا ريب ان المترتب من الاثر المذكور يترتب على الامارة الاولى فلما
الى الخير الذي هو الظهر بحسب ما لو انكشف فقد فات لكن لما سارع الى الجمعة التي هي من الخيرات حكم

الامارة الاولى اجزات سار عنها عن سار عنه الظهر وذلك لما كلام فيه ثانيها الاثر بالنسبة
الى ما يقع في المستقبل ولا ريب في انه يلزم ترتيب اثار الامارة الثانية فهي الجمعات الاتية ولا يجوز
له الا الاتيان بالظهر وكذا لا يجوز له التوضؤ منكوسا في الازمنة الاتية وعلى هذا القياس ثالثها
الاثر الذي لابد وان يترتب في الحال مثل ان يحكم باثار الامارة الاولى او الثانية فهي الجمعة التي
تعقبها انكشاف الخلاف الظني قبل خروج وقتها هل يحكم باثار الدليل الاول فلا يجب الاتيان بصلوة
الظهر او باثار الثاني فيجب الاتيان بها وفي مسئلة الوضوء هل يحكم بترتيب اثار الدليل الاول حتى
يصح له الاتيان بكل مشروط بالطهارة ما لم يحدث او بترتيب اثار الدليل الثاني حتى ~~يجب الاتيان~~ ولا يجوز
له ذلك الا ان يتطهر وهذا هو محل النزاع والجواب ان نقول ان مفروض المقام يتصور على وجهين
احدهما ان يحصل من الامارة السابقة القطع بمؤداها اما على الاتفاق كما لو اتفق ان المجتهد
حصل له القطع بالحكم في مورد خبر الواحد مثلا على الوجه الذي افاده واما بحسب الكلية كما هو طريقة
الاخباريين حيث انهم يرون ان اخبار الاحاد المودعة في الكتب الاربعة كلها مقطوعة وهم يعملون
عليها لذلك والاقوى ثبت عندنا ان شيئا منها غير مقطوع الصدور تركوه ثانيهما ان لا يستفيد من الامارة
الا الظن ويكون عمله عليها لذلك لعنوانها اما الاول فيحتمل فيه ان يقال بكونه من قبيل الامر الظاهري
العقلي نظرا الى ان القطع بنفسه طريق الى الواقع وليس من مجعولات الشارع حتى يتحقق كونه طريقا في بعض
الاحيان فان القاطع بحسب اعتقاده يدرك الواقع فلا يصح للشارع ان يوجه اليه الامر بالعمل على الامارة لكونها
يعتبر بعنوان الحمل بالواقع وعلى هذا فيتعذر ان يصدر من الشارع الامر الظاهري نحو ذلك القاطع
لا يستلزم انه يقال له انك لكونك جاهلا يعمل في حقك الامارة الظنية وكذلك الامر الواقعي ايضا لغفلته
عن المطلوب واقعا غاية ما في الباب انه اعتقد غير الواقع واقعا واتى به ولم يات بما هو الواقع كما لو تبدل
الى ذلك انكشاف خلافه لا اقتضاء فيكون اعتقاده الوصول الى الواقع موجبا لتوجه الامر الظاهري عليه
اليه وذلك ما ذكرنا وقد عرفت ان حكمه عدم الاجزاء فيحكم في المقام بجريان حكم الامارة الثانية
على عمله ويحتمل فيه ان يقال بكونه من قبيل الامر الظاهري الشرعي نظرا الى ان نفس الامارة حاكية
بعنوان كونها امارة ليست مما طلب الشارع العمل عليها بتلك الحيثية بل مطلوبه انما هو العمل
بمؤدى الامارة وعلى هذا فالقاطع عامل بمؤدى الامارة لوقوع قطعه على طبق مؤداها غاية ما
في الباب انه غير ملتفت الى كونه مؤداها ولا يلزم في صحة العمل الالتفات الى كونه ماخوذا من
دليل ظني او من دليل قطعي وانما اللازم هو القصد الى عنوان المامور به تقربا وهو حاصل
وعلى هذا فالماتي به ليس الا المامور به بالامر الظاهري الشرعي فليجعل حكمه فان قلنا فيه بالاجزاء
عند انكشاف الخلاف ظنا كان ما نحن فيه كذلك وان قلنا فيه بعدم الاجزاء في الصورة المفروضة
كان ما نحن فيه ايضا كذلك ومن ههنا يظهر ان ما ذهب اليه بعض رؤساء المحققين رفع الله مقامه

قد يرد من ان صحة صلوة الناسي مع ذهوله عن بعض الاجزاء الغير الركنية انما هو من باب
العفو وان الاجزاء باسرها ركنية لا فرق فيها بين ما جعله القوم من قبيل الاركان وغيره غاية
ما في الباب ان الشارع عفى عن بعضها عند النسيان دون بعض فليس النسيان مغيرا للحكم و
نظره في ذلك الى ان الناسي لغفلته وذهوله لم يات بما نواه اولا من العبادة التامة الاجزاء
والشرائط ولا يصح توجيه الخطاب اليه لا بالعبادة التامة ولا بما هو وظيفته في الواقع مما عدا
المنسي فهو وقد نوى التامة لكن لم يات بها لغفلته فعفى الشارع عما ذهل عنه ورجح الانقطاع
انه وانه لم يصح توجيه الخطاب اليه بالفعل لغفلته لكنه قد تضمن الخطابات ان من نسي شيئا من اجزاء
الصلوة فقد تمت صلوته الا فيما استثني فيكون الوظيفة المقررة في حق الناسي على وجه
الاطلاق هو الاتيان بما عدا المنسي وهو قد اتى بما هو وظيفته ذلك وقد عرفت انه لا يلزم
الالتفات الى سائر الخصوصيات بعد تحقق القصد الى عنوان العمل متقربا والقول بكون مجرد مثل
غير ملتفت الى انه [illegible]
ذلك العمل مبنيا على العفو مناف لما دل على ان صلوته قد تمت لان معنى التمام لا يتحقق الا بان
يكون ذلك هو الوظيفة فيا عجبا كيف ولو كان مقصودهم العفو كان اللازم ان يؤتى فقد عفى
ما ذكرنا فهم ذلك واغتنم واما الثاني فقد نقل القول بالاجزاء فيه الى المشهور ولكن في النسبة
غير خفي على من لاحظ كلمات القوم فقد قال العلامة في النهاية اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان
في حق نفسه الا ان يكون قد اداه اجتهاده الى جواز النكاح بغير ولي او الى ان الخلع فسخ فنكح امرأة
خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده فيها فان كان الحكم الاول قد اتصل به حكم حاكم وقضاء قاض
سواء كان المجتهد نفسه او غيره لم ينقض النكاح وكان صحيحا لان قضاء القاضي لما اتصل
به فقد تاكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد محافظة على حكم الحاكم ومصلحته وفيه نظر لان الحكم من القاضي
تابع للحكم في نفس الامر الموضوع لان الحكم عندنا لا يتغير بحكم القاضي حلالا فان كان سابقا لم يتغير وكذا
ان كان غيره فلا يصير حكم القاضي ما ليس حلالا في نفسه حلالا وان لم يتصل به حكم الحاكم
لزم مفارقتها اجماعا والا كان مستديما للاستمتاع بها على خلاف معتقده ومرتكبا لما يحرم
بتحريمه وهو خلاف الاجماع هذا ما اهمنا نقله من كلامه وقد صرح بدعوى الاجماع على العمل
بالامارة الثانية الملازم لعدم الاجزاء فكيف يكون الشهرة على خلاف ما ادعى عليه الاجماع وقال
السيد عميد الدين في شرح التهذيب انه اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده الى
حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول مثل ان
اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يلحق حكم الطلاق فنكح امرأة خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده و
اداه الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح
على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به تاكد وقوي فلم يؤثر فيه تغير

الاجتهاد وان لم يحكم بحاكم لزم مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على نكاحها تنظيرها
تنظير العلامة والحاجة بنا الى نقله فهو قد ادعى الاتفاق على ما ادعى عليه العلامة الاجماع
وهو عدم العبرة بالامارة الاولى وكيف يمكن ان يكون خلاف مثل ذلك مشهورا مضافا الى
ما يظهر من غيرهما في الفروع والاصول فالمشهور هو عدم العبرة بالامارة الاولى وانما تعتبر الثانية
وان شئت تطبيقه على ما نحن فيه عبرت عن ذلك بعدم الاجزاء وكيف كان فالحق عدم الاجزاء
وعدم العبرة بالامارة الاولى لما على ذلك ان المقتضي موجود والمانع مفقود اما الاول فلانا نقول
بالتصويب وانما نقول بكون الامارة طريقا الى الواقع ولا ريب ان حكم الامارة ينتهي بما لو لم يكن
هناك امارة سابقة على خلاف الثانية او كانت لان المفروض ان الثانية بحيث توجب تغير راي
المجتهد وعدوله عن حكم الامارة الاولى كما لو فرض ان دليلا وجوب الجمعة هو العام المقيد فافتى
بذلك بالوجوب في زمن الغيبة ثم عثر على مخصص لذلك العام بغير ذلك الزمان فعدم وجوب الجمعة
في حال الغيبة يشمل ما لو صلى الجمعة ثم عثر على الخاص قبل خروج الوقت فيكون المامور به هو الظهر و
كذلك ما دل على حجية خبر الواحد وغيره من الامارات ينطق بحجيتها على وجه يعم جميع الاحوال
فالمقتضي لاتيان الفعل ثانيا موجود وهو الامارة الثانية بملاحظة كونها وكون الدليل المفيد
لاعتبارها افادة حجيتها بالنسبة الى جميع الاحوال واما الثاني فلان المانع ليس الا ما ادعاه الخصم
وهو قسمان احدهما ما يرجع الى انتفاء المقتضي والاخر ما يرجع الى ابداء تحقق المانع اما الاول
فهو امور احدها القول بالتصويب على ما حكيناه عن الشيخ الشريف السابق ذكره وح فيكون مقام الامارة
الاولى من قبيل الواقع الاضطراري كقيام اشارة الاخرس في العقود مقام تلفظ الناطق وقيام
الطهارة الترابية مقام المائية وان شئت قلت ان تغير راي المجتهد بمنزلة النسخ فكما انه لو
فرض ان بيع المعاطاة كان مجوزا في الشرع ثم نسخ لم يلزم ح رد ما وقع شراؤه بذلك البيع في زمن
جوازه فكذلك الحال عند تغير راي المجتهد والحاصل ان مؤدى الامارة الاولى حكم واقعي
لا يتطرق اليه زوال اثاره وفيه ان القول بالتصويب باطل عندنا فلا مبناه على ما عرفت فنحو نقول
بكون الامارة طريقا لا يتم ما ذكره على هذا التقدير ثانيها ما عن كاشف الغطاء قدس الله سره لقرب
من ان الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين لعدم دليل على ذلك وهذا بظاهره لا يفيد شيئا فيحتمل
فيه وجهان احدهما ان واقعة من الوقائع اذا قام عليها امارة فالعمل بها يترتب عليها جميع
اثارها فتكون تلك الاثار بأسرها من قبيل الاثار الماضية كما ذكرناه في مثل المسارعة الى
الخير الذي هو المطلوب الى قام مقامها المسارعة الى الجمعة واقتضى الامر الاجزاء بمقدار ما فات وبعد
صيرورتها من الاثار الماضية فلا يبقى وجه لرفعها وترتيب اثار الامارة المتاخرة وفيه اولا ان
الاثار الماضية وان كان ممضاة على حسب اقتضاء الامارة الاولى الا ان الاثار المترتبة على

الحال من قبيل الماضية مما يتوجه عليه المنع فلا وجه لاتباع الاثار الفعلية لمقتضى الامارة بعد
وثانيا ان الاثار الفعلية كعدم اعادة الجمعة وعدم اعادة ثمن المشتري ببيع المعاطاة بعد قيام
الثانية على فسادهما لو كانت من قبيل الاثار الماضية فلم ادعى محقق الاجماع على عدم ترتب
تلك الاثار عند انكشاف الخلاف على وجه القطع ولا فرق بينهما الا بالظن والقطع وهو فارق
في مثل ما نحن فيه ثانيهما ان دليل اعتبار خبر الواحد لا يفي بحجيته بالنسبة الى المورد الذي تحقق فيه   عنو
العمل بامارة اخرى وان كان مؤدى الخبر مما يشمل ذلك وغيره من الموارد فلو فرض ان خبرا دل
على فساد بيع المعاطاة على وجه يعم مورد العمل بما دل على صحته مع بقاء المبيع وغيره فح وان كان
مؤداه عاما الا ان الدليل الدال على اعتباره لا يفي بحجيته حتى بالنسبة الى مورد تحقق العمل بغيره
وانما يفي بحجيته في خصوص ما لم يتحقق غير ذلك وذلك لان الايات التي تمسكوا في حجيته غير تامة
الدلالة والاخبار لا تفي بذلك ايضا لاستلزامه الدور فبقي الاجماع وهو انما تم في مورده وهو خصوص
ما لم يتحقق العمل بغيره واما ما تحقق غير ذلك فهو محل خلاف بينهم فلا يتم هناك الاجماع وعلى هذا فطريق
التفكيك في مؤداه نظرا الى ان الخبر لم يثبت حجيته مطلقا وانما هي ما تعتبر لمقدار ما يفي به دليلها و
التفكيك في مؤدى الامارات غير عزيز الا ترى الى انا لا نعتبر الاستصحاب في المسائل الاصولية وانما نعتبره فيها غيره
لكون دليل اعتباره وهو النهي عن نقض اليقين بالشك ناظرا الى الاحكام التي تجعل الشارع متعلقها
وهي الاحكام الفرعية ولذلك قلنا انه يمكن تصحيح ما ذكره العلامة من نفي كون الباء للتبعيض لسيبويه
لو نفرض سيبويه ان صحيحة زرارة ناطقة بمجيء الباء للتبعيض نظرا الى ان حجية خبر الواحد في غير
الاحكام لم تثبت لان قول الامام عليه السلام في ذلك مثلا لكون المسح ببعض الراس الذي قد تضمن
ذلك الصحيح ويترك مجيء الباء للتبعيض فلو كان هذا الحكام اخو غير ما نص عليه لم يكن لنا ان نرتبها
عليه وهذا ينقطع ما اورده شيخنا البهاري في حواشي الزبدة على العلامة من ان طرح الرواية
تمسكا بنص سيبويه لا وجه له وقد مضى ذكر هذا سابقا ويجيء تفصيل المقصود في محله ان شاء الله تعالى وفيه
اولا ان الامارات لا تنحصر في خبر الواحد بل هي كثيرة وادلتها ليست هو الاجماع وثانيا ان دليل
خبر الواحد ايضا غير منحصر في الاجماع بل هو كالاخبار ايضا عندنا والايات عند من يرى انها وافية
بحجية خبر الواحد والتفكيك في مؤدى الخبر في المسائل الفرعية غير معهود وما نحن فيه من هذا القبيل لان
مفاد كلام المستدل هو كون الخبر حجة في واقعة لم يعمل فيها بغيره غير حجة في غيرها وثالثا ان
جهة البحث هيهنا انما هو تحقق المبرئ من التكليف بالعمل بالامارة الاولى وعدمه وذلك انما
هو محل النزاع في كون الامارة الاولى تشمل مورد العمل وغيره وما ذكره يرجع الى شمول الدليل و[illegible]
واين ذلك مما هو المقصود في المقام ثالثها ما عن كاشف الغطاء ره ايضا من ان الحاصل من الامارة
الاولى انما هو الظن وكذا الحاصل من الثانية ولا وجه لترجيح الثاني على الاول بعد تحقق العمل به وقبل

على خلاف حكم العام ولو عرض على السلاطين الاقدمين لحكموا بخلاف حكم العام وقالوا انه ما حكم لكنهم
اهملوه للظهور عندهم وقد خفي علينا لبعد الزمان فلا بد في رفع الاحتمال بحيث تطمئن النفس من
الرجوع الى عمل الاصحاب لتشخيص وجه الصواب فيكون عملهم بها كاشفا عن القرينة ولذلك يجب الفحص عنه
في نظائر ما ذكرنا مما يفتقر الى القرينة ويكون عملهم كاشفا عنها ونوضح ذلك بان استعمال العام الذي
خرج عنه جملة من الافراد يقع على وجهين احدهما ان يراد به العموم بالنسبة الى الافراد ثم خرج ما خرج
بعد الباقي وثانيهما ان يراد به نحو من العموم بان يكون المقصود بالعام انواع خاصة دون نوع اخر
وان كان اكثر افراده من الانواع المقصودة بالعام مثال ذلك ما لو قال اكرم العلماء واراد به ما عدا
النحوي من الانواع وان كان افراده اكثر من مجموع افراد الانواع المقصودة ومثل هذا لا يكون من
تخصيص الاكثر بل يكون العام مستعملا في الانواع المقصودة التي خالفت ذلك النوع لكثرة الافراد
في الارادة من اللفظ على وجه المجاز فلا قبح فيه ولذلك اطبقوا على ان اداة اللفظ بين تخصيص الاكثر
وارتكاب مثل ما ذكر من المجاز بل يطلق المجاز حتى الاضمار الذي هو من انواع اقسام المجاز قدم
الثاني والى هذا الوجه من الاستعمال اشار رضا الرياضية في حكمه بان المراد بالعقود العقود المعهودة
حاز وال الاستحقاق من لزوم تخصيص الاكثر بسبب خروج الافراد الفرضية الذهنية المتصورة نوعها
على وجه شتى وح نقول انه لا يلزم استعماله في الانواع عدم دخول المشكوك فيه تحت حكم الا اذا علم
بكونه من جملة افراد الانواع التي اريدت بالعام ومع قيام الاحتمال يسري الاجمال بالنسبة الى الفرد
الذي يراد من التمسك بالعام اثبات حكمه ولكن بعد تمسك الاصحاب به يعلم ان ذلك الفرد من افراد
الانواع المرادة بالعام ومن جملة ما قصد باللفظ وكذا الحال مع التمسك بالعام في اثبات حكم بالنسبة
ذلك الفرد ويتحد طريقيته بطريقيته فافهم وهذا هو الكلام في اول الادلة المذكورة ثانيها السيرة المستمرة
فان موارد تبدل راي المجتهد مما يضيق عن الاحاطة بها منطقة الحصر والاحصاء ومع ذلك لم يعهد
ان احدا من اهل الايام الخالية قضى عباداته او فارق زوجته ورد ما اشتراه الى بايعه وما اشبه ذلك
مما تغير الراي فيه سري ولم يبق ذلك الا الاستمرار سيرتهم على الاعتبار باثار الامارة الاولى وفيه ان
تبدل الراي في نفسه قليل مع انه على فرض اتفاقه لم يعلم انه من الاسهل الى الاشكل بل ربما كان الامر بالعكس
مضافا الى ان الافتاء بشيء لا يستلزم العمل به بل يحمل على الاحتياط كما هو الغالب بان المقلد يجوز له العدول
الى من يلحق بمن يراه ما عمل به هو ثم لو ثبت الحكم فقضية تبدل فيها راي المجتهد مع انتفاء الاحتمالات المذكورة
وقد بنوا فيها على ترتيب اثار الامارة الاولى كان ذلك مما يفيد وانى لنا ذلك ثالثها ان الاجتهاد و
تغير الراي مما تحقق من السلف حتى في عصر الائمة وكثير اهل كزرارة وابان ويونس وغيرهم ولو كان اللازم
ترتيب اثار الامارة الثانية كان اللازم عليهم ان يبينوا ان الحكم عند تغير الراي هو ترتيب اثار الامارة
الثانية كما بينوا جميع ما يحتاج اليه الامة وحيث لم يبينوا ذلك علم انهم قرروا الناس على عدم اعادة

ما تعلو هو بعيد وفيه ان البيان لا يلزم ان يكون على وجه الخصوص فقد يكون على وجه العموم وقد عرفت
ان عمومات الكتاب والسنة شاملة لما نحن فيه الا ان يقال انه بما انكشف خلافه وما ذكر لم يات بالمامور به
اصلا رابعها الاجماع المدعى في كلام بعضهم كما في كلام صاحب الهداية حيث نسب القول بعدم الاعادة
الى ظاهر المذهب وفيه ان الاجماع منقول بالنسبة الينا معارض بالاجماع المدعى في كلام العلامة و
السيد عميد الدين ره وتقدم عليه خامسها ان عدم الاجزاء ولزوم ترتيب اثار الامارة الثانية
يستلزم اختلال النظام وتشنيع العوام على العلماء الاعلام من جهة تبدل الراي كما لو فرض ان من
تزوج بامراة تحقق بينهما وبينه الرضاع بعشر وكان من راي المجتهد التحريم باربع عشرة فح يحكم
ويحضر بصحة النكاح فاذا تغير رايه الى القول بالتحريم بعشر لزمه الحكم بالمفارقة وانفساخ النكاح
فلو عاد الى رايه الاول لزم الحكم بكونها زوجته ولا بد من اعادة العقد اليه وان تزوجت بغيره وذلك
يستلزم من الهرج والمرج واختلال النظام ما لا يخفى فساده على احد وفيه اولا النقض بتغير الراي
على القول بالظن المطلق والخصم ايضا معترف بانه لو افتى مستندا الى مطلق الظن لزمه عدم ما يقضى
وكذا النقض بصورة انكشاف الخلاف على وجه القطع وان كان مستند الحكم هو الامارة الخاصة
فان الخصم معترف بترتيب اثار الامارة الثانية ح وثانيا ان اختلال النظام ولزوم الهرج والمرج
لا يؤثر الا مدليل معتبر شرعا هذا وقد تحصل مما ذكرنا وجود المقتضي لترتيب الامارة الثانية وانتفاء
المانع عنه ومما يؤيد ما اخترناه ايضا انه لو قام في الموضوعات امارة ثم تبدل الحال بقيام امارة اخرى
كانت الثانية هي المعول عليها فاذا لاقى شيئا برطوبة اعتمادا على اصالة الطهارة او استصحابها
مثلا ثم قامت البينة على انه نجس لزم تطهير جميع ما سرى اليه النجاسة ولا اظن ان ذلك محل خلاف
فيه احد وح نقول ما الفرق بين ما عرفته وبين ما لو حكم المجتهد في الاحكام بمقتضى الاستصحاب في شيء
ثم وجد خبرا يفيد خلاف مقتضى الاستصحاب فتبين انه هل يفيد اخبار النهي عن نقض اليقين بالشك
اعتبار الاستصحاب في الموضوعات دون الاحكام ام يقوم انه لا يصح مثلا بحجية خبر الواحد ولا يقوم دليل
على اعتبار البينة واذا لم يكن فرق بينهما فكيف يحكم بالاجزاء في الاحكام وبعدمه في الموضوعات
وهذا منتهى الكلام في القسم الثالث واما القسم الرابع وهو ما اذا انكشف خلاف المامور به الاكمل
الظاهري الشرعي في خارج الوقت على وجه الظن فهل يجزي الماتي به عن القضاء هناك
الحق انه لا يجزي بل لا بد من القضاء فحال حال الاعادة وان كان القول بالاجزاء بالنظر الى الاعادة
نظرا الى ان جريان اصل البراءة هنا عدم التكليف ولزوم العسر والحرج واختلال النظام من
ادلتهم بالنسبة الى ما نحن فيه اولى من الاعادة الا ان مثل ذلك مما لا يعتد به بعد سريان حكم الاداء
الى الاداء والقضاء من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة وما دل من الخبر على ان من فاتته
فريضة فليقضها كما فاتت فالقول بلزوم القضاء والاعادة في صورة انكشاف الخلاف على وجه الظن

المقام ليس مقام التعارض بين الامارتين حتى يجب ماذكره بل المقام مفروض المقام ان الامارة الثانية
حصل منها الظن على خلاف الحاصل من الاولى فعاد موهوما وعلى هذا فالموهوم لا يعارض المظنون
حتى يقال وجه الترجيح للثاني على الاول ثم انهما ان الحكم يتبع الاسماء فاذا اشترى شيئا على وجه المعاطاة
صدق عليه انه ماله واذا تزوج امرأة صدق عليها انها زوجته وترتب على ذلك الاحكام فاذا تغير
رأيه الى ما يقتضي الفساد لم يكن وجه لسلب الاحكام مع صدق الاضافة ومن هنا استدل بعض المحققين
على ما حكي عنه لصحة عقود الكفار بقوله تعالى وامرأته حمالة الحطب حيث انه تعالى اضاف الامرأة الى
الحطب فيترتب عليها احكام الزوجية وفيه انه بعد قيام الامارة الثانية المفيدة لفساد ما وقع لا
تصدق الاضافة لارتفاعها بارتفاع الحجة خاصة الاستصحاب فان مؤدى الامارة الاولى كان
مما يجب العمل به قبل انكشاف خلافها المفروض على الامارة الثانية فاذا شك بعد ذلك استصحب بقاء
ذلك المؤدى على حاله وفيه اولا ان الاستصحاب مما لا مجرى له في المقام بناء على التحقيق والتدقيق لانتفاء
الموضوع نظرا الى ان مؤدى الامارة الاولى انما كان حجة باعتبار كونه مظنون المجتهد وقد ارتفع الظن
فانتفى الموضوع وثانيا انا نقول بعد تسليم كون ظن المجتهد علة محدثة لوجوب العمل كما في تغير الواقع
في الكر بالتغير الى النجاسة لا علة مبقية ينتفي بانتفائها البقاء ان الاستصحاب لا يؤثر مع وجود
الدليل الاجتهادي الذي هو في المقام عبارة عن دليل الامارة الثانية فانه يفيد حجيتها على وجه
العموم فيرتفع به الشك بمعنى اذا اثبتنا عموم حكمه كما تقتضيه اليقين بيقين نظرا لجواز النقض به
دليل الاستصحاب انا نريد باليقين المستثنى في قوله لا تنقض اليقين الا بيقين ما يعم اليقين الواقعي
والشرعي الذي هو الظن المعتبر وما في حكمه او نعبر باليقين المذكور خصوص الواقعي ويكون قيام الظن مقامه
مستندا الى ما دل على قيامه مقامه واما الثاني فهو ما يرجع الى ابداء المانع من ادلة الخصم فهو من
احدها العسر والحرج وممن تمسك به كاشف الغطاء ره فانه بعد الاعتراف بان الاصل الثانوي على
عدم الاجزاء استدل للاجزاء بالعسر والحرج وبخلو المواعظ عن الايقاظ بان الناس بقضاء عباداتهم
عند تغير رأي المجتهد مع اشتمالها على انواع الترغيب ... بما امروا والانزجار عما نهي عنه وقد نبه
كاشف عن تمام السيرة المستمرة باجزاء الماتي به وبان الظن الثاني ليس اقوى من الاول كما حكاه
عنه وجه الاعادة ان تمسكه بهذا الوجه الاخير بعض ابتناء المقتضي وهو ينافي اعترافه بان الاصل عدم
الاجزاء وكيف كان فمحصل المقصود هنا ان الاعادة عند تغير رأي المجتهد تستلزم العسر والحرج لان
المجتهد لو كان من مذهبه طهارة ماء الغسالة مثلا ثم عدل الى النجاسة استلزم القول بترتيب اثر الامارة
الثانية وجوب تطهير البناء ... وكذا الحال في تغيير الازواج وغير ذلك وهو ظاهر وفيه
اولا النقض بالامر الظاهري العقلي الذي عم ابتلاء عوام الناس به فكيف يقول الخصم فيه بعدم الاجزاء
على خلاف ما نحن فيه وكيف لا يلزم هناك العسر والحرج على خلاف ما نحن فيه وكذا النقض بالامر الظاهري الشرعي

هناك

عمن

شبه انكشاف الخلاف على وجه القطع فانه يقول هناك بعدم الاجزاء ولا فارق بين جهتي العسر فان تحقق
هنا تحقق هناك ايضا وثانيا انه لا يخلو اما ان يريد بلزوم العسر والحرج لزوم ذلك على وجه الشخصية او
يريد لزومه على وجه النوعية فان اراد الاول فعير عليه انه وان كان يساعده اعتباره ادلته لكن لا يستلزم
العسر الشخصي ارتفاع التكليف عن النوع لان ذلك مما يكتفى فيه بما يندفع به الضرورة فيلزم ذلك الشخص
الذي تحقق فيه ذلك ... مما لا يلزم فيه العسر ويسقط عنه المؤدي الى العسر من التكاليف ولا يلزم
من ذلك سقوط التكليف عن الجميع ولا جميع التكاليف عن ذلك الشخص وان اراد الثاني اتجه عليه اولا
ان ادلة العسر والحرج مما لا يساعد اعتبار النوعية فيه فليس حاله الا كما نبه الفاضل القمي ره من انه
انما يصلح حكمة للحكم لا دليلا لارتفاع التكليف وعلى ذلك يحمل ما ورد من الاخبار الدالة على
ان المرجع في التكاليف انما هو حال اضعف الضعفاء بمعنى انه روعي في اصل جعل الحكم وصار ذلك حكمة
وسببا لجعله على الوجه الذي قرره الشارع لا انه منوط به بل المراد انه روعي في جعله وان الحكم حال
الاضعف يسقط عنه عند عدم تحمله لذلك ضرورة ان الحكم بعدما ثبت على وجه لا يسقط وثانيا ان لزومه
في المقام مما يتوجه عليه المنع لوضوح ان تغير رأي المجتهد في نفسه قليل سيما بحسب زماننا هذا من
جهة كثرة المسائل وعدم وفاء الاعمار بالعود الى ما رجح في نظره ثانيا مضافا الى ان ذلك بنوعه
لا يلزم ان يكون من الاسهل الى الاشكل بل ربما كان الامر بالعكس وان المجتهد لا يلزم ان يكون قد عمل
بما افتى به حتى يستعقب الاعادة بل ربما كان قد اخذ بطريق الاحتياط وان المقلد يمكنه العدول
الى مجتهد اخر عند تغير رأي الاول ممن يوافق مذهبه مذهب الاول فلا يلزم العسر بالحاجة
الى الاعادة وثالثا انه بعد اعتبار ادلة العسر مقيدة للنوع يلزم ... نظرا لكثرة تطرق
التخصيص اليها وقد تقرر في باب العموم انه اذا تطرق اليها تخصيص اكثر الافراد لا يبقى مجال
للتمسك بها الا في مقام التمسك بها من اصحابنا المتقدمين الذين بايديهم الاحكام والادلة
او في مقام يعلم كونه من قبيل ما تمسكوا به كاقسام الخيار بالنسبة الى قاعدة نفي الضرر فاذا تمسكوا بها
في شيء منها جاز لنا التمسك بها في اخر للعلم باتحاد طريقيهما ولهذا ترى فقهاءنا المتأخرين لا
يتمسكون بقوله تعالى اوفوا بالعقود وبقاعدة نفي الضرر الا حيث تمسك بها المتقدمون ولم يتمسك احد منهم
في هذه المسألة بقاعدة العسر ولو كان احد منهم قد حكم بترتيب اثار الامارة الاولى فانما هو من
باب التمسك بقاعدة اخرى لا بقاعدة العسر والحرج فاذا كان من العمومات ما اذا تطرق اليها
الوهن بخروج اكثر الافراد فلابد من جبره بعمل الاصحاب بها في خصوص المورد او فيما ... في الطريق
هو انه قد تقرر في بابه انه لا يجوز العمل بالعمومات من البحث عن المخصص وكذلك كل دليل لا يجوز
العمل عليه من الفحص عما يعارضه وثم نقول ان عموم العام الذي خرج منه اكثر الافراد وقد تطرق
اليه الوهن فلم يبق وثوق به ويحتمل ان يكون مخصصا بالمورد الذي يراد التمسك فيه بالعموم مما لم الاجماع

المراد بالاجزاء هنا سقوط القضاء والاعادة ومثله الاجزاء على قول المفصل حيث تقول به ... فحكم

هو المتبع وذلك عدم الاجزاء وعدم ترتيب اثر الامارة الاولى واطلق بعضهم القول بالاجزاء
والظاهر ان مراده بعض ما سنذكره من التفاصيل وفصل الفاضل القمي ره بين الاحكام الطلبية
والوضعية فقال بالاجزاء في الاول وجعل الوضعية على قسمين احدهما ما هو من قبيل الامضاء كما
في العقود والايقاعات والثاني ما هو من قبيل الانشاء بمعنى ان الشارع هو الذي رتب الحكم على
الموضوع كالحكم بنجاسة الكلب مثلا اما الاول فيترتب اثر الامارة الاولى فلو كان يرى
ان بيع المعاطاة صحيح فاشترى شيئا على ذلك الوجه ثم تغير رأيه الى افسادها لم يرده على البائع
واما الثاني فيحكم فيه بترتيب اثار الامارة الثانية فلو قام الامارة على طهارة شيء ثم اخرى على نجاسته
لزم تطهير جميع ما لاقاه برطوبة والسر في تفصيله بين القسمين الاخيرين هو ان العقود والايقاعات
لما كانت قائمة قبل الشرع وكان بناء اهل العرف على دوام ترتيب الاثار فالشارع امضاها ...
بعرضها من المبادلة على ان يكون المبيع ملكا للمشتري بحيث يترتب عليه اثار الملك على وجه الدوام
والاستمرار فاذا تعلق به الامضاء ولو بالامر الظاهري فلابد وان يكون امضاؤه على حد ما يوقعونه
وهذا بخلاف ما انشأ الحكم فيه كنجاسة الكلب مثلا وطهارة الماء في نفسه فان الحكم فيه مترتب على
الواقع غاية ما في الباب انه قام الامارة طريقا اليه فاذا انكشف خلاف مؤداها لزم رجوع الحكم
الى ما هو الواقع واما الاجزاء في الطلبيات فالدليل عليه ما ذكرناه من ادلة الخصم وفيه اولا ان قلنا
بكون الاحكام الوضعية ليست مجعولة وانما هي منتزعة من الاحكام الطلبية كما هو التحقيق فلا يبقى
وجه للفرق بينها وبين الاحكام الطلبية ولو تنزلنا عن ذلك قلنا انه لابد من ملاحظة كيفية الامضاء
الظاهري فان من البين ان مؤداه ليس الا كون العقود والايقاعات ممضاة بالنسبة الى من توجه اليه
الامضاء الظاهري ما دام معتقدا بكونها من الاقسام الممضاة فاذا انكشف خلافه فلا يكون مما يترتب
عليها الاثر اصلا وعلى هذا فكيف يمكن ان يحكم فيها بترتيب اثار الامارة الاولى والوجه في كون الامضاء على
ذلك الوجه هو كون الامر الظاهري الذي وقع به الامضاء متوجها الى الجاهل وفصل صاحب الجواهر ره
تفصيلا اخر يقرب مما اختاره الفاضل المذكور وهو ان الاحكام الطلبية يحكم فيها بالاجزاء واما الاحكام
الوضعية فان كانت من قبيل التسبيبات حكم فيها بالاجزاء ايضا فيعمل على الامارة الاولى سواء كانت مما
وضعه الشارع واحدثه كجعله الغسل سببا للطهارة ام كانت مما امضاه كالعقود والايقاعات
ان لم تكن من قبيل التسبيبات كالحكم بنجاسة اليهود ونجاسة ماء الغسالة وامثالها فلم يعمل على الامارة
الاولى وانما يعمل على الثانية والفرق بينه وبين ما اختاره الفاضل المذكور من التفصيل هو ان
هذا التفصيل قد تضمن جعل التسبيبات التي انشأها الشارع مما يعمل فيه على الامارة الاولى كالعقود
والايقاعات بخلاف السابق فانه جعلها مما يعمل فيه على الامارة الثانية وسره في تفصيله بين القسمين
ان التسبيب معناه جعل شيء سببا لامر اخر يترتب عليه فالمسبب لا ينفك عن السبب في الواقعيات

والظاهر ان هذا مما لم يقل به احد كما افاده سيدنا الاستاذ دام ظله في مجلس البحث

فلابد

مجعولة [illegible]

فلابد وان يكون التسبيب الظاهري الذي جعله قائما مقام الواقع مثله واما غير التسبيبات فالحكم فيها
متعلق بالواقع نفسه غاية ما في الباب ان الظاهر طريق اليه فيترتب الحكم على الواقع عند انكشاف خلاف
الظاهر وفيه اولا ان الاحكام الوضعية غير مجعولة بل هي منتزعة من الاحكام الطلبية فلا وجه للفرق
بل لنا ان نقول ان من قال بكون الاحكام الوضعية مجعولة فقد اشتبه عليه الحال حيث رأى ان الحكم
الوضعي مما يفهم من الخطابات المتضمنة للطلب فسمى المفهوم مجعولا مرادا بكونهما مجعولين انهما يفهمان من خطاب
الشارع ومع ذلك فيتضح عدم الفرق بين الاحكام الوضعية والطلبية فلا يبقى مجال للفرق وثانيا انا
لو سلمنا ذلك في الواقعيات فلا نسلم في الاحكام الظاهرية لكونها معتبرة من باب مجرد الطريقية
مرتفعة بانكشاف الخلاف وثالثا انا لو سلمنا كون الاحكام الظاهرية مجعولة فانما نقول باختصاص
جعلها بالجاهل واما من انكشف له خلاف مؤدى الامارة الظاهرية فلا وجه للقول فيه بذلك ضرورة
ان الحكم الظاهري مما اخذ في موضوعه الجهل وههنا تفصيل ثالث ذكره صاحب الفصول ره في مسألة
رجوع المجتهد عن الفتوى فانه بعدما ذكر ما لو قطع المجتهد بخلاف حكمه الاول قال ... بما اذا ظن
بخلافه قد فصل بقوله فان كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر
بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع اذ الواقعة الواحدة لا تحتمل
اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه ولئلا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة
السمحة لعدم وثوق المجتهد بالعمل برأيه وامثاله فيؤدي الى اختلال فيما يبتني عليها من الاعمال ولئلا
يرتفع الوثوق في العمل من جهة الرجوع في حق من يحتمل وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم
الاجتهاد ... ذلك بصورة القطع لندرته وشذوذه ولا استصحاب بقاء الاثار الواقعة اذ لا ريب
في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تأثير الاجتهاد المتأخر
فيها فان القدر الثابت من ادلة جواز الاعتماد عليه بالنسبة الى غير ذلك فيستصحب ... عدم جريان
الاصل بالنسبة الى نقل الحكم حيث لا يستصحب الى الموارد المتأخرة عن الرجوع فلما دل الاجماع
مع اختصاص مورد الاستصحاب على ما حققناه بما يكون قضيته البقاء على تقدير عدم طرو المانع
وليس بقاؤه بعد الرجوع من ذلك لتغير ... المقتضي لا طرو المانع فان العلة في ثبوتها
هو ظنه به وكونه مؤدى نظره وقد زال بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعد زوالها لاحتاج
الى علة اخرى وهو حادث فيعارض الاصلان اصالة بقاء الحكم واصالة عدم حدوث العلة
وكون العلة هنا اعدادية واستغناء بعض الحوادث في بقائها عن علتها الاعدادية غير مجد
لان الاصل بقاء الحاجة لثبوتها عند الحدوث فتستصحب ولا يوجد مثله هنا استصحاب بقاء الاثار
بعد الرجوع فان المقتضي لبقائها متحقق وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا
لاستتباع اثارها وانما الشك في مانعية الرجوع فيتوجه التمسك في بقائها بالاستصحاب وبالجملة

[illegible]

فحكم رجوع المجتهد في الفتوى بمنزلة حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارد المتأخرة عنه
في بقاء آثار المتقدمة ان كان لها آثار وعلى ما قررنا فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة
او عدم شرطيته فاتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما اتى به حتى انها لو كانت
صلوة وبنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها في شعر الارانب
والثعالب ثم رجع ولو في الاثناء اذا نزعها قبل الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم صلى
في ملاقيه ورجع ولو في الاثناء وكذا لو تطهر بما يراه طاهرا او طهورا ثم رجع ولو في الاثناء
فلا يلزم الاستيناف وكذلك القول في نظير مباحث العبادات وسائر مسائل العقود والايقاعات
فلو عقد او اوقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها واستصحب احكامها من بقاء المكتسب
الزوجية والبينونة والحرية وغير ذلك هذا ما ذكره لا يهمنا نقله ثم قال ولو كانت الواقعة
مما يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان
فذكاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده او على عدم تحريم الرضاع
العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع
وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من نظير
ذلك بالنسخ واما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق فهي في الحقيقة لما
من مشخصات عنوان الموضوع كالملاقاة ونحوها من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية والعقد فلا
اثر لها في بقاء حكم الموضوع هذا كلامه ومحصله التفرقة بين الاحكام التي يترتب على افعال
المكلفين وبين الاحكام التي تترتب على الموضوعات الخارجية بالقول بترتب لوازم الاجتهاد
في الاول وقد حصل ولا يتغير عما كان عليه لما عرفت من الادلة وعلى الاعيان الخارجية في الثاني
والاجتهاد ليس مما يغير حكمها الواقعي فعرق الجنب الحرام مما له حكم واقعي والاجتهاد لا يغيره
غاية الامر انه كان معمولا عليه ما دام باقيا فاذا زال فلا بد من الرجوع الى حكمه الواقعي والاغتسال
به ولكن يرد عليه وجوه الاول انه ان اراد بكون الواقعة مما يتعين اخذه بمقتضى الفتوى توقف
تحقق الحكم الشرعي بالنسبة اليهما على الاجتهاد حتى انه لو لم يتحقق الاجتهاد لم يتحقق حكمها
الشرعي في الواقع فذلك هو التصويب الباطل وان اراد به توقف ترتب الآثار عليها
على الاجتهاد بمعنى ان الواقعة وان كان لها حكم واقعي غير منوط بالاجتهاد ولكن لما كان
الواقع مما لا سبيل اليه وكانت الواقعة مما له آثار ولوازم فلا بد في ترتب تلك الآثار
من العمل في تلك الواقعة على مقتضى الاجتهاد والتقليد حتى انه لو لم يعمل على مقتضاهما لم يترتب عليها
الآثار الشرعية اتجه عليه انه جعل جملة من اقسام المعاملات من قبيل ما يتعين اخذه بمقتضى
الفتوى مع عدم جريان كلامه هذا المعنى هنا لضرورة ان العقود والايقاعات مما لا يتوقف

ترتب

ترتب آثارها الشرعية عليها على الاجتهاد والتقليد فلو اوقعها من دون ان اخذها بمقتضى الفتوى ثم انكشف
مطابقتها للشرع كانت الآثار الشرعية مترتبة عليها وان كان آثما في فعله وهو مما يلتزم بذلك فيها
بل الحال في العبادات ايضا على ذلك لو لا الاجماع على البطلان للتردد في النية كما هو المحقق عندنا الثاني
انه لا ملازمة بين كون الواقعة مما يتعين فيه الاخذ بمقتضى الفتوى وبين ترتب آثار الاجتهاد الاول
بعد الرجوع عنه فيصح ان يقال في كلا مورديه بالحكم بترتب آثار الاجتهاد الاول فيما لا يتعين فيه الاخذ بمقتضى
الفتوى ايضا اذ الادلة التي اقامها على ما ادعاه في تلك الصورة الاولى جميع ما ادعاها بأسرها جارية في
الصورة الثانية فالتفرقة بين الصورتين بترتب آثار الاجتهاد الاول في احديهما دون الاخرى مما لا يصغى
اليه لا بعد ايضاح وجه الفرق وعلى هذا ذلك الثالث ان ما في الصورة للانكشاف القطعي فانه يقول
هناك بعدم ترتب آثار الاجتهاد الاول والغرض في ندرة وقوع الانكشاف القطعي مما لا يصغى اليه
اما اولا فللمنع من ندرته واما ثانيا فلجريان الادلة التي تمسك بها في الانكشاف الظني هناك
ايضا ولو استظهر بما زعمه من ندرة وقوع الانكشاف القطعي وبعدم جريان العسر والحرج لذلك
وسلمنا ذلك منه قلنا ان ما عدا ذلك من ادلته في الانكشاف القطعي وعدم جريان العسر
النفي جارية في القطعي ايضا فهلا اعتمد عليها في اطراد الحكم في مطلق الانكشاف لا خلاف الاجتهاد
الاول الرابع ان ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في الموارد المتأخرة عن زمن الرجوع
استنادا الى كون الشك هناك في المقتضي لان الاستصحاب على ذلك التقدير غير معتبر عنده بعينه
مما يرد في محل البحث الذي هو ما لو وقع الرجوع وتدخل ما لم يخرج وقته بعد على طبق الاجتهاد
الاول لا سيما اذا ابطل الظن او ارتفع الشك في اقتضاء الحكم الاول صحة ما وقع على طبقه وان انكشف
خلافه قبل خروج وقت العمل وعدمه ولازم ذلك عدم جريان الاستصحاب هنا مضافا الى ما ذكره
من تعارض الاصلين يستلزم عدم بقاء مورد للاستصحاب عند الشك في المقتضي على القول باعتبار
عند الشك فيه ولا وجه لتخصيص المقام بالزوم تعارض الاصلين ذلك لانه لا خلاف عند القائلين باعتبار
الاستصحاب عند الشك في المقتضي في عدم جريانه اذا رجع الشك في موضوع القضية الى
نحوها او الى النسبة الحكمية وانما يقولون بجريانه عند رجوع الشك الى الاسباب كالماء
اذا تغير فهو نجس فانه يفهم منه سببية التغير للنجاسة لكن يشك في زواله النجاسة
بزوال التغير فيقولون بجريان الاستصحاب ويحكمون باحتمال كون العلة محلية من جملة ما يجري
جريانه في موارده اذ لا بد فيه من سريان الشك بعد اليقين والا لم يكن موردا له واذا كان
الحال على ذلك المنوال فاستصحاب بقاء الحكم عند الشك في المقتضي معارض دائما باستصحاب
عدم حدوث علة البقاء وذلك يوجب عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي وعدم بقاء
مورد له عند القائل باعتباره في القسم المذكور من الشك الا انه لا ينكر انما هو في هذا

واما على ما قلنا فالامر بين لعدم الموضوع ح لان ظن المجتهد ماخوذ في الموضوع لو سلكنا مسلك القائلين
باعتبار الظنون الخاصة ونفسه لو سلكنا مسلك القائلين باعتبار مطلق الظن اذ المأمور به ح انما
هو العمل بنفس الظن لا بغيره او احدهما لا باعتبار انه دليل حتى يكون وصف الدليلية للظن جزء الموضوع
على التقديرين فينتفي الموضوع بانتفاء الظن عند الرجوع عن فتواه الاولى لانتفائه بنفسه على الثاني و
بجزئه على الاول وههنا تفصيل لم يذهب اليه صاحب المناهج ومحصله ان الاحكام الشرعية حقائق
واقعية محصورة في نفس الامر وحقائق ظاهرية عجولة بالنظر الى حال الجهل بالواقع لما الحقائق الواقعية
فهي مما لا يتمكن من الوصول اليها واما الحقائق الظاهرية التي هي المأمور بها في حقنا فهي على قسمين
احدهما ما هو مجعول في حق نوع خاص من الاشخاص وذلك كالعقود والايقاعات والاسباب والموانع
الشرعية فانها مجعولة بعقيدة صحة انما تعتبر في حق المتبايعين الذين اعتقدا صحته فترتب عليه الآثار الشرعية
اليهما دون غيرهما ممن لم يكن يعتقد صحته لا يجوز له ان يكون هذا النوع من المعاطاة ولا ينتقل الثمن اليه لو قدم
عليه نعم لو اشترى بالعقد من لا يعتقد صحة بيع المعاطاة من القائل بصحته وهذا القسم لا ينتقض بتبدل الاجتهاد
الاجتهاد الاول بالنسبة الى ما رتبه لان الحكم كان مرتبا على نوع من الاشخاص وقد صار الفعل منه فترتب عليه الحكم
فان الحكم بصحة بيع المعاطاة انما هو في حق المتبايعين المعتقدين بها وقد صدر البيع منهما فترتب عليه النقل والانتقال
وصيرورة المبيع ملكا للمشتري والثمن ملكا للبائع فلا يخرج ما انتقل الى كل عن ملكه بعد ذلك واما الوقائع
المتأخرة فحال المتبايعين المذكورين بالنسبة اليها كحال من لا يرى صحة المعاطاة ابتداء ولكنه خارج عن
المتنازع فيه وثانيهما ما لم يعتبر في جعله نوع خاص من الاشخاص وانما رتب الشارع الحكم على موضوع كلما تحقق
تحقق الحكم وح يدور الحكم مدار الاجتهاد والاعتقاد فكلما اعتقد المجتهد في ذلك الموضوع ان حكمه كذا فلا
بد من ترتيب الآثار عليه وعلى هذا لو ادى اجتهاده الى ان عرق الجنب من الحرام مثلا طاهر ثم رجع وبنى على نجاسته
او ادى اجتهاده اولا الى طهارة اهل الكتاب ثم رجع الى نجاستهم كان عليه ترتيب آثار الظن الثاني ونقض
آثار الظن الاول فيغسل ما اصابه ذلك العرق قبل الرجوع ومثله الحال في اهل الكتاب ولو ادى اجتهاده
الى تحقق الطهارة من البول الابريقين بغسل الثوب المتنجس به مرة واكتفى بذلك كان ذلك الثوب مما لا يجوز
له الصلوة فيه لكونه محكوما عليه بالنجاسة عنده فاذا رجع عن مذهبه الاول الى الاكتفاء بالمرة جاز له الصلوة
فيه لكونه محكوما عليه بالطهارة عنده لاداء نظره الى ذلك وبالجملة فالفرق بين القسمين ان الحكم الظاهري
هناك يتعلق بعنوان خاص كالمتبايعين مثلا وهو لا يتغير ولا يتغير بتبدل الرأي وزوال الظن و
في القسم الثاني متعلق بموضوع كلما تحقق تحقق الحكم من دون نظر الى نوع المكلف فيكون المكلف محكوما
بذلك الحكم الظاهري باعتبار كونه حكما ظاهريا هو الطاري بالحكم ومع ايقاع الصلوة في الثوب الذي لاقاه
عرق الجنب من الحرام في حال كونه يرى طهارته ثم مع الرجوع عن ذلك الى الحكم بالنجاسة قبل خروج وقت الصلوة
يصدق عليه انه ظان بنجاسة العرق المذكور فيتوجه اليه الحكم بالنجاسة واعادة الصلوة لذلك هذا محصل

كلامه

كلامه وفيه اولا ان نقول بكون الاحكام الظاهرية حقائق سوى حقائق الاحكام الواقعية ويتعلق
الجعل بها ضرورة لا نقول به اما لو سلمنا ذلك في الاحكام الظاهرية الطلبية فلا نسلم في الوضعية
لما تقرر في محله من امتناع تعلق الجعل بالاحكام الوضعية الواقعية فكيف نسلم ذلك في الاحكام الوضعية
الظاهرية كما هو محط نظره وثانيا ان القول باختصاص ترتب الآثار في القسم الاول بنوع خاص من
الاشخاص مما لا يتوجه اليه الملتزم فان من جملة آثار صحة بيع المعاطاة ان يعتقد الناس ان المبيع ملك للمشتري
فلا يتصرفوا فيه بغير اذنه وههنا غير مختص بشخص دون شخص ولا بنوع دون نوع اخر وثالثا ان
الفرق بين القسمين بكون الحكم يدور مدار الاجتهاد والاعتقاد في الثاني دون الاول فيدور مدار
الاشخاص مما لا اصل له ضرورة ان الحكم الظاهري يدور مدار الظن فالحكم الظاهري بصحة بيع
المعاطاة يتعلق بالظان في اعتقد صحته لزمه ترتيب الآثار عليه اذا وقع في الخارج من دون تخصيص
وان لم يكن المتبايعان معتقدين صحته فلو باع بالبيع المعاطاة ونظائره الاشكال حال عرق الجنب
من الحرام وامثاله من الموضوعات الخارجية فيكون الحكم واحدا يدور مدار الاجتهاد كما لا يخفى نعم
ههنا امر ينبغي التعرض له وهو بيان النسبة بين التفاصيل المذكورة فنقول ان ارباب الاقوال
مطبقون على عدم انتقاض آثار الواقعة السابقة في الاحكام الطلبية كلها ومورد التفاصيل انما
هو الاحكام الوضعية فيلاحظ النسبة بين التفاصيل المذكورة بالقياس اليها وبيانها ان ما ذهب
اليه صاحب الجواهر اعم مما عداه من التفاصيل لانه قال بعدم انتقاض آثار الاجتهاد السابق في الاسباب
كلها سواء كان التسبيب من قبل الشارع او كان من اهل العرف والعادة وهذا يشمل ما
في العقود والايقاعات والتفاصيل التي تخص المقال بالقسم الثاني وسواء كانت الواقعة التي تغير فيها
الاجتهاد مما يتعين فيه الاخذ بمقتضى الفتوى كما هو مذهب صاحب الفصول ام لا كون الغسل سببا
للنقاء وكون عشر رضعات سببا للتحريم وسواء كان الظاهري مما يختص باشخاص معينة كما هو مذهب
صاحب المناهج ام لا واما بالنسبة بين ما ذهب اليه الفاضل التبريزي وما ذهب اليه صاحب الفصول فهو
ان الاول اعم من الثاني مطلقا لان مناط الاول في الحكم بترتيب آثار الاجتهاد الاول عند تغير رأي
المجتهد هو كون متعلق الاجتهاد من قبيل الامور المجعولة من قبل الشارع سواء كان مما يتغير بما
يتعين اخذه بمقتضى الفتوى على ما ذهب اليه صاحب الفصول كما لو عقد او اوقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع فان
العقد بالفارسية لو رجع عن القول بصحته بعد اختياره على ما دل عليه ما عرفته من كلامه وكان مما
لا يتعين اخذه بمقتضى الفتوى على ما ذهب اليه كما لو كان مرجع التغير تشخيص شروط العقد وموانعه
الخارجية كالرضاعات العشر التي قيل انها تمنع العقد على من ارضعته كذلك لان مرجع التغير هنا الى موضوع
العقد ولا ايل المكلف وانما هو كون الرضعات العشر مما يمنع من صحة العقد على المرضعة ولم يكن ذلك مما
يتعين فيه الاخذ بمقتضى الفتوى كما صرح به عبارة الفصول واما صاحب الفصول فقد خص الحكم بكون الاعتبار

من جهة عدم التنافي علي صحتها

تفصيل

بالاجتهاد الاول عما اذا كان مرجع التغير شيئا من شروط العقود وموانعه ان كان مما يتبع فيه الاخذ
بمقتضى الفتوى وهذا مثل المواضع التي تتغير فيها الحكم بتغير الاجتهاد كمن تزوج من رضعت عشر رضعات
عن اعتقاد الحل مع رجوعه بعد ذلك واما بيان انه يتبين من اختاره صاحب المناهج وما ذهب اليه
الفاضل القمي رحمه الله من ان الاول اعم من الثاني مطلقا لا يتبدل مناط عدم انتقاض الاجتهاد الاول كون
الحكم قد اخذ في جملته متعلقا بنوع خاص من الاشخاص سواء كان من قبيل العقود والايقاعات كما عرفت او غيرهما
كاسباب الضمان بعنوان [illegible] بخلاف الثاني لاختصاص حكمه بالعقود والايقاعات واما بيان النسبة بين
مذهب صاحب المناهج وصاحب الفصول فهو ان الاول اعم من الثاني مطلقا لان مقتضى الاول الحكم بترتيب
آثار الاجتهاد الاول في عقد [illegible] والاول لحكم غير مختص بالمعاملات على مذاقه وهما الناكح و
المنكوحة بخلاف الثاني فانه جعل الحكم بترتيب آثار الاجتهاد الثاني هنا [illegible] في المقام بوجه آخر
وهو الفرق بين المجتهد والمقلد بتغير الحكم بتغير الاجتهاد في حق الاول دون الثاني نظرا الى ان المجتهد
لعلمه بطرق العمل ومظان الاحتياط [illegible] يكون عمله بحيث لا يوقعه في العسر والحرج بان يكون قد ترك العمل
بفتواه التي هي في معرض التغير واستتباع الانتقاض عند تغير رأيه في كثير من الموارد بخلاف المقلد وفيه
ما لا يخفى لان ادلة ترتيب آثار الاجتهاد الاول مطلقا [illegible] الفارق بين المجتهد والمقلد والفرق الذي
استند اليه مما لا يصلح لها تمام المقصود واما المقام الخامس ففي بيان القسم الخامس من اقسام الامر وهو
الامر بالاتيان بالموقت قبل حلول وقته عند خوف عدم التمكن من ادراكه في وقته وهو واقع في الشرع
في الواجبات والمندوبات فمن الاول الامر بتقديم طواف الحج على الوقوف بعرفة بالنسبة الى المتمتع
لضرورة كخوف الحيض والنفاس المتأخرين ومن الثاني الامر بتقديم صلوة الليل على الانتصاف عند
خوف عدم الانتباه او خوف الجنابة والظاهر ان [illegible] ذلك لو [illegible] عن اصل المامور به
اذا تمكن منه في وقته [illegible] الاجزاء وذلك لان هذا القسم من الامر لا يخلو اما ان يندرج في
الامر الظاهري الشرعي باعتبار كون الامر بالتقديم منوطا بخوف عدم التمكن من المامور به في وقته وعدم
العلم بادراكه في تلك الحال فيكون مما اخذ في موضوعه الجهل واما ان يكون تكليفا آخر مستقلا موقتا
بالوقت الذي هو خوف فوات المامور به بحسب الاصل منوطا بالاتيان به في تلك الحال فيكون مغنيا
منفردا عن المامور به الاصلي الا انه منوط بخوف عدم التمكن منه وقد امر به الشارع مراعاة لمصلحة
[illegible] فان قلنا بالاول فعدم اقتضاء الامر للاجزاء على هذا التقدير ظاهر لكونه من قبيل الامر الظاهري
وقد عرفت انه لا يقتضي الاجزاء وان قلنا بالثاني فكذلك لان المامور به على وجه التقديم ليس مما
يشمله الادلة الدالة على الامر بالاصل في وقته [illegible] في نوعها لا اشتمال الغسل في يوم الخميس
فليس مثل المامور به الاضطراري [illegible] تحت العمومات والاطلاقات كالصلوة متيمما المندرجة
في قوله تعالى اقيموا الصلوة ولذلك قيل ان المامور به على وجه التقديم لا بد وان يؤتى بها عند تقديمها

المجتهد

[illegible] على عدم انتقاض الثاني الاجتهاد الاول

بغير

بغير القربة المطلقة لا بعنوان انه المامور به بحسب الاصل فالمقدم لصلوة الليل قبل الانتصاف يأتي
بها بنية القربة لا بعنوان انها صلوة الليل بخصوصها واذا لا تشمله الادلة الدالة على الامر بالاصل
توجه اليه الامر عند حلوله [illegible] كون المكلف متمكنا منه فيلزمه الاتيان باصل المامور به اذا لم يأت
بغيره ولا بد [illegible] الامر هذا تمام الكلام فيما يتعلق باصل المسألة وينبغي التنبيه على امور الاول
ان ما ذكرنا من انتقاض الاجتهاد وعدم ترتب اثره في حق المجتهد ومن قلده انما هو بالنسبة الى
رجوع المجتهد عما ذهب اليه اولا واما اذا خالف مجتهد آخر في فتوى فهل يلزم الاول نقضها ام لا بل
العمل على طبقها وترتيب الاثار عليها وان لم يكن له الافتاء بها مثلا ان المجتهد اذا كان من
مذهبه عدم وجوب السورة وكان من مذهب الآخر وجوبها فان قلنا بعدم جواز نقض الفتوى كان
للثاني الايتمام بالاول وان لم يكن له الافتاء بجواز ترك السورة في حق مقلديه ولا له تركها في مقام
العمل وان قلنا بجواز النقض ولزوم العمل بما ظن انه حكم الله في حقه لم يجز له الايتمام بالاول وكذلك
اذا كان من مذهب مجتهد صحة بعض اقسام الطلاق وكان من مذهب الآخر عدم صحته فان قلنا بعدم
جواز نقض الفتوى كان للثاني التزويج بمن طلقها الاول على ذلك الوجه والا فلا وهذه المسألة
مما لم اجد من تعرض لها الا الفاضل القمي في الكتب الاصولية وانما تعرض لها الفقهاء في كتبهم
الفقهية وكيف كان فالظاهر عدم جواز عمل المجتهد الآخر به وليس له العمل على ما يغيره و
ترتيب الاثار عليه كما هو مذهب جمع من اساطين الفقهاء منهم الشهيد في الذكرى حيث حكم
بعدم جواز ائتمام احد المجتهدين او المقلدين المخالفين في شيء من وظائف الصلوة بالآخر
بل يظهر من بعض المحققين الاجماع على ذلك لانه ادعى الاجماع على عدم جواز ائتمام ذوي الاعذار
بغيرهم والظاهر كون المخالف في شيء من وظائف الصلوة عنده [illegible] من اعظم الاعذار
ثم ان مورد ما ذكرنا من جواز نقض الفتوى انما هو ما اذا علم القائل بالفساد ان العقد الخارجي
وقعت على [illegible] عليه بالفساد عنده واما في صورة عدم العلم بذلك فلا اشكال في ترتيب آثار
الصحة على تلك العقود حملا لفعل المسلم على الصحيح وان كان جريان قاعدة الصحة بناء على
كون المراد بالصحة هي الصحة عند الفاعل مع القول بكون اسامي العبادات للصحيحة مما لا يتم بتمام
القول في العبادات لانه لا يجوز حمل فعل المسلم على الصحيح عند [illegible] الصلوة مثلا
ان الآتي بصورتها آت بما هو صحيح عنده ومن ذلك لا يستلزم كون ما اتى به صلوة لان كون ذلك الفعل
غير فاسد اعم من كونه صلوة فيمكن ان يكون [illegible] وما ذكرناه الفاضل
القمي حيث [illegible] بجواز ترتيب الاثار على فتوى من خالفه فيها فانه [illegible]
ذكر الصور [illegible] مخالفة المجتهد لمجتهد آخر
والامر [illegible] ولا براحته مقلده اذا قلده والظاهر انه يجوز له ان يبني على صحة

ذلك

ما حصل بفعلهما وترتب الاثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسئلة الطلاق وكذلك الكلام في مقلد ذلك
المجتهد اذا [illegible] الفاضل النراقي لكن لا مطلقا بل بتفصيل يبتني على تفصيله السابق
من كون الحكم الظاهري على قسمين احدهما ما اعتبر في جعله تعلقه بنوع خاص من الاشخاص والآخر
ما وقع جعله من دون اعتبار ذلك كما عرفت فانه قال مشيرا الى الفاضل المذكور واما ما ذكره فيهما في
الصورة الثانية من جواز مباشرة على نحو ما حصل بفعلهما فان اراد انه يجوز له ان يحكم بكون ما فعلا
صحيحا في حقهما فهو كذلك وان اراد انه يجوز له ان يحكم بترتب جميع الاثار عليه حتى يتعلق بهذا
المخالف وفي حقه فليس بالمطلق بل الاثر المترتب عليه اما في حق الفاعل او هذا المخالف فما
كان من الاول فيحكم بترتبه وما كان من الثاني فان كان مترتبا على صحته في حق الفاعل فكذلك
ايضا وان كان مترتبا على نفس الفعل فلا مثلا اذا طلق رجل زوجته بطلاق صحيح عند مجتهد
دون آخر فيحكم الثاني بصحة الطلاق في حق الزوج فلا يجب عليه الانفاق ولا عليها التمكين
ويجوز لهذا الثاني تزويجها لنفسه او لغيره لان جوازه يترتب على صحة الطلاق في حق المطلق
اذ بعد صحته في حقه يتحقق [illegible] المتزوج وان كان من المخالف وكذا اذا تزوج ابن هذا
المجتهد زوجته بتقليد من لا يرى المجتهد جواز تقليده من يراه فيجوز لهذا المجتهد النظر اليها
ويكون محرما لها لانها زوجة الابن وقد تحققت زوجيتها له وكذا اذا اشترى مجتهد
او مقلده [illegible] المخالف في صحة الشراء واذا ذبح شخص ذبيحة بتقليد مجتهد فلا يجوز للمخالف
الاكل منه لان جواز اكله انما هو بصحة التذكية في حقه لا في حق الذابح ثم انه ذكر جملة من الفروع ثم
قال اما لو عمل دبس مثلا من الزبيب [illegible] دون نقص الثلثين بتقليد من لا يراه [illegible] لا يجوز اكله
لمن يراه لان جواز اكله ليس [illegible] هذا [illegible] ما اهمنا من كلامه وهو كما ترى يبتني على تفصيله
السابق وانت بعد ما عرفت من ان الاحكام الظاهرية كلها دائرة مدار الاجتهاد وكل مجتهد مكلف
بما ادى اليه نظره ليس الا كما هو مقتضى القول بالتخطئة يظهر لك ما في تجويز عمل المجتهد براي
من يخالفه سواء كان على وجه الاطلاق ام على وجه التفصيل وان الحق هو سلوك مسلك اساطين
الفقهاء رضوان الله عليهم كما عرفت وربما يتمسك في اتمام القول بجواز ترتيب الاثار بحكم مجتهد
على مذهب من يخالفه في الفتوى بالاطلاقات فيقال ان الصلوة التي اتى فيها من يرى عدم كون السورة
جزء بمن يرى خلافه من جملة مصاديق المامور به في قوله تعالى اركعوا مع الراكعين لان مؤداه
الامر بالايتمام بالراكع مطلقا ولا ريب ان الامام المخالف للمأموم راكع في الجملة ولو بحسب اعتقاده
فيكون الايتمام به مما يصدق عليه اطلاق المامور به في الآية اذ لم يثبت لنا تقييد حكمها الا
في صورة العلم القطعي بان ما يأتي به فاسد ومن المعلوم انتفاء ذلك في مفروض المقام لتحقق
الصحة في الجملة ولو عنده وعدم العلم بالفساد عند المأموم وكذلك الحال في سائر الاطلاقات

الطلاق

الطلاق عدم جواز التصرف في مال الغير شامل لكل ما يصدق عليه انه من الاموال وهو انه مال الغير في الجملة
ولو بحسب اعتقاده وشمول اطلاق جواز التصرف في ماله باذنه والتصدق لم يثبت الاجماع
قطعا انه ليس ماله فيجوز لمن يخالف مجتهدا في الفتوى ان يرتب الاثر على ما اتى به الآخر على
الوجه المخالف على العقود وغيرها الايقاعات ونحن نقول ان ذلك كلام ظاهري لا يحصل
له عند التحقيق وذلك لان امثال تلك الاطلاقات ليست في مقام بيان الاحكام الظاهرية
التي هي في مقام ~~تكليف~~ الجاهلين وانما هي في مقام بيان الاحكام الواقعية المتوجهة الينا نحن
وسائر [illegible] فيها غيرهم عند التمكن من الوصول اليها لادلة المشاركة واما عند عدم التمكن من ذلك
فقد جعل الشارع لهم احكاما ظاهرية طرقا الى الواقع ونزلها منزلة الاحكام الواقعية و
بين لهم انه وظيفتهم [illegible] تلك الاحكام الظاهرية على الواقعية ولا ريب ان الحكم الواقعي
ليس الا شيئا واحدا مجعولا من قبل الشارع مشتملا على اجزاء وشرائط لا يعتريها التغير
فان تنزيل شيء منزلة الآخر بحيث يكون الاول عين الثاني لا بد فيه من كونه على طبقه وعلى هذا
فلا يجوز لاحد المجتهدين المخالفين ان يرتب الاثار على فعل الآخر الجاري على وجه المخالفة
اذ ليس في الشرع حكم واقعي يكون صحيحا عند الفاعل وعند غيره ليكون ذلك الظاهري على طبقه
وينصب طريقا اليه وانما الواقع شيء واحد بحسب كل من المخالفين ان مظنونه هو ذلك دون
غيره فليس لاحدهما سلوك طريق آخر مع اعتقاده فساده نعم لو قلنا باعتبار الاحكام الظاهرية
من باب الموضوعية كان لما ذكره وجه ولكن ذلك لاستلزامه التصويب الباطل مما لا نقول به فقد
ظهر مما ذكرنا ان التمسك بالاطلاقات مما لا اساس له المقام الثاني انك قد عرفت سابقا
ان الامر الواقعي الاختياري مما لا يعقل فيه عدم الاجزاء ولا يصح ان يتوجه تكليف من قبل الآمر
باتيان مؤداه ثانيا على وجه التدارك وعلى هذا لو ورد في الشرع دليل يدل على ذلك فلا بد
ان [illegible] ولم يكن تكليفا آخر وان المراد به الامر باتيان شيء مماثل لما امر به اولا لا
انه امر بتدارك [illegible] ثانيا واما الامر الواقعي الاضطراري فمقتضى القاعدة فيه هو الاجزاء عن المامور
به الاختياري كما عرفت ولكن لا مانع من الامر باتيانه ثانيا على الوجه الاكمل بعد ارتفاع الاضطرار
وزوال العذر [illegible] المامور به في حال الاختيار سواء كان ورود الامر بالاتيان ثانيا
في اثناء الاشتغال بالمامور به الاضطراري او بعد الفراغ منه ومثله الحال في كل عمل
له فردان احدهما اكمل من الآخر فيجوز الامر باتيان الاكمل بعد الاتيان بغيره وان لم يكن هناك
ضرورة في الاتيان بغير الاكمل لانتفاء الامتناع العقلي باشتمال الفرد الاكمل على مصلحة
زائدة على ما اشتمل عليه غيره ومن هنا ظهر سقوط ما اورده ابن ادريس رحمه الله في السرائر حيث
قال بعد ذكر ما يستحب قبل الاحرام من الصلوة والغسل وغير ذلك قال شيخنا ابو جعفر [illegible]

تكليف

فيها نيته ومنا احرم من غير صلوة وغير غسل كان عليه اعادة الاحرام بصلوة وغسل فاقول ان اراد
انه نوى الاحرام واحرم ولبى من بدون صلوة وغسل فقد انعقد احرامه فاى اعادة تكون عليه
وكيف يتقدر ذلك وان اراد انه احرم بالكيفية الظاهرة من دون النية والتلبية على ما قدمنا
القول في ذلك ومعناه فيصح ذلك ويكون لقوله وجه انتهى ووجه سقوط الامر على الاحتمال
الثاني فليس مراد الشيخ الا الاول من شقي الترديد وقد افتى به النص بقوله وكيف يتقدر ذلك
جوابه ما عرفت من ان الاتيان من الامر بالاتيان بالفرد الاكمل بعد الاتيان بغيره نظرا الى
المصلحة الزائدة وقد عرفت ان فتوى الشيخ انما هي النص ولذلك اورد لهذا الامر على انه يرد عليه
بانه كيف يصح الحكم باستحباب العود لتدارك الاذان والاقامة مع ان تركهما لم يركب ولا يصح الحكم باعادة
الاحرام بصلوة وغسل فيمن احرم بدونهما الثالث ان الاجزاء في كل مورد … انه
يستلزم القبول من قبل انه يتم … والاثابة على العمل حتى يكون كل مجزٍ مقبولا كما انه لا يكون من القبول
المشهور المصور هو الاول … بالثاني … انما يتقبل الله
من المتقين فانه افاد اختصاص القبول في عمل المتقين مع ان غيرهم ايضا يصدر منهم ما يكون مجزيا
موافقا للامر فلا يكون مقبولا بحكم الاية والحق هو الاول كما انه لا ان العقل يحكم قطعا بان
الحكيم اذا امر بشيء فاتى به المامور به على وجه الطاعة له وانقيادا لامره فلابد من القبول و
الاثابة عليه والا كان منافيا للعدل والحكمة وذلك محال قطعا وعلى هذا فلابد من تاويل
الاية الكريمة اما بان يقال ان المراد بالمتقين فيها مطلق المؤمنين المعتقدين لاوامر الله تعالى و
نواهيه او ان المراد بالقبول فيها هو القبول على وجه اتم واكمل من قبول اعمال غيرهم من المؤمنين
لاختصاصهم بما لا حظ لغيرهم فيه من الرتبة والفضيلة هذا تمام الكلام في المسئلة والحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلم على نبيه محمد وآله الطاهرين اللهم وفقنا
لاتمام سائر المسائل

باب المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول بحكم التبادر … و
المدلول واشالها ويظهر من ابن الحاجب فيما سيجيء من كلامه انهما وصفان للدلالة لكونه قسمهما
اليهما فهو اما اصطلاح ولا مشاحة فيه او مبني على المسامحة فالوجه ما عرفت من كونهما وصفين
للمعنى … فتوجيهه في المقام سؤال وهو انهم كيف ادرجوا ما هو من صفات المعنى في مباحث الالفاظ و
ذلك لانهم … ذكره في مبحث الاوامر كصاحب المعالم ولهذا اقترن في ذلك تلويحا الى ان المفاهيم …
في حيز الانشاء دون الاخبار كما هو مذهب بعضهم ومن جملة مقصد الاوامر وعلى كل حال فهو مذكور
في مباحث الالفاظ فيما بعده ان ذكره في … باب اجراء حكم احد المتعلقين على الاخر كوصف اللفظ
بالكلية والجزئية باعتبار المعنى فالبحث عنه هنا من حيث استفادتهما من الالفاظ وكيف كان فالمهم

ههنا

ههنا انما هو معرفة حدهما فقال ابن الحاجب الدلالة منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل
النطق ومفهوم بخلافه اي لا في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر
ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم بخلافه وهو ما دل لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور
وحالا من احواله انتهى والمراد بالحكم ما كان من قبيل الانشاء وبالحال ما كان من قبيل الاخبار
وقال الفاضل القمي ره بعد ان حكى ذلك وفيه مسامحة فان المعتبر في الفرق بينهما هو كون المدلول
اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلابد من جعل قوله في محل
النطق حالا من الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام قوله ره … بالاستخدام هو ان يراد
بالمرجع معنى وبالضمير المستتر في الحال معنى اخر واما ما قاله بعضهم من ان المراد به هو ان يراد بالموصول
الحكم تارة والموضوع اخرى ويكون اعادة الضمير اليه باعتبار الموضوع فهو غلط لانه لا يصح
جعله حينئذ التعريف لعدم صدقه على المعرف فافهم ثم قال ره ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع
يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور انتهى ووجه خروجه عن المصطلح
على التقدير المذكور ظاهر فان المنطوق ليس عبارة عن الموضوع الموصوف بما ذكر بل عن الحكم المتعلق
به واورد عليه صاحب الفصول ره فقال قال بعض المعاصرين وفي الحدين تسامح لان المدار في الفرق
على كون موضوع الحكم مذكورا وعدمه فلابد من جعل قوله في محل النطق حالا عن الموضوع الا بارتكاب
نوع من الاستخدام ثم قال ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المعنى المصطلح
وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور هذا محصل كلامه ويشكل بان الضمير المجرور في الحد لا يصلح للاستخدام
للزوم وقوع الموصول بلا عائد فانه انما يستدعي الضمير باعتبار المعنى الذي استعمل فيه لا غير والحمل
فالاستخدام انما يتأتى في الضمائر التي يصح وضع المرجع موضعها وذلك يتعذر في مثل ما نحن فيه
فقد يصح ذلك بضمير آخر يرجع الى الموصول والى ذي الحال لزم الجمع بين الاستخدام والاضمار مع امكان الاكتفاء
بالاضمار بتقدير لفظ المرجع مضافا الى المضمر ثم لو جعل الظرف حالا من الموصول بمعنى الحكم
استخداما اما … باعتبار الوصف خبر الحال ففيه ان الموصول بمعنى الموضوع مما لا عامل له
فيلزم خلو الحال عن العامل وهو باطل ثم ما ذكره من الخروج عن المعنى المصطلح بناء على تفسير الموصول
بالموضوع مما لا خفاء فيه اذ ليس المنطوق والمفهوم في مصطلحهم من اسماء الموضوع واما ما ذكره من لزوم
الاستخدام على هذا التقدير فغير واضح بل يتعين رجوع الضمير ح الى الموصول باعتبار المعنى الذي اريد منه
نعم لو اريد بالموضوع اللفظ اتجه اعتبار الاستخدام في الضمير المجرور لكنه مع ما يرد عليه من ركاكة لفظ الحد
يستلزم بقاء الموصول بلا عائد انتهى وفي جميع ما حكيناه عنهم نظر اما في كلام ابن الحاجب فلان تقسيم
الدلالة الى المنطوق والمفهوم يعطي انهما وصفان للدلالة وتعريفه بما عرفت يدل على انهما وصفان
للمدلول وذلك تهافت الا ان يقال ان ذلك مبني على التسامح وان المراد بالدلالة هو المدلول الذي ان ما

باللفظ كان مفهوما مثال ذلك الدلالة المفهوم من قولنا جاء زيد على القول باعتبار مفهوم اللقب هو ان
غير زيد لم يجئ وكذا المفهوم من قولنا اكرم رجلا عالما على القول باعتبار مفهوم الوصف هو ان غير
العالم لا يجب اكرامه وعلى هذا القياس وح يخرج جميع المجازات والكنايات والالتزامات ودلالة الاقتضاء
والايماء ولكن ربما يرد عليه في بادي النظر مناقشات بعضها يدفع بادنى تامل منها ان التعريف
غير شامل للمفهوم الموافق لعدم انطباقه على قوله تعالى ولا تقل لهما اف اذ لا يصح ان يكون المفهوم عدم جواز
غير اف بطريق اولى لان غير اف يشمل الدعاء لهما وتوجيههما بالقول اللين والجواب عنه ان اف
ليس مذكورا بعنوان الخصوصية والمراد به الايذاء القليل وانما ذكر من باب المثال فمعنى الاية لا تؤذهما
باذية قليلة ويكون المفهوم ح لا تؤذهما باذية كثيرة من انحاء الايذاء ومنها ان مفهوم الغاية
مما يخرج عن التعريف المذكور لكونه حكما للمذكور الا ترى الى قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل فان مفهومه
عدم وجوب الصيام في الليل والموضوع هو الصيام وهو مذكور في الكلام والجواب عنه يظهر مما
ذكرنا من ان الموضوع عبارة عما عدا الحكم فالقيد المذكور في الكلام جزء له وعلى هذا فالموضوع هنا
هو الصيام في النهار المغيى بالليل وظاهر ان هذا الموضوع غير مذكور في الكلام ومنها ان المراد
بافادة الحكم لغير المذكور ان كان هو افادته لما هو ضد وجودي للمذكور خرج عن تعريف المفهوم مفهوم
الشرط والوصف بل جميع المفاهيم وذلك لان قولنا اكرم رجلا عالما مفهومه ان غير العالم لا يجب
اكرامه وكذلك قولنا ان جاءك زيد فاكرمه مفهومه انه مع عدم المجيء لا يجب الاكرام فالحكم المعبر عنه
بالمفهوم انما يثبت لنقيض المذكور لا لضده الوجودي وعلى هذا القياس غيرها مما ذكر من المفاهيم وان كان
المراد هو اثباته لنقيض المذكور الذي هو امر عدمي محض دخل في تعريف المفهوم النهي عن الضد العام بالنسبة
الى الامر بالشيء وذلك لان قولنا صل معناه انه يجب الصلوة والنهي عن ضدها العام معناه ان ترك
الصلوة حرام فقد افيد الحكم الذي هو الحرمة لنقيض الصلوة المذكورة وهو الترك الذي هو امر عدمي محض
والجواب عنه ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من يقول ان النهي عن الضد العام الذي هو ترك
الامر بالشيء هو النهي عن ترك الصلوة مدلول مطابقي لقوله صل وليس هناك انشاءان احدهما الامر
بالصلوة والاخر النهي عن تركها بل الانشاء واحد وهو طلب الصلوة غاية ما في الباب ان ذلك الانشاء
مما يصح التعبير عنه بعبارتين وعلى هذا فيكون حرمة ترك الصلوة عين وجوبها المفاد المذكور
هو الصلوة ثم يتجه الايراد بالنهي عن الضد على مذهب من يقول بكونه لازما للامر بالشيء فيحصل
مما ذكرنا ان الجواب يختار الشق الثاني من ترديد الايراد ومنها انه يخرج عن تعريف المفهوم
خصوص مفهوم الشرط لما ذكره الفاضل القمي ره في اية النبأ من انه لابد من اتحاد الموضوع والمحمول في المفهوم
والمنطوق في الشرط والجزاء فيصير مفهوم قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك زيد لا يجب اكرامه
فيكون مفهوم الشرط على هذا التعريف حكما للمذكور هو زيد في المثال المذكور والجواب عنه ان ما ذكره

والحكم هو الوجوب فيكون للمفهوم اثبات عدم الوجوب لغير الصيام في النهار المغيى بالليل

وان كان صحيحا بالنسبة الى الموضوع بمعنى المتعارف الا ان مقتضى ما ذكرنا من كون المراد بالموضوع هنا
ما عدا الحكم هو كون الموضوع في مثل المثال هو مجيء زيد فيصير المآل ان مجيء زيد حكمه وجوب
الاكرام ومفهومه ان عدم مجيء زيد حكمه عدم وجوب الاكرام ولا ريب ان عدم مجيء زيد داخل في موضوع
المفهوم وليس مذكورا في المنطوق ومنها ان مفهوم الحصر يخرج عن حد المفهوم وذلك لان مثل
قولنا انما زيد شاعر يفيد قصر الموصوف على الصفة فالمفهوم منه ان زيدا ليس غير شاعر فقد ثبت
الحكم المعبر عنه بالمفهوم لزيد وهو مذكور في الكلام والجواب عنه ان قصر زيد على صفة الشعر ليس
من حيث ذاته باعتبار انه ذات زيد بل باعتبار صفته وح يصير المراد بقولنا انما زيد شاعر ان هذه الصفة
التي هي الشعر لزيد ثابت له وغير هذه الصفة لزيد غير ثابت له وظاهر ان ما اعتبر موضوعا للمفهوم
غير مذكور في الكلام فقد اتضح سلامة الحد عما ذكر من الايرادات لكن يبقى فيه مع ذلك انه لم يصرح
بما هو المعيار من ذكر الموضوع في جانب المنطوق لانه قال ان المنطوق غير ما افيد لغير مذكور والمركب
ينتفي بانتفاء احد جزئيه فاذا انتفت الافادة التي هي المقصد وكان هناك حكم لغير مذكور كما في
الايتين بناء على كون الموضوع غير مذكور لزم ان يكون من المنطوق وليس كذلك فالاقوال في المنطوق
والمفهوم ثلثة احدها ان المفهوم ما فهم بواسطة والمنطوق ما كان بغير واسطة ثانيها ان المفهوم
ما لم يذكر موضوعه والمنطوق ما ذكر موضوعه ثالثها ان المنطوق ما دل اللفظ عليه بصيغة دلالة اولية
وما دل لا بنحو الصراحة وفيها اربعة اقسام مفهوم ومدلول عليه بالاقتضاء ومدلول عليه بالايماء و
التنبيه ومدلول عليه بالاشارة فتثبت الواسطة بين المنطوق والمفهوم على هذا القول دون
الاولين فيجعل من قال بان المعيار ذكر الموضوع وعدمه الايتين من قبيل ما ذكر فيه الموضوع
الحد المذكور لا ينطبق على شيء من الاقوال الثلثة واذ قد عرفت ذلك فلابد هنا من التعرض
لامور الاول ان المنطوق في عرفهم على قسمين احدهما الصريح وهو ما لا واسطة له وثانيهما الغير
الصريح وهو ما كان بواسطة وقال العضدي المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما
وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم
مما وضع اللفظ له فيدل عليه بالالتزام انتهى اما الاول فقد جعلوا منه المدلول عليه بالدلالة المطابقية
اتفاقا ومثله المدلول عليه بالدلالة التضمنية عند غير الفاضل القمي ره واما هو ره فقد ناقش في
ذلك وقال وفي كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة التبعية كما مر في الاشارة الى
مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح انتهى ومخالفته للقوم ترجع الى مقامين احدهما
ان الدلالة التضمنية ليست من الدلالة اللفظية بل هي من الدلالة العقلية وثانيهما ان المعنى التضمني
ليس من قبيل المنطوق الصريح ولما كان الاول مبنيا على ما زعمه من ان الدلالة اللفظية عبارة
عما قصد باللفظ كما ذكره في مبحث المفرد وما لم يقصد منه فليس مدلولا عليه بالدلالة اللفظية فان المراد

مصدرية كما ذكره العضدي في ذلك كلام وهو عود الضمير المجرور الى المدلول المدلول عليه بالدلالة ولا يصح
عوده الى المنطوق في تعريفه والى المفهوم في تعريفه لاستلزامه الدور من جهة ان المحدود مما يتوقف معرفته
على معرفة الحد وارجاع الضمير الواقع في الحد الى المحدود يوجب توقفه على المحدود ضرورة توقف معرفة الكل
على معرفة الجزء واما في كلام العضدي فلان اعتباره الطرف الذي هو في محل النطق طرفا مستقرا بناء على الحال
او خبرا ليكون مقدرا واستفادة كون المعتبر من القسمين هو كون الموضوع منطوقا به وعدمه من عبارة
التي عبر بها ابن الحاجب مما يتوجه المنع الواضح لعدم وفائها بما رام تطبيقها عليه بل الظاهر ان الطرف
المذكور لغو متعلق بقوله دل فيكون المعنى المنطوق حكم دل عليه اللفظ في محل النطق اي بغير توسط امر
المستعمل فيه فيخرج موافقا لما ذكره الآمدي من تعريف المنطوق بانه ما فهم من اللفظ نطقا وما اشتهر من
العلامة في النهاية من تعريفه بانه ما دل اللفظ عليه بصريح دلالته اولوية هذا وعندي ان هذا
الاعتراض غير متجه عليه لان الظاهر انه جعل محل النطق عبارة عن الموضوع واجرى الطرف على الحكم
حتى يكون المراد المنطوق هو حكم دل عليه اللفظ كائنا ذلك الحكم في موضوع هو محل النطق على طريقة ظرفية
المجازية ومما يدل على ما ذكرنا من كون المراد بمحل النطق هو الموضوع ما ذكره العضدي في تقسيم المفهوم
الى مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة بقوله واما المفهوم فينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة
لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا اولا الاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون
المسكوت عنه وهو الذي سماه غير محل النطق موافقا في الحكم للمذكور وهو ما سماه محل النطق هذا
كلامه وهو كما تراه ينادي باعلى صوته بما بيناه واما في كلام الفاضل العمرية فلوجهين احدهما ان ما ذكره
من لزوم الاستخدام بناء على جعل المعنى هو كون الموضوع مذكورا وعدمه انما يتجه لو كان مراده من
الحاجب اجراء الطرف الذي هو مجموع في محل النطق على الموضوع واما اذا جعل محل النطق عبارة عن الموضوع
كما عرفت في دفع الاعتراض على العضدي فلا يلزم الاستخدام وثانيهما انه لا يلزم بالخروج عن المصطلح
الموصول عبارة عن الموضوع لاجل لزوم الاستخدام لان الضمير على ذلك التقدير يرجع الى الموصول بمعنى
الموضوع واما كلام الفصول فلوجهين احدهما انا وان قلنا ان الاستخدام مما لا يجال لم يكن ساعيا
لا يلزم ما بناه عليه ما ذكره من خلو الموصول عن العائد لان زمام امر الاستخدام مما هو في يد
من يعتبر ذلك والفاضل المذكور لم يصرح بان المراد بالضمير هو الموضوع مطلقا حتى يرد عليه خلو
الموصول عن العائد فيصح ان يراد بالضمير الموضوع الخاص وهو الموضوع المضاف الى ضمير الحكم ولا ريب
في حصول الربط بذلك وثانيهما ان ما اورده على ما ذكره من جعل قوله في محل النطق حالا من
الموصول بمعنى الموضوع مما لا حاصل له فيلزم خلو الحال عن العامل يتجه عليه ان ذلك انما يتم على مذهب من
يجعل عامل الخبر معنويا واما على مذهب من يجعل العامل فيه هو المبتداء فلا يتم ذلك لتصريح ائمة النحو ممن
صرح بجواز انتصاب الحال عن المبتداء والخبر ولكن الاولى ان يلزمه بان يلزم هيهنا خلو الحال عن العامل

وجوازه

وجوازه مما لم يثبت والمنقول من موارد انتصاب الحال عن شيء هو ما اشتمل على العامل ويمكن ان يقال
انه حال عن الضمير المجرور باعتبار كونه مفعولا لم يسم فاعله لكنه لا يدفع الايراد عن الفاضل المذكور وان كان
ناهضا لتصحيح التركيب وكيف كان فقد عرفت ان المراد بقولهم في محل المنطوق ما دل عليه اللفظ في
محل النطق هو ما ذكره الآمدي من انه عبارة عما فهم من اللفظ نطقا اي بغير واسطة وما اشتهر من
العلامة في النهاية من انه ما دل عليه اللفظ دلالة اولية ويكون المفهوم عبارة عما عدا المنطوق
بقرينة المقابلة هذا ولكن لا يخفى انه يرد عليه بعد ذلك اولا انه يخرج عن تعريف المنطوق دلالة
الاشارة المستفادة بواسطة انضمام خطاب اخر مع ان الاكثر قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح و
جعلوا منه دلالة الاشارة فتقسيم ما دل عليه اللفظ عندهم ثنائي الاقسام احدهما المنطوق والاخر
المفهوم ولا ثالث خلافا لمن جعل القسم خماسيا كما فعله العلامة في النهاية فجعل المدلول منقسما
الى المنطوق والمفهوم والايماء والاشارة والاقتضاء ثم انه لو تم على ما عرفت من طريقة الاكثر
انه يدخل دلالة الاشارة في تعريف المفهوم فيختل التعريفان جمعا ومنعا وثانيا انه يخرج عنه دلالة الامر
بشيء المقدمة على وجوب المقدمة عند من يجعلها من قبيل الدلالة اللفظية ويدخل في تعريف المفهوم
وثالثا انه يخرج عنه دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام عند من يجعلها من الدلالة اللفظية فيدخل
في تعريف المفهوم ورابعا انه يخرج عنه جميع الالتزامات من غير ما ذكر والكنايات والمجازات مع ان
جميع ما ذكر من جملة اقسام المنطوق كما ان المفهوم عبارة عما من شانه ان يؤدي بكلام تام من المعنى المركب
او الحكم الذي في ضمنه ولم ينبه عليه في التعريف فيدخل في تعريف المفهوم المعاني المفردة اللازمة
للمفردات ولهذا عدل صاحب الفصول الى تعريف المفهوم بانه مدلول غير عليه او انشائي غير مذكور
لازم لمدلول خبري او انشائي مذكور مع اختلافهما في الحكم نفيا واثباتا او اتفاقهما فيه مع ظهور
الاولوية وجعل المنطوق ما عداه وما تقتضي عنه صاحب الفصول ورد على ما ذكره في الضوابط من ان المفهوم
هو مدلول اللفظ ثانيا بطريق الاولوية او مدلول يكون مخالفا لما استفيد من اللفظ اولا والمنطوق
ما عداه ذلك انتهى وانت خبير بما تقدم فاعلم ان احسن ما قيل في تعريف المنطوق والمفهوم هو ما
ذكره بعض مشايخنا في الدارس تدريس من ان المفهوم هو ما افيد من اللفظ الغير المذكور و
المنطوق ما عداه فالمراد بالموصول الحكم وبقوله افيد ان يكون الحكم مقصودا لا للفظ فيخرج دلالة
الاشارة ودلالة الامر بشيء المقدمة على وجوب المقدمة ودلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص
لان هاتين الدلالتين غير مقصودتين من اللفظ على ما هو التحقيق وقوله لغير مذكور اراد به المذكور
والمراد بالموضوع ما عدا الحكم من القيود التي اشتمل عليها الكلام وان لم يكن خصوص المبتداء فيشمل
الزمان والمكان والوصف والحال ونحو ذلك وحاصل المراد من افادة الحكم لغير مذكور ان يحفظ
الموضوع المذكور فيما فسره ويعلق الحكم بذلك الغير الحكم الذي هو بذلك المشار اليه قصد

نصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة
وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره وليعلم ان هذه
الاستفادة من بعض العامة ذكرناها لا للمطلوب وكما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم الآية فقد استفاد منها بعض العامة جواز الاصباح جنبا وان لم يكن مقصودا كما في قوله حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود يعلم منه جواز الاصباح وعدم افساده للصوم ولا شك انه مقصود
في الاية ولكن لزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة ان لا يتطهر فيكون جنبا في جزء من النهار هكذا
قيل وهيهنا شيء وهو انك قد عرفت ان المنطوق الغير الصريح من قبيل الدلالة الالتزامية وذلك مما صرح به
الاكثر لا المنطوق عليه ما هو القانون فيها وذلك لانه صرحوا بانه لا بد من لزوم المعنى الخارج للمعنى الحاصل
عقلا او عرفا ونحو اذ الاخطار رفع الخطاء في نفسه لم نجده مما يلزمه رفع المؤاخذة كما اذا لاخطار
العمى وجدنا انه يلزمه البصر وكذلك اذا الاخطار سؤال القرية لم يكن يلزمه سؤال الاهل وهكذا وعلى
هذا كيف يكون الاقسام المذكورة لغير الصريح من قبيل المدلول عليه بالالتزام والجواب ان اللزوم لا
يختص بالتحقق بين نفس المفهومين والمهيتين من حيث ملاحظتهما في حد ذاتيهما بل اللزوم المعتبر في الدلالة
الالتزامية كما يتحقق بين المفهومين في حد ذاتيهما كالعمى والبصر كذلك قد يتحقق باعتبار خصوص قالب
من الالفاظ كلزوم الجود لحاتم في ضمن اسم حاتم مع انه غير لازم للمعبر عنه بعبارة اخرى ولزوم كونه جهنميا
لابي لهب باعتبار هذا الاسم وان لم يلزمه لو عبر عنه بغيره كعم النبي مثلا او غيره والحال فيما
نحن فيه ايضا على هذا المنوال لان سؤال الاهل وان لم يكن لازما لسؤال القرية باعتباره في نفسه لكنه
لازم له باعتباره وقوعه في الخطاب الذي هو قوله نحو واسئل القرية وامثاله من التراكيب وكذلك
الحال في رفع الخطاء وبالجملة اللزوم المعتبر في الدلالة الالتزامية قد يتحقق بين المهيتين المعتبرتين بحسب
ذاتيهما وقد يتحقق باعتبار جريان الملزوم في خصوص الموارد والتراكيب ونحو ظاهر الشافعي ان
المجازات المستعملة في شيء من المعاني الغير الموضوع لها الفاظها بالقرينة كما سبق في قولنا رايت
اسدا يرمي هل هي داخلة في المنطوق الصريح او في المنطوق الغير الصريح فالذي يظهر من كلام الفاضل
العمرية هو كونها من قبيل الاول ويظهر من صاحب الفصول انها مندرجة في غير الصريح غاية الامر
انها مما يختلف افرادها بحسب الاندراج في شيء من اقسام المنطوق الغير الصريح كالدلالة واعلم ان
القرائن التي توجب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي قد توجب ذلك لتوقف صدق
الكلام عليه كالنفي في قوله نعم لا صلوة الا بطهور فانه محمول على النهي مجازا والقرينة على الحكم الكذب
على تقدير حمله على النفي او صحته كقوله حيث باسد يرمي فان الاسد الحقيقي لا يصح منه الرمي اليه
او لاقترانه بما لولاه لكان مستحيلا من شهادة حال او ضميمة مقال كقولك رايت اسدا في الحمام فان
التقييد بكونه في الحمام يبعد كونه اسدا حقيقيا او كثيرا اذا كان في المقام ما يفيد ذلك

بذلك بيان مصطلح القوم وهو ليس على ما ذكره وانما ارادوا بالدلالة اللفظية ما يستند الى اللفظ سواء
قصد المتكلم ام لم يقصد فهو متفرد بما ذكره وان اراد وضع اصطلاح براسه فلا مشاحة وثانيا
خلاف في الثاني فهو مبني على ما اشار اليه من جعل الدلالة التضمنية تبعية وليس كذلك
لان التضمن عين المطابقة كما ان الاجزاء عين المركب لا فرق بينهما وبينه الا بالاعتبار وبعد تحقق
العينية لا يبقى مجال للتبعية لانها لا تتحقق الا بالتعدد والتغاير ولعله تخيل ان الدلالة التضمنية
هو دلالة الكل على الجزء باعتبار توقفه عليه من باب المقدمية فيكون تبعية ولكنك خبير بان التضمن
فهم الجزء بانفهام الكل وان الجزء بذلك الاعتبار الذي يتوقف عليه الكل من قبيل اللوازم فالدلالة
عليه بذلك الاعتبار التزام لا تضمن واما الثاني فهو ينقسم الى ثلثة اقسام مدلول عليه بدلالة
الاقتضاء ومدلول عليه بدلالة الايماء ومدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون مقصودا
للمتكلم ام لا فان كان مقصودا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان احدهما ان يتوقف صدق الكلام
او صحته العقلية عليه ويسمى المدلول عليه بدلالة الاقتضاء اما الصدق ففي مثل رفع عن امتي
الخطاء والنسيان اذ لو لم يقدر المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا لعدم ارتفاعهما بنفسهما
وانما المرتفع حكمهما الذي هو المؤاخذة وما في معناها واما الصحة العقلية ففي مثل قوله تعالى
واسئل القرية اذ لو لم يقدر اهل اضافة الى القرية لم يصح عقلا لامتناع سؤال القرية بحسب
العقل واما الشرعية ففي مثل قول القائل اعتق عبدك عني على الف لانه يستدعي تقدير الملك اي
مملكا لي على الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانيهما ان يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل
لبعد الاقتران بينهما فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى مدلولا عليه بدلالة التنبيه
والايماء كما لو قال السائل واقعت اهلي في نهار رمضان فقال عليه السلام كفر فان اقتران قوله كفر
بقول السائل يقتضي ان يكون المراد كون الوقاع المسؤول عنه علة لوجوب الكفارة وليعلم ان العلية
من باب المثال وليس دلالة التنبيه منحصرة في افادة العلية بل هي عبارة عن مطلق افادة ما لولاه
لبعد الاقتران سواء كان هو العلية او غيرها وان لم يكن مقصودا للمتكلم سمي مدلولا عليه بدلالة الاشارة
وهو قد يستفاد من انضمام خطابين وقد يستفاد من خطاب واحد اما الاول فهو كما في قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فعلم منهما ان اقل
مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الآيتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة
وما تقاسيه من التعب في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال ولكن لزم من انضمامهما ذلك
كما ترى واما الثاني فهو كما في قوله في النساء هن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن فقال
تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فانه دل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لانها نصف
كل شهر وكذا اقل الطهر ~~وكذا اقل الطهر~~ لا شك ان بيان ذلك غير مقصود ولكن لزم من حيث انه

قصد

ولاخفاء فان قرينة المجاز لا تخلو عن احد هذه الاقسام فلا الدلالة ترجع الى احد هذه الدلالات
فتكون دلالته على الاولين دلالة اقتضائية وعلى الاخيرة دلالة ايمائية هذا كلامه ولتحقيق
ان يقال انهم حيث صرحوا بكون المعنى المطابقي منطوقا صريحا فلا بد من تحقيق المراد به وبناء
المسئلة عليه فان قلنا بان المعنى المطابقي عبارة عن تمام المراد باللفظ سواء كانت الارادة على
وجه الحقيقة ام على وجه المجاز كما ذهب اليه بعض المحققين واختاره الفاضل القمي دخل في المطابقي
المحكوم بكونه منطوقا صريحا المجازات المذكورة باسرها وان قلنا بانه عبارة عن تمام ما وضع له خرج
عنه المجازات ودخلت في غير الصريح والظاهر انهم ارادوا بالمعنى المطابقي هنا تمام المراد بقرينة
انهم لم يذكروا لغير الصريح من المجازات المذكورة مثالا مع كثرتها واستبعد جعلهم المجازات المذكورة من
قبيل الصريح والمجاز في الاعراب من غير الصريح ان اللفظ في الاول قد استعمل في المعنى المقصود
وحمل بازائه بخلاف الثاني فان اللفظ المذكور في الكلام لم يقصد به المعنى المنوي ولم يحمل بازائه و
ذلك فرق بين القسمين بين هذا وربما يشكل في المقام بانا ان قلنا بلزوم الوضع النوعي في المجازات
دخل دلالتها على معانيها المجازية تحت الدلالة المطابقية المعرفة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له
فتكون تلك المعاني من قبيل المنطوق الصريح وان قلنا بانه يكفي فيها مجرد الترخيص لم تدخل في الدلالة
المطابقية فتخرج عن الصريح المعتبر وفيه ما لا يخفى اذ الوضع النوعي في المجازات ليس الا عبارة عن
ترخيص الواضع فلا وجه للترديد بينه وبين الترخيص وجعله مما يشكل عليه اطلاق الوضع في تعريف
المطابقة ضرورة ان الوضع تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق او احس الشيء الاول فهم منه
الثاني والوضع النوعي في المجاز ليس بهذه المثابة لكونه فيها عبارة عن الترخيص في استعمال اللفظ
فيما يناسب الموضوع له بقرينة ثم الوضع النوعي الواقع في الحقائق يدخل في اطلاق الوضع مثل وضع
ما كان على هيئة فاعل لمن قام به المبدء واين هو من الوضع النوعي الواقع في المجازات الثالث ان
المفهوم ينقسم الى قسمين احدهما مفهوم الموافقة وهو الحكم الموافق للمنطوق نفيا واثباتا الثابت
بالاولوية ويسمى لحن الخطاب وفحوى الخطاب كحرمة الضرب المفهوم من قوله تعالى ولا تقل لهما اف
اي لا تؤذهما ايذاء قليلا وما دل عليه قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وقوله تعالى
ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك من اداء الاقل بطريق اولى في الاول وعدم اداء الاكثر كذلك
في الثاني فالاولوية متصورة بالنسبة الى التصعيد الى الاعلى والتنزل الى الاسفل بحسب المقامات وثانيهما
مفهوم المخالفة وهو الحكم المخالف للحكم في المنطوق ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام منها مفهوم
الشرط والصفة والغاية والحصر واللقب اما البحث عن مفهوم الموافقة فيجيء ان شاء الله تعالى في
مبحث القياس واما البحث عن الاخر فمحله هذا الباب ويشرع فيه توضيح الحال ان شاء الله تعالى الرابع انه
ذكر غير واحد من الاصوليين انه اذا تعارض المنطوق والمفهوم قدم الاول لقوته بحسب الدلالة وهو

في محل

في محل بحسب الاصل ولكنه ربما رجح المفهوم لعارض يضيف اليه القوة فيقدم على المنطوق وذلك غير مناف
لما ذكروه مع قطع النظر عن المعاضد المفهوم الخامس ان النزاع في جميع انواع المفهوم انما هو
في الصغرى فالنزاع في حجية مفهوم الشرط معناه ان الشرط هل له مفهوم حتى يكون حجة ام لا وهكذا
ما عداه من الانواع فالنزاع في حجية كل نوع يرجع الى استفادة المفهوم من ذلك النوع حتى يكون حجة
وعدمه حتى لا يكون حجة وليس نزاعهم في الحجية بعد تسليم استفادة المفهوم السادس انه لا شك في انه
بعد تسليم حجية كل نوع من انواع المفاهيم يجوز صرف القصد في شيء من موارده الى مجرد المنطوق
والغاء المفهوم فيجوز عند القائلين بحجية مفهوم الشرط مثلا ان لا يراد المفهوم في شيء من الموارد
كما في قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا وكذلك لا ريب في انه يجوز تخصيص المفهوم بمعنى اخراج
بعض الافراد عن الحكم المفهوم مع بقاء بعض ويجيء تحقيق القول فيه في مباحث التخصيص ان شاء الله تعالى
وهذان الحكمان مما لا ريب فيهما بالنسبة الى مفهوم المخالفة واما مفهوم الموافقة فهل يجوز الغائه ايضا
مع بقاء المنطوق على حاله او يجب انه لا يجوز لان ارادة الاقوى عند ارادة الاضعف مما يقطع العقل
به فيمتنع من عدم ارادة الاقوى قطعا ويحكم باستحالته فيستحيل العقل جواز الايذاء الكثير عند
المنع من الايذاء القليل فما وقع لبعض علمائنا في شيء من الموارد الفقهية عند وجود دليل اخر منافي
مفهوم الموافقة من الجمع بين الدليلين بالغاء مفهوم الموافقة واعتبار مجرد المنطوق مع ذلك
الدليل الاخر المنافي للمفهوم مما لا يخفى فساده فالحاصل انه لا بد اما من التصرف في نفس المنطوق او
طرحه او التصرف في الدليل الاخر او طرحه والا فلا وجه للجمع بين اعتبار المنطوق والغاء مفهوم
الموافقة فافهم واما العكس وهو خلاء اللفظ من المنطوق مع ارادة المفهوم فهو قد يلاحظ
بالنسبة الى مفهوم المخالفة وقد يلاحظ بالنسبة الى مفهوم الموافقة اما بالنسبة الى الاول فلا كلام
في عدم جوازه لان المفهوم من قبيل المدلول عليه بالالتزام والمنطوق من قبيل المدلول عليه بالمطابقة
ولا يتحقق الالتزام بدون المطابقة كما تقرر في محله وان شئت قلت ان المفهوم مما اعتبر تبعا
للمنطوق فالتقييد داخل في وضع اللفظ للمنطوق وان كان نفس القيد خارجا ويستحيل بقاء
التقييد مع فوات نفس المقيد واما بالنسبة الى الثاني فيبنى على القول في طريق الدلالة على مفهوم
الموافقة فان الاقوال هنا ثلثة احدها ان اللفظ نقل عن معناه الحقيقي الى ما يشمل المدلول عليه
بالاولوية فمثل قوله تعالى لا تقل لهما اف منقول عن موضوعه اللغوي الى النهي عن انواع الايذاء وثانيها
ان الدلالة عليه من باب الالتزام وثالثها ان الدلالة من باب القياس بطريق الاولوية فعلى الاول
لا اشكال في جوازه وعلى الاخيرين فمثاله مثال مفهوم المخالفة اصلا في بيان حجية مفهوم الشرط و
تحقيق القول فيه يتوقف على رسم مقدمات الاولى في اطلاقات الشرط فنقول ان الشرط بالسكون يطلق
على ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وهو مصطلح الاصوليين ويطلق على التسبيب

ومنه قول اصحاب المعالم في الاستدلال على حجية مفهوم الشرط ان قول القائل اعط زيدا درهما ان
اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك وبذلك يندفع ما اورده عليه
الفاضل القمي من ان ذلك مبني على الخلط بين اصطلاحي الاصوليين والنحاة وان صاحب المعالم
زعم ان ما يلا حروف الشرط لا بد وان يكون شرطا اصوليا ايضا والعجب من الفاضل المذكور كيف
حكم بتحقق الخلط من صاحب المعالم وقد صرح هو في المقدمة الاولى من هذه المسئلة بان الشرط قد يطلق
على العلة فهلا احتمل في كلام صاحب المعالم ارادة ذلك المعنى ويدل على الالزام والالتزام في ذلك
بحسب العرف ومنه قوله صلى الله عليه وآله المؤمنون عند شروطهم ولهذا استمسك الفقهاء رضوان الله عليهم به في اثبات
اللزوم لما شك في لزومه من العقود ولم يخصوه بالشرط في ضمن العقد مثلا اصلا لصدق معناه على الجميع وقد
يطلق على ما يلا حروف الشرط ويراد بالجملة الربط بين الجزاء والشرط بمعنى ترتب الثاني على الاول
وهذا هو مصطلح النحاة وهو محل النزاع في هذه المسئلة من حيث افادة المفهوم وعدمها الثانية ان
الجملة الشرطية تستعمل في معان احدها سببية الشرط للجزاء بمعنى كونه سببا للجزاء تاما منحصرا فيه
فيثبت بوجوده وينتفي بانتفائه ومنه قوله صلى الله عليه وآله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء لان المراد بالموضوع
غير الجاري وما في حكمه ولا ريب في كونها حقيقة في هذا المعنى اما لكونه معنى حقيقيا بخصوصه
او لكونه من افراد المعنى الحقيقي وثانيها سببية للجزاء بمعنى كونه سببا تاما للجزاء غير منحصر فيه كما لو قيل
اذا نمت فتوضأ وقيل اذا بلت فتوضأ فان كلا من النوم والبول سبب تام للاحتياج الى الوضوء
عند وجوده وثالثها سببيته له بمعنى كونه سببا بدونه قيدا للتمام ولكنه كان مما هو مؤثر في وجود
الجزاء كما لو قيل اذا وهبت صار الموهوب ملكا للموهوب له فان العقد ليس سببا تاما للانتقال
الى القبض ايضا فهو مقتضي واذا انضم اليه القبض الذي هو من قبيل الشرط تممه فاثر النقل فترتب
الجزاء على الشرط ح انما هو باعتبار كون الشرط مؤثرا في وجوده وان لم يكن تاما ورابعها كون الجزاء
ملازما لوجود الشرط بسبب ربط بينهما وان لم يكن ذلك الربط خصوص كون الجزاء مسببا عن الشرط
وهذا على قسمين احدهما ان يكون الشرط معلولا للجزاء كقولنا ان كان النهار موجودا كانت
الشمس طالعة وثانيهما ان يكون الشرط والجزاء كلاهما معلولين لثالث كقولنا ان كان
العالم مضيئا كان النهار موجودا فان اضائة العالم ووجود النهار معلولان عن طلوع الشمس
فبانقسام القسم الرابع الى قسمين تنتهي اقسام موارد الاستعمال الى العدد الميمون سادسها
كون وجود الجزاء مقارنا لوجود الشرط مع عدم الربط كما في قولنا اكرم زيدا وان لم يجئك
فان معناه على ما ذكره جماعة اكرم زيدا ان جائك وان لم يجئك فالشرط هو المجيء وعدم
المجيء ووجود الجزاء الذي هو وجوب الاكرام مقارن لذلك من دون ربط وكالقضايا
الاتفاقية التي ذكرها علماء الميزان كقولهم ان كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا هذا

المؤمنون

نقل كلام من الفاضل القمي في قوانينه آخر
ان طهر في مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء

وزاد

وزاد الفاضل القمي رحمه الله استعمال الجملة الشرطية في معان اخر وهو ما يكون الشرط سببا لتحقق العلم بالجزاء
من المتكلم لا لتحقق نفس الجزاء في نفس الامر فالرابعة الثالثة ما يكون شرطا لصدق الحكم عن القائل لا للثبوت
في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء انتهى فقد اشار بقوله
فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الى ان الشرط لو كان سببا للجزاء في نفس الامر لم يكن التخلف ونزول
الثلج علامة للشتاء يتسبب منه تصديق المتكلم بالجزاء وانت خبير بان نحو مثل ذلك استعمالا من
مما لا وجه له لانه من قبيل لو كان النهار موجودا كان العالم مضيئا مما كان الشرط والجزاء جميعا معلولين
لثالث فنزول الثلج والشتاء مسببان من تاثير الكواكب وحركة الافلاك واقتران نزول الثلج والشتاء
اغلبي اذ قد ينزل في غير الشتاء وقد لا ينزل في الشتاء ولا ينافي ذلك كونهما مسببين من ثالث نظرا
الى ان السببية قد يوجد معا وان فقد معا لان حركة الافلاك او تاثير الكواكب من قبيل المقتضي
بالنسبة الى الامرين المذكورين ومن البين ان تاثير المقتضي منوط بانتفاء المانع فيمكن ان يقترن بالمقتضي ما
يمنع من احدهما دون الاخر اذا عرفت ذلك فلتعلم انه لا كلام في كون الاستعمال الاول حقيقيا وان سري الكلام
الى ذلك في كونه حقيقيا على وجه الاختصاص او على وجه العموم للاستعمال الحقيقي على ما اشرنا اليه كما ان الظاهر
انه لا كلام في كون الاستعمال الاخير مما ذكرناه وهو ما لو اكتفى في الجملة الشرطية بمجرد مقارنة الجزاء للشرط من دون
وجود ربط بينهما استعمالا مجازيا ولكن يمكن ان يقال انه لا مجاز في اللفظ هناك ايضا بيان ذلك ان الواو
الوصليتين انما تستعملان في مقام توهم المخاطب وقوع الملازمة بين الجزاء وضد الشرط او في مقام يصلح
لتوهمه وان لم يسبق منه ذلك ففي مثل اكرم الضيف ولو كان كافرا يمكن ان يتوهم المخاطب ان الاكرام لازم
لاسلام الضيف كانه قال يجب اكرام الضيفان كان مسلما فاذا اراد المتكلم دفع ذلك التوهم قال اكرم الضيف
ولو كان كافرا يعني لو كان مسلما ولو كان كافرا فادعى الملازمة بين كل من خصوص كفر الضيف وخصوص
اسلامه وبين الاكرام ليرتفع المخاطب عن اختصاص الملازمة بين اكرام الضيف واسلامه وينتقل الى الحكم
دعوى المتكلم وهو تحقق الملازمة بين الاكرام والقدر المشترك بين الكفر والاسلام وهو كون الرجل
ضيفا فيكون الامر بالاكرام اذا كان الضيف كافرا ودعوى الملازمة بين الامرين من باب الكناية التي
هي ابلغ من التصريح فقد ظهر من هذا البيان ان لا مجاز في اللفظ وان التصرف انما هو في امر عقلي وهو
دعوى الملازمة بين كفر الضيف ووجوب الاكرام وبعد ثبوت الملازمة لا يكون استعمال اللفظ الموضوع
لافادة الملازمة استعمالا مجازيا بل حقيقيا لكون المستعمل فيه بعد تحقق الدعوى من جملة افراد الموضوع
له وظهر ايضا ان ان ولو الوصليتين من قبيل ادوات الشرط وان الواو المقترن بهما للعطف على محذوف
والجزاء ما تقدم او محذوف يدل ما تقدم عليه على الخلاف وان ما ذكره ابن هشام من ان الوصلية لافادة
التعميم لا وجه له بعد ما عرفت من دعوى الملازمة بين خصوص الكفر والاسلام وبين الاكرام
لينتقل الى اللازم الذي هو الملازمة بين القدر المشترك والاكرام على طريق الكناية ومثل الوصلية

دعوى

نحو قوله نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فهو ايضا من باب الكناية فادعى الملازمة بين
عدم خوفه وعدم عصيانه لينتقل الى لزوم عدم العصيان له مطلقا فتلخص من جميع ذلك ان استعمال
ان ولو الوصليتين وما الحقناه بهما لا يخلو من ارتكاب تصرف اما في امر عقلي بدعوى الملازمة
واما في اللفظ بارتكاب التجوز واما القضايا الاتفاقية فيمكن القول فيها ايضا بانتفاء المجاز
لفظا وذلك لانها لا تصدر من الفصحاء وانما تصدر من العامة وهم يتوهمون بسبب مقارنة الشرط
والجزاء في الوجدان بينهما ربطا وان كان الواقع انه لا ربط فيه فرجوعها الى ذلك التوهم فيما تحقق
فيه الربط وبهذا الاعتبار لا يكون اللفظ مجازا ويمكن ان يفصل بين قسمي ما انتفى فيه الربط فيقال
بان التصرف في امر عقلي فيه دون تجوز لفظي في ان ولو الوصليتين وما الحق بهما وان التجوز لفظي
في القضايا الاتفاقية وهذا هو الظاهر لان تحقق الدعوى في الاول يكفي من التجوز اللفظي دون
مجرد التوهم الناشئ عن القضايا الاتفاقية فانه لا يوجب اندراج ما ليس من المعنى الحقيقي فيه حتى يرتفع
الحاجة الى التجوز اللفظي واذ قد عرفت ذلك ويتحقق لك عند استعمال حروف الشرط عند انتفاء الربط
مما لا بد فيه من تجوز لفظي او عقلي تبين انها حقيقة في افادة الربط وح نقول لا بد من تحقيق انها حقيقة
في مطلق الربط او في ربط خاص هو سببية الاول للثاني فالحق هو الثاني لما مر وذهب صاحب
الفصول الى انها حقيقة في مطلق الربط تمسكا بالتبادر لكنه قال ان اطلاقها مما يعين الحمل
على الربط الخاص وقد عرفت في المباحث السابقة ان افادة الاطلاق تعيين شيء من الافراد مما
ذكروا له طرقا احدها انصرافه الى ما هو اكثر استعمالا او ابين الافراد ثانيها انصرافه الى اكملها ثالثها
افادته لذلك من باب عدم ذكر القيد كافادة الامر الوجوب العيني مقابل التخييري وكذلك الكفائي
فمراده قده الاطلاق يمكن ان يكون هو طريق عدم ذكر القيد ووجه ذلك ان ادوات الشرط لما كانت
تستعمل لافادة كون الجزاء لازما لحصول الشرط سواء كان الشرط سببا للجزاء او مسببا عنه او مشاركا
له في العلة كما يتضح بمراجعة وكان لزوم حصول الجزاء لحصول الشرط عند كون الشرط سببا والجزاء
مسببا مما لا يحتاج الى تقييد بخلاف ما في مثل لو كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة مما كان
الجزاء سببا فان الحكم بلزوم طلوع الشمس لوجود النهار مما يحتاج الى التقييد بكون اللزوم فيما لو وجد
الثاني لا يوجد لاجل الاول او الاول لا يلزم الثاني للاول على اطلاقه مما لا يتوجه ومثله الحكم باللزوم فيما
لو كانا معلولين لثالث فيحتاج فيه الى التقييد بوجود ذلك الثالث الذي هو علة لهما والا لم يتحقق
اللزوم بينهما فحذفه اتيانا فلذلك كان مقتضى الاطلاق يعني ترك التقييد هو تعيين الربط الخاص
الذي هو سببية الاول للثاني ويمكن ان يكون هو طريق كمال الفرد كما هو مذهب بعض في الامر
قال بوضعه للقدر المشترك وانصرافه الى الوجوب لكونه اكمل الافراد ووجه ذلك ان صفة الاكملية
لا زمة المسبب دون السبب فانه قد لا يكون لازما فلها مزيد اختصاص به فلهذا ينصرف مطلقها اليه

المراد بالسببية الربط على وجه السببية ... السبب

فهذا هو السر في تبادر سببية الشرط للجزاء عند الاطلاق مطلقا لا لكون ادواته موضوعة لذلك انه لا مفهوم
منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى واحدا وهو كون الجزاء لازما للشرط هذا ما يتعلق بتحصيل
مراده ولا يخفى ما فيه اما على الطريق الاول فلان اللزوم بواسطة التقييد على ما ذكره مما لا يكاد يتعرض اليه
الاذهان حتى يعتد فرط ندرة اللزوم محتاجا الى التقييد فيتوصل الى خلافه بترك التقييد مضافا
الى ان طريق ترك التقييد لتعيين خصوص شيء من الافراد انما يجري في الانشاء حذرا من الاغراء
بالجهل كما لو قال اضرب زيدا واراد التخيير بينه وبين عمرو لا في الاخبار كما هو محط نظره وعلى كلا
حيث اعترف بانه حيث يكون الجزاء انشاء لا يصح ان يعتبر الشرط فيه سببا عن الجزاء معللا بظهور عدم
استقامة المعنى فحكم بتعين ان يكون شرطا اي سببا له فقوله ان ظاهرت فكفر فان الظهار سبب
وضعي لوجوب الكفارة ومطلوبيتها واما على الطريق الثاني فلانا نمنع من كون الكمال بسبب الاغراء
على ما عرفت سابقا ثم بعد ما تحقق لك ان ادوات الشرط ظاهرة في افادة الربط الخاص الذي هو
سببية الاول للثاني ظهورا مستندا الى الوضع لا الى بعض القرائن لامر آخر وعوان تلك الادوات هل هي
ظاهرة في كون السببية تامة غير محتاج الى ما ينضم اليه حتى يكون المجيء في مثل قولنا ان جاءك زيد
فاكرمه علة تامة للاكرام غير مفتقرة الى الاقتران بشرط آخر او غير ذلك حتى يكون من قبيل المقتضي
فنقول الحق ظهورها في ذلك لكن لا بالوضع بل بالاطلاق والا لزم فيما لو علم من الخارج كون المجيء
مثلا من قبيل المقتضي وثبت افتقاره في تحققه الى شيء مستلزم لانحطاطه عن رتبة السببية التامة ان يصير
اللفظ مجازا وهو بين الانتفاء فادوات الشرط موضوعة لافادة سببية الاول للثاني فان كان
المذكور في رتبة الاول تمام السبب افادت الجملة السببية التامة والا افادت السببية الناقصة ثم
اذا لم يعلم كون الشرط سببا ناقصا حكم بكونه تاما بمقتضى الاطلاق لان الناقص مما يحتاج الى التقييد
بضم امر اخر الى المذكور فلو لم يكن المجيء في المثال المذكور سببا تاما بل كان جزء السبب وفرضنا ان جزءه
الاخر هو التسليم مثلا كان اللازم التقييد وان يقول القائل ان جاءك زيد وسلم عليك فاكرمه
فيكون مقتضى ترك التقييد تمامية المجيء في السببية هذا اولى ان تقول ان الادوات الموضوعة
لافادة كون الشرط سببا تاما ولكن يراد بالشرط ما اعتبره المتكلم بحسب نظره شرطا اذ كثيرا ما يكون
الشرط في نفسه وبحسب نظره معتبرا على وجه لا يفيد اللفظ تمام ذلك فالعلة التامة هو ذلك المعتبر
عند المتكلم واللفظ طريق اليه وربما اتفق التخلف وعدم الانطباق فاذا اعتبر السببية المستفادة
من ادوات الشرط بالقياس الى ما في نظر المتكلم كانت تامة واذا اعتبرت بالقياس الى المذكور في اللفظ كانت
لعموم التامة والناقصة بحسب الوضع مختصة بالتمام بحكم الاطلاق هذا وبقي امر آخر وهو انها هل
تفيد كون الشرط سببا منحصرا فيه السببية حتى يوجب الجزاء بوجوده وينتفي بانتفائه الظاهر الاول
هو انها تفيد الوضع ام على طريق الاطلاق الوجه الاول والكلام في هذا الامر هو المبحوث عنه في هذه المسئلة

الدلالة

المعنى لهذا الاصل فالوجه تاخيره الى محله اللائق به المقدمة الثالثة في تحرير محل النزاع والكلام فيه
من جهات الاولى في محل الكلام في استفادة المفهوم بحسب الدلالة اللفظية التزام بما يعم ذلك وحكم العقل ربما
يقال باختصاص الكلام بالجملة الاولى ولكن الظاهر هو العموم كما يشهد به تمسكهم بلزوم اللغو في كلام الحكيم
لو لا كون الشرط مسوقا لانتفاء الحكم عند انتفائه وعلى تقدير الدلالة اللفظية فهل هي بالوضع ام بالاطلاق
ام بالاصل الظاهر الاول كما سيتضح لك الحال انشاء الله تعالى الثانية انه لا يختص النزاع في المسئلة بحروف
الشرط بل يجري في اسمائه ايضا مثل من ومتى وغير ذلك من كلم المجازاة ايضا ويجري في الجمع الكلام في
كون دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بالوضع ام بالاطلاق بل النزاع في المسئلة يجري في الموصول والاسماء
الموصوفة المتضمنين لمعنى الشرط كقولك الذي يأتيني فله درهم لكن لاحتمال كون دلالته على المفهوم بالوضع وان
قلنا بدلالته عليه بما لا ينبغي فانه مع شرط لعين ما يدل عليه الموصولات والاسماء الموصوفة بالوضع وانما
هو من لوازم الكلام الثالثة هل يختص النزاع في ثبوت مفهوم الشرط بالكلام الانشائي كما ربما توهم ام يعم
وغيره الوجه هو الثاني كما يشهد به اطلاقاتهم وامثلتهم ويعلم انه لو اريد النزاع بالنسبة الى التعميم لكنه يختص
بما اذا كان المقام حريا بافادة المفهوم بان يكون ما ينفي عنه الحكم المنطوق بعد ما لا ثبات له حتى يكون
النفي في المفهوم مما يتضمن الفائدة فلو كان غير قابل للاثبات لكان انتفاء الحكم عنه حاصلا له
ويكون نفيه في المفهوم تحصيلا للحاصل وبعد البناء على اختصاص النزاع بما ذكر الحكم لا يتحقق هناك
مفهوم اتفاقا ومن هنا يسقط ما ذكره الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد من ان ثبوت المفهوم الوصف
والشرط في الوقوف والايمان والنذور والوصايا مما لا نزاع فيه قال ره لا اشكال في دلالتهما في الشرط
والصفة في مثل الوقف والوصايا والنذور والايمان كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء
او ان كانوا فقراء ونحو ذلك انتهى والوجه فيما ذكره انه لا يجوز التعدي الى غير الفقراء من اولاده في المثال
المذكور حساب ذلك من جهة ثبوت المفهوم ووجه سقوطه ان الحق ان لا مفهوم هناك لما عرفت
من ان النزاع في ثبوت المفهوم انما يجري مع قابلية المقام وبما نحن فيه ليس كذلك لان الشارع جعل
للعقود لوازم واحكاما فيها انها تابعة لقصد العاقد فيقع على النحو الذي يقرره فح وقصر على
الفقراء لا يكون غيرهم من جملة الموقوف عليهم ولا يعمهم حكم الشارع بجواز التصرف في الوقوف
وذلك مما لا مدخل له بحجية المفهوم الا ترى انه لو قال بعت مالي من زيد لا يجوز لغيره التصرف فيه اجماعا و
ضرورة مع ان الالقاب مما لا يعتبر مفهومها عند الاكثر وعلى هذا فلا يكون نفي الوقف عن غير الفقرا
في المثال المذكور مما يصح توجيه الانشاء اليه بجعل الوقف لشخص خاص او نوع خاص مع السكوت
والذهول عن غيره ينتفي ذلك الغير ولا يبقى لتوجيه الانشاء اليه وجه صحة ومع عدم صحته لا يكون المحل
قابلا لارادة المفهوم اصلا فكيف يصح القول بثبوت المفهوم في مثل الوقوف واخواتها الى
الجميع نفي الاشكال وان شئت صدق ما ذكرناه من المقال فاختبر نفسك هل يصح ان يحكم بجواز تصرف

له

لا عفيه

ملا عبد الله

لانه

فلا يبقى نفي الاشكال

الغني في الموقوف لو قلنا بعدم اعتبار المفهوم فيما ذكره من الموارد فحاصل الكلام ان توجيه الانشاء
الى نفي الحكم المنطوق به في الوقف وامثاله مما لا مجال له لانتفائه بنفسه وقد عرفت انه يعتبر في ثبوت
المفهوم صحة نفي الحكم المنطوق به عما اراد النفي عنه في المفهوم فان قلت الالتزام بالمقالة المذكورة
مما يضيق المجال عليك لانه يتوجه اليك سؤال وهو ان في مثل قولنا ان جاءك زيد فاكرمه مفهومه ان
لم يجئك فلا يجب اكرامه فيقال انه يرتفع وجوب الاكرام برفع خصوص الانشاء المتعلق بالاكرام المدلول
عليه بخصوص اللفظ الصادر من المتكلم فذلك غير قابل للارتفاع عن موضوع المفهوم كما انه غير قابل
للثبوت له لان ذلك الانشاء الجزئي قد وقع ويستحيل رفعه وح يرد عليك عدم القول بالمفهوم في شيء
من الموارد فلا يبقى لانتفاء المفهوم اختصاص بما ذكرت من نفي المفهوم فيه ويرد على الشهيد الثاني وان
اريد برفع وجوب الاكرام رفع مطلق وجوب الاكرام سواء كان بخصوص الانشاء الصادر من المتكلم ام
بغيره لزم ان تحكم بكون ما وضع له الحروف عاما كوضعها ووجه اللزوم انه لا بد ان يرتفع في المفهوم ما ثبت
في المنطوق فلا يكون احدهما خاصا والاخر عاما وعلى هذا فاذا فرض كون المرتفع في المفهوم مطلق وجوب
الاكرام كان اللازم ان يكون المحكوم به في المنطوق ايضا هو ذلك وذلك ينافي كون ان مثلا موضوعا
للربط الجزئي لان قضية ذلك ان يكون قد وضع للربط الخاص الجزئي بين خصوص انشاء الاكرام
الصادر من المتكلم باللفظ الخاص وبين المجيء ومع فرض كون وجوب الاكرام في المنطوق معتبرا على
وجه الكلية وكون المعنى الربط بين مطلق وجوب الاكرام والمجيء سواء كان منشأ بهذا الانشاء
الصادر من المتكلم ام بغيره يخرج حرف الشرط عن افادة الربط الجزئي الا ان يتوهم كون ما وضع له الحروف عاما
كوضعها قلت اولا لا مانع من الالتزام بكون ما وضع له الحروف عاما كوضعها على ما هو مذهب من تقدم على
السيد الشريف وقد التزم به شيخنا الهداية في جواب الاشكال المذكور بعد السؤال وثانيا نقول ان
المراد بكون ما وضع له الحروف جزئيا وكون الموضوع له فيها خاصا هو كون الموضوع جزئيا بالنسبة
الى ما يحصل من آناء آن الملاحظة حال الجزئيات كابتداء السير من البصرة بالنسبة الى كلي الابتداء و
لا زم ذلك كون طرفي الربط امرين معينين ولا يختص التعيين في طرفي الربط في الجزئي الحقيقي الا
ترى انه لو قيل هلاك الناس لكذب عاد سببية الكذب لهلاك وهما كليان في حد ذاتهما وعلى هذا
فلا مانع من كون وجوب الاكرام المرتبط بالمجيء كليا فيصح رفعه باعتبار افراده عما لا مدلول في طرف
المفهوم هذا وقد تحصل مما ذكرنا ان مناط وجود المفهوم هو كون المحل قابلا لذلك والحيا فيه انه
كلما كان الكلام بحيث لو اثبت كون المنطوق به بعينه لغير الموضوع المذكور فيه عدّ ذلك رجوعا و
عدولا عن المنطوق لكونه مناقضا له فلا يتحقق هناك الحكم بثبوت المفهوم وكلما كان بحيث لو
اثبت الحكم المذكور لغير الموضوع المذكور لم يكن عدولا عن المنطوق تحقق هناك الحكم بثبوت
المفهوم وما ذكره الشهيد الثاني ره من الموارد انما هو من قبيل الاول لانه لو قال وقفت على اولادي

يوجب

حكم

ان كانوا فقراء ثم اعاد الحكم المنطوق به لغير المذكور فقال وقفت على الاغنياء عند الانتفاء الثاني
عدولا عن الاول بعد ما علا وما لو قال ان جاءك زيد فاكرمه ثم اعاد الحكم المنطوق به لغير المذكور
فقال ان جاءك عمرو فاكرمه فان ذلك لا يكون مناقضا المنطوق وعدولا عنه مع انا نقول بحجيته
الابواب من وجه آخر وهو ان الموارد المذكورة لو سلم ثبوت المفهوم فيها فانما هو للقرينة وما فات
فيه على الثبوت كثير الوقوع كما في قوله تلبسوا اثام المشرع في مقابلة قوله ايتيان بالخيار ما لم يفترقا
وكما في الاوصاف الماخوذة في الحدود والرسوم لقرينة ما علم من داب العلماء وكما في نحو من
الالقاب اذا قام قرينة على افادته المفهوم وامثال ذلك وقد اتفق القوم حتى من ينكر شيئا من المفاهيم
على انه اذا قامت قرينة على ثبوته كان حجة فذلك خارج عن محل النزاع لكونه قد دخل في الحال فهاهنا للقرينة
انه يشتمل عليها قرينة ماذكره مع ايضا انما هو لافراد القرينة في ذلك الكلي الخالي عن محل النزاع
لا يكون مخصوصا بما له اختصاص بالخروج عن محل النزاع مع انتفاء القرينة هناك كما هو قضية استثناء
ذلك على وجه الخصوص لا يستلزم لكون ادوات الشرط مشتركة بين افادة الانتفاء عند الانتفاء وعدمها
لفظا او معنى ومنقولا الى احدهما بعد وضعها للاخر المعتبرة الى العبرة في تاسيس الاصل رعاية من حيث ان
الاصل بعضد منكر ثبوت المفهوم لان الاصل عدم دلالة اللفظ عليه ولكن التحقيق ان المفهوم بلا لحاظ باعتبار ان
فيقاس حاله بالاصل فبالاختصار مع قطع النظر عن المنطوق يعتبر نفس حكم المفهوم ولا ريب ان هذا
الاعتبار مما يختلف حاله فقد يكون موافقا لاصل البراءة وقد يكون موافقا لاصل الاشتغال وهكذا و
بالاحاطة جزء بالنظر الى المنطوق فنقول قد عرفت ان مقتضى ادوات الشرط الحكم بالربط بين الشرط
والجزاء على ان يكون الاول سببا للثاني اما فيكون الاصل يعضد المثبت لان المفروض ثبوت سببية
الاول للثاني سببية تامة وقضيته ذلك انتفاء الثاني الذي هو المسبب لانتفاء السبب فتخلف انتفاء
الثاني عن انتفاء الاول يتوقف على تحقق احد الامرين اللذين هما كون السبب للحكم المذكور في الجزاء
هو القدر المشترك بين وجود الشرط وعدمه وكون عدم الشرط سببا آخر مستقلا يخلف الشرط المذكور
فيؤثر في وجود الجزاء اما الاول فيقضي المنطوق بعدم رفع الشرط بنفسه فيه سببا تاما واما الثاني فيقتضي
انتفاء عدم سببا آخر لوجود الجزاء عند انتفاء سببه الذي هو الشرط حتى انه لو فرض الجزاء مرادا باشتراك
هناك انتفاء عدم سببيته لوجوده عند انتفاء الشرط وذلك لان الشارع لو قال ان جاءك زيد فاكرمه
اكرامه فقد رفعت الاباحة الثابتة بالاصل بالاباحة الشرعية مع انتفاء المجيء ينتفي سببه الذي هو الاباحة
شرعا والاصل عدم سبب آخر والاباحة الثابتة بالاصل قد عرفت انتفاؤها بالدليل الشرعي فلا ثبوت
قلت ذا كان مقتضى الاصل الحكم بمؤدى ثبوت المفهوم فلا يبقى مجال النزاع في ثبوت المفهوم الذي يبقى
مجال النزاع في ثبوت المفهوم ولا فائدة فيه لو وجد والفائدة في النزاع قلت اولا ان لو ثمرة الى حقيقة
المطلوب من ثبوت الدلالة عدم حجية اللفظ في نفسه فائدة وثانيا انه خصوص كون المفهوم مدلولا عليه بالدلالة

بالمفهوم

اللفظية بعد كون الاصل ثبوت المفهوم مما يترتب عليه الفائدة في مقام التعارض لان الاصل يرتفع
بالدليل وان كان ضعيفا بخلاف ما لو قلنا انه مما يدل عليه اللفظ فانه يقع التعارض بينه وبين ما يخالفه
في المؤدى فلا بد من الرجوع الى ما يقتضيه القاعدة هناك هذا هو الكلام في تاسيس الاصل باعتبار
الاصول العملية واما الاصل اللفظي المتعلق بالالفاظ الجارية فيها فلا مسرح له في شيء من افراده في المقام
ودعا يتوهم جريانه في المقام مما سنذكره المشكوك لان الواضع قد وضع لفظا ان للربط فذلك هو القدر
المتيقن لكنا نشك في انه هل لاحظ عند ملاحظة الربط انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ام لا فنقول
ان الاصل عدم ملاحظته او انه وضع اللفظ للربط قطعا لكنا نشك في انه هل قيده بموضوع له بقيد
وهو الانتفاء عند الانتفاء الذي هو مؤدى المفهوم ام لا او انه احدث الربط بين اللفظ والمعنى المنطوق
به فقط نشك في انه هل احدث الربط بين اللفظ بهذا اللفظ والمعنى المفهوم ايضا بان يعبر عن بالمعنى
الاول ام لا فنقول ان الاصل عدم ذلك وانت خبير بان حسن تعبيرات الاصل او سطها ولا ثلث ان
الشك خ لعله في وضع اللفظ للمطلق والمقيد ومن الظاهر ان طرف الشك من قبيل المتبا بنين
لا من قبيل الاقل والاكثر فلا مجرى للاصل هناك وقد تفطن لمثل ذلك الفاضل القمي في باب
المطلق والمقيد في جواب العزيز على كلام حكاه عن العلامة وان كان صورة كثير اما يتمسك
بمثل ذلك الاصل كما في مبحث وضع الامر للطبيعة او المرة او التكرار وغيره من المباحث ولو
تنزلنا عن الحكم بعدم جريان الاصل المذكور قلنا لا دليل على اعتباره وان كان لا يجري لان
اخبار النهي عن النقض لا تفيد في مثل المقام لعدم صلاحيتها للتعبير الا غير الاحكام الشرعية
وبناء العقلاء ممنوع فان الذي استقر عليه بناء العقلاء في اثبات الاوضاع اصلان لا ثالث
لهما احدهما اصالة عدم الاشتراك والاخر اصالة عدم النقل واذ قد عرفت ما تمهد لك من المقدمات
فلنرجع الى اصل المقصود فنقول اختلفوا في حجية مفهوم الشرط على اقوال احدها انه حجة مطلقا وهو
المنسوب الى الاكثر وثانيها نفي الحجية مطلقا وهو المنسوب الى جماعة منهم السيد المرتضى وابن
زهرة وثالثها التفصيل بين الانشاء والاخبار بثبوت المفهوم في الاول دون الثاني ورابعها
التفصيل بين الشرع وغيره فهو حجة في الاول دون غيره من العرف واللغة والحق هو القول الاول
~~دون غيره من العرف واللغة~~ والحق هو القول الاول والدليل عليه ان المتبادر من اداة الشرط انها
سببية الاول للثاني سببية تامة منحصر فيها فينتفي الثاني بانتفاء الاول لان ذلك لازم كون الاول
سببا تاما منحصرا فيه السببية فالمتبادر هاهنا معنى يلزمه المفهوم ولذا قيل ان المتبادر من الجملة الشرطية
هو المفهوم او الانتفاء عند الانتفاء اريد هذا المعنى وهو كون المتبادر معنى يلزمه المفهوم الذي
هو الانتفاء عند الانتفاء واما ان المتبادر ماذا فهو سبب عدم التقييد في الكلام فسيعرف
الكلام فيه ان شاء الله ويؤيد ما ذكرنا من التبادر امور احدها ما ورد من ان يعلى بن امية سال عمر

(هامش: بنين)

الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا فقال انه تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
فقال له عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال انه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوها
فقد فهما من ذلك انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهما من اهل اللسان ولما ذكر عمر ذلك للنبي صلى الله عليه وآله قرره
عليه واجاب بانه صدقة فالاستدلال بالرواية من وجوه ثلثة فهم كل منهما وتقرير النبي ثانيها
ما ورد لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وآله لازيدن على السبعين
فدل ذلك على انه فهم من تعليق عدم المغفرة على الشرط المذكور ان حكم الزيادة غير حكم السبعين
وبعبارة اخرى فهم من التعليق ان عدم المغفرة يرتفع بانتفاء الاستغفار سبعين مرة وانتفاؤه
يكون تارة بالنقص عن سبعين والاخرى بالزيادة عليها ولما كان الاول لا يوجب المغفرة بالاولوية
القطعية جعل انتفاء الاستغفار سبعين بالزيادة عليها وقال لازيدن هذا ولكن يخدشه منافاته
على هذا بان مجرد احتمال انتفاء الجزاء عند انتفاء السبعين يكفي في اقدامه على الزيادة على السبعين
وفيه لانه على رافته بالامة فلا يتعين دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وذلك لان رافته
تحصل بانه اذا احتمل ارتفاع عدم المغفرة بالزيادة على السبعين اقدم عليها فتدبر ثالثها ما ورد
في قوله تعالى ادعوني استجب لكم فيما رواه القمي في الصحيح عن الصادق ع انه قال الرجل جعلت فداك انه يقول
ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا فقال ع انكم لا توفون الله بعهده فانه قال اوفوا بعهدي
اوف بعهدكم والاستدلال يقع تارة بالسؤال نظرا الى ان السائل فهم من الاية السببية التامة المنحصر فيها
المستلزمة للانتفاء عند الانتفاء فصار ذلك هو الحامل له على السؤال عما توهمه انه احد تخلف المسبب عن
السبب واخرى بالجواب فان معناه ان قضية التعليق الظاهر من الاية انتفاء وقد اثرتم بانتفاء وفائكم بحث
لا تفون فيه بعهده لا يفي لكم بعهدكم وكذلك خبران يشتمل السؤال والجواب بخصوصه الدليل على ثبوت المفهوم
وتحقق الانتفاء عند الانتفاء اما الاول فلانه ليس نظرا الا الى الاعتراض بتخلف المسبب عن السبب حيث
وجد السبب ولم يوجد المسبب فهذا اعتراض على تماميته للسبب المستفاد بالمنطوق لا بالمفهوم الذي نحن فيه
من المفهوم وانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط واما الثاني فلانه لا يلزم يكون الشرط شرطا اصوليا للجزاء وانه هو
من دعوى تبادر السببية التامة المنحصر فيها المستلزمة للانتفاء عند الانتفاء نعم يمكن تاييد المطلوب
بمجموع السؤال والجواب حيث يستفيد من الاول السببية التامة ومن الثاني انتفاء الجزاء عند انتفاء
الشرط فافهم رابعها ما رواه القمي في تفسيره وصاحب معاني الاخبار عن الصادق ع في قوله تعالى في قصة
ابرهيم بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ع ما فعله وما كذب ابرهيم قال الراوي قلت
فكيف ذلك قال ع انما قال ابرهيم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم
شيئا فما نطقوا وما كذب ابرهيم ع ووجه الاستدلال انه استفاد من التعليق انهم لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا
وهو شاهد على المدعى من انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط هذا واياك ان تتوهم ان ما ذكرنا من انه ع

الجملة

الجملة الشرطية تفيد انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ينافي ما ذكره علماء الميزان من ان حكم القضية
الشرطية نحو مثل قولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا هو ان رفع التالي ينتج رفع المقدم فاذا
قلنا لكنه ليس بحيوان ترتب على ذلك انه ليس بانسان ورفع المقدم لا ينتج رفع التالي فلو قيل لكنه
ليس بانسان لم يترتب عليه انه ليس بحيوان بل وضع المقدم ينتج وضع التالي نظرا الى ان عدم انتاج
رفع المقدم رفع التالي ينافي كون الجزاء ينتفي بانتفاء الشرط لان كلامهم مما لا تعلق له بدلالة
اللفظ وغاية نظرهم بيان طريق الاستدلال من طرق المعاني بحيث نظروا الى اللازم والملزوم
اللذين هما من قبيل المعاني لا الالفاظ وارادوا تحقيق ان شيئا منهما هل هو مما يستدل بوجوده او بانتفائه ثم
على وجود الاخر او انتفائه على وجود الاخر او انتفائه فجعلوا العنوان هو القضية الشرطية التي حكمها كون
التالي لازما والمقدم ملزوما بحسب المعنى فلاحظوا حال اللازم والملزوم من حيث الاستدلال بحال
شيء منهما على حال الاخر فوجدوا ان اللازم لا ينفك عن الملزوم فكلما وجد الملزوم دل على وجود
اللازم وحيث كان من شان اللازم انه قد يكون اعم من وجوده لا يدل على وجود الملزوم الخاص لامكان تحققه
بوجود الملزوم الاخر ولهذا لا يدل انتفاء الملزوم الخاص على انتفاء اللازم ضرورة امكان وجود
اللازم بوجود الملزوم الاخر في ضمنها قالوا ان وضع التالي لا يفيد وضع المقدم وكذلك رفع المقدم
لا يفيد رفع التالي فلو قلنا في المثال المذكور لكن هذا حيوان لم يدل ان هذا انسان وكذلك لو قلنا لكن ان
هذا ليس بانسان فلا يفيد ان هذا ليس بحيوان فتبين ان وجود الملزوم يفيد وجود اللازم فيستدل
من الاول على الثاني وان انتفاء اللازم يفيد انتفاء الملزوم فيستدل من الاول على الثاني فاختصر
طريق الاستدلال في القضية الشرطية في الوجهين انما هو لاحتمال كون اللازم اعم وحيث كان من
دابهم ان يعتبروا القانون على وجه غير قابل للتخلف فلذلك اخذوا القدر المتيقن الذي هو عموم اللازم
فهذا يتضح ان محط نظرهم المعاني لا الالفاظ اذ ليس من وظيفتهم البحث عن طريق الافادة والاستفادة دة
ولو سلكوا عن وضع ان ولو وامثالهما لاسالوا البيان لحصل لهم معرفة باوضاع العرف فما اللفظ
نظرهم هو حال اللازم والملزوم من حيث الاستدلال وان كان لفظ ان مثلا مجازا في افادة اللزوم
ومقصودهم بيان الانتاج على وجه الكلية ولذلك اقتصروا على الوجهين والا فلو تحقق كون اللازم مساويا
صح الاستدلال من وجود كل من اللازم والملزوم على وجود الاخر ومن انتفائه على انتفاء الاخر فعلى ما
اخرناه من كون الشرط سببا للجزاء تاما منحصرا فيه السببية بحكم التبادر يتعين الاستدلال من وجوه
اربعة وضع المقدم ورفعه ووضع التالي ورفعه وهذا وقع في بعض كلمات الفقهاء رفع المقدم
لافادة رفع التالي كما في قوله ولو طارده وحاذى قبلها لطارده ولكنه لم يطر وقوله ولو دامت العلامات
كانوا كغيرهم رجالا ولكن ما الحق بعدهم وقد علم مما ذكرنا ان علماء الميزان ليس لهم التفات الى الالفاظ
وما ينبغي لهم وانما نظرهم الى المعاني غاية ما في الباب انهم استعملوا ان ولو ونحوهما في مقام افادة اللزوم

وصحيح وان كان على وجه المجاز فما ذكره بعضهم مما يفيد ان للمنطقيين اصطلاحا خاصا في ادوات الشرط مغايرا لطريقة اهل العرف واللغة مما لا ينبغي الاصغاء اليه لوضوح فساده بعد التتبع والتحقيق السببية
موافقتنا لوجوه اخر منها ما ذكره العلامة في التهذيب قال الامر المعلق بكلمة ان عند عدم
شرطه لانه ليس علة في وجوده والاستلزام لو لم يلزم العدم للعدم خرج عن كونه شرطا وايضا لا
جائز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء واورد عليه الفاضل القمي بان ذلك مبني على الخلط بين
اصطلاحي النحاة والاصوليين ومثله صاحب الفصول وغيره وانت اذا تاملت في كلامه تحقق
لك ان مراده انما هو كون ادوات الشرط تفيد جعل الشرط النحوي شرطا اصوليا للجزاء فلا تمهم
من الجملة الشرطية كون الاول شرطا اصوليا للثاني وشبه ذلك لا يتبدل خلطا بين الاصطلاحين
حتى يكون قد زعم ان النزاع انما هو في انتفاء المشروط بانتفاء الشرط الاصولي كيف وهو يعلم ان
وان يقطع المحل انما يعصم من شبه ذلك لزوال انه لو اورد عليه بالمنع من افادة الشرطية للسببية
كان له وجه وان ذلك من سوء شبهه بالخلط والخطاء فافهم ذلك وكن على حذر من المهاوي
والمهالك ثم انه يمكن ان يقرر الحجة المذكورة ان كون المراد بالشرط هو الشرط الاصولي وان كان وجود
واضحا بانفهام الانتفاء عند الانتفاء الا انه غيرها في تعليق الجزاء بوجود الشرط مع كون ذلك
اصل المقصود بالكلام الذي هو المنطوق ومنها ما نقله بعض المعالم قال انه لنا ان قول القائل اعط زيدا
درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء
الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا
واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة
عدم النقل فيكون كذلك لغة هذا كلامه واورد عليه الفاضل القمي بما محصله ان المتبادر من
ادوات الشرط هو سببية الشرط دون شرطيته سواء فسرت بالمعنى المقابل للسبب وربما تاول
تفسيرها بالشرط ناشئ عن الخلط بين المعنيين واجاب عنه صاحب الفصول بان لفظ الشرط كما يطلق
على المعنيين المذكورين كذلك يطلق على السبب الجامع كما نص عليه بعضهم فيمكن حمله عليه في كلامه
دفعا للخلط المذكور ثم قال انه لكن يتجه على الدليل المذكور شيء وهو انه يجوز ان يكون ما ذكره في قوله الشرط
في اكرامه بحيث يستفاد من حمل المجيء على الشرط حيث انه يفيد الحصر لما سبق من انه لولاه لزم الاخبار
بالخاص عن العام وظاهر ان هذه النكتة غير متحققة عند التعبير بادوات الشرط فلا يلزم انسياقه في
الدلالة لا الاظهر ان يقال انه يجري مجرى قولنا مجيء زيد شرط في وجوب اكرامه فان المفهوم منه ايضا
ما ذكره على ما يشهد به الاعتبار الصحيح انتهى والفرق بين ما ذكره العلامة وبين ما ذكره صاحب المعالم
هو ان الاول نص في افادة الشرط لكن بمعناه الاصولية حيث صرح بان الشرط ليس علة في وجود الجزاء
وان الثاني يحتمل لها وللعلية التامة ومجرد امكان حمله على العلة التامة لا يقتضي تعينه كما هو

واضح

واضح وعلى هذا فينبغي ان يردد في الجواب بين كون المراد به هو العلة التامة وبين كون المراد به
هو الشرط الاصولي فيتلقى بالقبول على الاول ويرد على الثاني بما عرفته في نحو ما ذكره العلامة
ثم ان ما ذكرناه من ظهور ادوات الشرط في السببية التامة المنحصرة يمكن ان يكون منشأه شيئا
من امور احدها الوضع بان يكون قد وضعت لافادة السببية الموصوفة على وجه الانحصار وعلى
هذا فيكون تبادر ذلك منها مستندا الى حاق اللفظ وثانيها اطلاق الشرط والجزاء فان قولنا
ان جاءك زيد فاكرمه اذا سلم عليك مثلا ولا للمجيء بان يقول ان جاءك زيد راكبا فاكرمه فالمجيء
والاكرام مما لا افراد يحتاج بعضها الى التقييد فاذا ترك التقييد في الكلام كون مطلق المجيء سببا
لمطلق الاكرام ومنه يحصل انتفاء سبب اخر والا كان اللازم تقييد الكلام بذكره وان شئت عبرت
عن ذلك باطلاق الجزاء او اطلاق الحكم نظرا الى ان تقييد الشرط يرجع الى تقييد الجزاء الذي هو الحكم
لكون الشرط قيدا للجزاء في المعنى ثالثها الاصل اعني الاصل الذي ذكرناه في المقدمات وهو انه حصل
بعد ملاحظة المنطوق كون الشرط سببا للجزاء فاذا انتفى وشككنا في قيام سبب اخر مقامه فيقتضي الاصل
عدمه وقد ترجع نسبة الافادة الى ادوات الشرط او الى الجملة الشرطية انما هو باعتبار ان هذا
الاصل لما كان مركوزا في اذهان اهل العرف والمحاورات بحيث سمعوا الجملة الشرطية المفيدة اصل
سببية الاول للثاني استفادوا منها بمعونة الاصل المذكور انتفاء الثاني عند انتفاء الاول ونظير
ذلك ما ذكره صاحب الفصول من ان الاستصحاب والعمل عليه مما هو مركوز في الطبائع حتى طبائع الحيوانات
ولهذا ترى الحيوانات توجه بكرة الى مرعاها وتاوي عشية الى ماويها اعتمادا على ما الاصل فيه كما يفيده كلام صاحب
الفصول ايضا بمعنى ان ادوات الشرط موضوعة للتلازم او السببية مطلقا لكن لما كانت السببية التامة
المنحصرة فيها اغلب افراد المعنى وجودا واشيعها من حيث استعمال اللفظ فيها او اكملها واقواها
فحيث ذواتها انصرف اليه الاطلاق خامسها حكم العقل من جهة ان التقييد بالشرط لو لم يفد
انتفاء الجزاء عند انتفائه كان التقييد لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وقد نبهنا على الوجوه
المذكورة وجه سادس وهو تعيين خصوص الشرط المذكور بعد الادوات وجعله سببا فيها لانه لو
كان هناك سبب اخر لم يعين المذكور على وجه الخصوص بل كان اللازم ان يضم اليه بحيث يكون
ذلك دالا على انحصار السبب المستلزم لانتفاء المسبب وان شئت عبرت عنه بان المسوط لانه لو كان
المراد بالتعيين مجرد ذكر الشرط المذكور في الكلام لم يكن له قابلية افادة الانحصار ضرورة ان الانحصار
لا يتحقق لمعنى الا بعقدين ايجابي وسلبي وليس التعيين بالمعنى المذكور الا مجرد الايجاب وليس
متضمنا لنفي الغير وان كان المراد به ذكر الشرط المذكور وعدم ذكر غيره كان ذلك بعض الاطلاق
بمعنى عدم ذكر القيد فلا وجه لافراد التعيين بالذكر مع ذكره فالحاصل ان ذكر التعيين من جملة اسباب
الانحصار مما لا محل له كما ان ما قيل في عده من اسبابه امران احدهما القول بحجية مفهوم اللقب لان

بان ذلك

هذا الوجه بعينه هناك فانه لو كان الجائي شيئا او مجرى مثلا لم يكن وجه لتعيين خصوص زيد بالذكر
بقولك جاء زيد وكان اللازم ضم غيره اليه بحيث ترك ذلك دل على انتفاء المجيء عنه وذلك مما لم يقل
به احد من الاصحاب مع انه لم يقل به احد سوى الدقاق وبعض الحنابلة ثانيهما لزوم حمل المطلق على المقيد
في الحكمين الوضعيين المثبتين وذلك لانه لو قال الشارع البيع سبب للحل وقال البيع المسلم
سبب للحل افاد التعيين في الكلام بناء على العبرة بين الانحصار انحصار السببية في المسلم فيقع
التعارض بينه وبين الكلام الاول الافادته سببية ما عدا المسلم ايضا من اقسام البيع فيؤول الحال
في رفع التعارض الى ارتكاب احد الامرين اللذين هما حمل الامر بالمقيد مجازا او القول بحمل المطلق
على المقيد ولا ريب ان الثاني اولى وذلك مما لا يلتزم به احد واضح السقوط اما الاول فلانه مع
فرض قابلية التعيين لاقتضاء الانحصار يتجه المنع من بطلان التالي لان عدم التزام احد لا
يصير حجة على البطلان واما الثاني فلانه بعد فرض قابليته لذلك يتجه المنع من الملازمة لانه بعد فرض
كون عدم مصير احد الى حمل المطلق على المقيد محذورا يتعين البناء على كون الامر بالمقيد مجازا لو كان
هناك امر فتدبر ثم لا يخفى عليك ان اكثر الامور الخمسة المتقدمة ايضا مدفوعة اما الاخير منها فلوجوه
احدها انه لو كان استفادة المفهوم من باب حكم العقل بان التقييد لابد له من فائدة لم يبق فرق بين الشرط وغيره
من القيود في القوة والضعف لكان وجود المناط في الجميع على حد سواء مع انهم ذكروا ان مفهوم الشرط
اقوى من مفهوم الوصف ومفهوم الغاية اقوى من غيره فعلم ان ذلك لامر لفظي قابل للقوة والضعف التنويه
ثانيها ان وجوب التنزيه عن اللغو انما يجري في كلام الحكيم بخصوصه فلا يحكم في غيره بذلك ولازم
ذلك اختصاص افادة الشرط المفهوم بكلام الحكيم وذلك مما لا احتمال له لانه ان افاد المفهوم افاد
في كلام الحكيم وغيره والا لم يفده من دون فصل بين الحكيم وغيره ثالثها ان تنزيه كلام الحكيم عن
اللغو يحصل بوجود شيء من الفوائد ولا يختص بالانتفاء عند الانتفاء ومن جملتها افادة سببية
الشرط الخاص لكونه وقت الحاجة اليها وقت التكلم بما يفيدها وذلك بان يكون الاكرام اسباب جمة
مثلا ويكون وقت التكلم يقولك ان جاءك زيد فاكرمه وقت الحاجة الى بيان سببية المجيء فيذكر
سببيته في وقت الحاجة اليها ويترك سببية غيره الى وقت الحاجة اليها فليس وجوب الاكرام مطلقا
حتى يأتي بصورة الاطلاق ولا سببية المجيء منحصرا فيها حتى يلزم الانتفاء عند الانتفاء وليس
الوقت وقت الحاجة الى ذكر الاسباب كلها حتى يلزم ذكرها جميعا لا يقال ان كون هذا اظهر الفوائد
يوجب الحمل عليه لانا نقول يندفع ذلك بان غالب اهل العرف يفهمون من الجملة الشرطية الانتفاء
عند الانتفاء مع انهم لا يدركون من تلك الفوائد الاخر شيئا حتى يكون هذا اظهرها عندهم فتامل
واما الرابع وهو انصراف الاطلاق فلان جريانه في المقام موقوف ممنوع لان المعيار فيه هو ان يكون
هناك معنى كلي له افراد بعضها اكمل او اكثر وجودا او استعمالا فيوجب كون البعض على ما ذكر من

الصفة

الصفة انصراف الاطلاق اليه وذلك مما لا مجال له في الحروف بناء على ما هو المعروف من كون الموضوع
فيها خاصا ضرورة انها تكون حينئذ مما وضعها انحوية فكيف يتصور جريان ما هو المعيار في الانصراف
فيما ذهب اليه بعضهم من وضع صيغة الامر للطلب وانصراف الاطلاق الى الوجوب مما يحتمل ان يقابل
بالمنع لهذا الوجه ومع التنزل عن ذلك نقول ان سببية كمال الفرد لانصراف الاطلاق اليه ممنوعة
كما اشرنا اليه في المباحث السابقة والا لزم ان ينصرف الانسان عند الاطلاق الى خاتم الانبياء
صلوات الله وسلامه عليه والرقي غلبة الوجود والاستعمال ولا تحقق لها في المقام اما الاول فلان
اغلب افراد السببية ليس هي السببية المنحصرة لاستقلال لو نظر الى الاسباب جملة وكذا الحل
وانتقال المال من شخص الى اخر وحل الوطي وبينونة الزوجية والضمان وغير ذلك مما يضيق عن
الاحاطة به نطاق البيان واما الثاني فلان كون اغلب موارد استعمال الجملة الشرطية هي السببية
المنحصرة ممنوع كيف لا ومن زعم ذلك لزمه ارادة السببية المنحصرة بالانصراف وشيوع الاستعمال
لو كون المتكلم ملتفتا الى كونها مما غلب فيه الاستعمال لكون غلبة الاستعمال او شهرته قرينة على ارادة
الفرد الشائع في الاستعمال ويمتنع ان يريد المتكلم من اللفظ معنى بقرينة دلالته عليه لو لم تكن القرينة
مزدورة التفات اليها وندعي ان عدم علم المطلق المنصرف الى الفرد من قبيل ما اقترن بما يفيد كل
منهما معنى مرعيا بينه عن ذلك في السنة العلماء بالدالين والمدلولين فلفظ المطلق يفيد الطبيعة و
الشهرة تفيد وجودها في ضمن ذلك الفرد مضافا الى انا نقول ان تحقق غلبة الاستعمال لا يجعل النقل لامحالة فيكون
اللفظ حقيقة في ذلك الفرد لا مقيدا له بانصراف الاطلاق لانه مما يذكر من غير النقل في مقام غلبة الاستعمال
مجرد فرض غير واقع باعتراف العلماء واما الثالث وهو الاصل فهو وان كان مما لا اصل لكن لما كان
من المحقق الثابت ان الدلالة على المفهوم مستندة الى نفس اللفظ انتفى كون الاصل مؤثرا في الدلالة
ضرورة تحقق الدلالة اللفظية لما تقرر عليه ومن فيتجه الكلام في اثبات انحصار السببية الى الوضع
او الاطلاق فنقول ان التحقيق الاول التبادر المفهوم من الجملة الشرطية هو سببية الشرط للجزاء على
وجه الانحصار فيلزم المجاز في صورة عدم الانحصار وهل يكون من جنس المجاز هو الاتيان بما دخلت عليه
من الشرط الوجه هو الاول لان افادة السببية مستندة اليها لكونها هي التي وضعت لافادتها دون
المدخول وليعلم ان انحصار السببية انما هو بالنسبة الى ما اعتبره المتكلم شرطا بحسب ظاهره لا بالنسبة
الى المحصل من حاق اللفظ وتوضيح ذلك ان استعمال الجملة الشرطية عند عدم انحصار السبب فيما ذكره في
اللفظ يقع على وجهين احدهما ان يذكر احد السببين ويريد بادواته الشرط مطلق ربط الجزاء بالشرط
بان يكون سببا للاكرام امرين احدهما المجيء والاخر التسليم فيقول المتكلم ان جاءك زيد فاكرمه
مريدا به مجرد ارتباط الاكرام بالمجيء فاذا ذكر في مقام اخر كون التسليم ايضا سببا كان ذلك

اللذين
كالسباه ولم يكن كاشفا عن مقصود المتكلم وما كان مكنونا في ضميره وثانيهما ان يذكر احد السببين
المنحصر فيهما السببية في المنحصر فيه بحسب نظره مما هو اللفظ موضوع لما انحصر فيه السببية باعتبار نظره
فيكون ما يجعله شرطا بحسب نظره كلاهما ويكون ما يذكره بعيد من بيان السبب الآخر المعتبر عنه احيانا
بالتقييد مرادا به المعنى الاعم كما قالوا ان ترك التقييد في قولك اكرم زيدا يفيد الوجوب العيني ويرادون
به التقييد بالعطف بان يعطف عمرو بدل عليه باو كاشفا عما كان كامنا في ضميره من كونهما ما انحصر
فيه السببية والذي يستلزم المجاز من الوجهين انما هو الاول لخروج اللفظ عما وضع له دون الثاني
لاستعماله في مقام انحصار السببية فيما جعله المتكلم بحسب نظره شرطا فالحاصل ان ادوات الشرط مختصة
في افادة انحصار السببية فيما اعتبره المتكلم شرطا بحسب نظره واما انحصارها فيما ذكره في اللفظ فانما
هو بترك التقييد والعطف وان شئت بيانا اوضح للوجه الثاني قلنا ان نحو ان نمت فتوضأ للصلوة
او ان بلت فتوضأ للصلوة مما كان السبب فيه عند المتكلم في الكلام احد الاسباب بعينه وفيه السبب
المنحصر فيه السببية ما هو شرط بحسب نظر المتكلم وهو ان يقصد كل من السببين بكونه في حال عدم الآخر
ومن البين انه ينحصر فيه السببية ح فيوجد بوجوده الجزاء وينتفي بانتفائه فيتوقف ما هو بحسب نظر المتكلم
في المثال الاول هو انك ان بلت في حال عدم تحقق النوم منك صار البول سببا خاصا للوضوء وجد
بوجوده وينتفي عند انتفائه فعند فرض علم الآخر واعتبره قيدا لما هو المذكور في اللفظ بحسب نظره
ثم ادخل عليه اداة الشرط ومثله الكلام في المثال الثاني فتوى انه جعل النوم سببا بعد فرض
علم البول ووقوع النوم في حال عدمه واعتبر التقييد فصار بذلك سببا خاصا ثم اورد عليه اداة
~~الشرط وظاهر انه مع فرض علم البول ووقوع النوم في حال عدمه واعتبر التقييد فصار بذلك سببا~~
~~خاصا ثم اورد عليه اداة~~ الشرط وظاهر انه مع فرض علم شيء لا يبقى وجه لفرض وجوده وعلى هذا
فلا مجاز لما عرفت من ان اداة الشرط موضوعة لافادة السببية الخاصة بالشرط الذي هو قيد عند شرطها
بحسب نظر المتكلم واما بالنسبة الى الشرط المذكور في اللفظ فانما يجيء الانحصار من اطلاق الشرط والجزاء
وترك التقييد فيهما وعلى ما ذكرنا يتبين لمسألة الفرق بين ما اخترناه من الوضع للسببية ما اعتبر
شرطا في نظر المتكلم على وجه الانحصار وبين مذهب من قال ان الوضع انما هو لمطلق الملازمة و
السببية المنحصر فيها انما تستفاد من الاطلاق كما ذهب اليه صاحب الفصول وهو انه اذا قال ان بلت
فتوضأ على وجه الاطلاق ثم ثبت التقييد بان قال ان نمت فتوضأ فرجع التقييد عنده في الشرط
لانه استفاد الانحصار من عدم تقييد الشرط وح يصير صيرورة الشرط مجازا على الخلاف في ان تقييد
المطلق يوجب التجوز فيه ام لا وايضا انه جعل احد السببين شرطا باعتبار ارادة عدم الربط بين الشرط
والجزاء لم يكن مجازا عنده وذلك بخلاف ما اخترناه فانه مع ثبوت التقييد على الوجه الاول من الوجهين
يلزم

لزم التصرف في ادوات الشرط وصيرورتها مجازا واما على الوجه الثاني فلا مجاز فيها باتفاق منا ومنه واما على
مذهبه فظاهر واما على مذهبنا فلانا اعتبرنا تقييد ما جعل شرطا وورود ادوات الشرط عليه بعد ذلك و
اعلم ان ما ذكرناه انما هو من جهة الجريان على مذاق ~~من قال بان السببية~~ ويمكن الاشكال ان مبادرة انحصار
السببية في الشرط من ادوات ممنوع فليس في تلك الاداة استناد الى الوضع وانما وضعت للسببية وكما
ان تمامية السبب انما هو بحكم عدم التقييد كذلك الانحصار انما هو بحكمه وان كنت في ريب من ذلك
ان مجرد الشك في كون انحصار وضعيا او اطلاقيا يكفي في عدم ثبوت الوضع لان التحقيق انه لم يقم دليل
على ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا واما ما ذكره دام مجده من ان ادوات الشرط موضوعة لافادة
انحصار السببية فيما هو شرط في نظر المتكلم دون ما هو شرط مذكور في اللفظ فتعبير او لا التنافي بين
التقريرين الذين ذكرهما في بيان هذا المطلب ولنوضح ذلك بمثال وهو مثل ما لو قال الشارع
ان نمت فتوضأ وقال ان بلت فتوضأ فمقتضى التقرير الثاني ان اداة الشرط في الجملة الاولى تفيد انحصار
سبب الوضوء في النوم ولكن مقيدا في نظر المتكلم بحال عدم السبب الآخر الذي هو البول واداة الشرط
في الجملة الثانية تفيد انحصار سبب الوضوء في البول ولكن مقيدا في نظر المتكلم بحال عدم السبب الآخر
الذي هو النوم فهناك اداتان في كلامين كل منهما يفيد انحصار السبب في شرط خاص يتقيد في نظر المتكلم
بانتفاء الشرط الآخر ولم يحصل من الاداة في الجملة الاولى دلالة على انحصار سبب الوضوء في الامرين اللذين
هما النوم والبول وكذا من الاداة في الجملة الثانية ضرورة ان مفهوم كون النوم سببا منحصرا فيه
عند عدم البول انه ينتفي وجوب الوضوء بانتفاء النوم ساكت عن كون النوم عند وجود البول جزء
سبب وليس له دخل اصلا في وجود المسبب وكذا الجملة الثانية فاذا انه يحصل انحصار السبب فيهما
من مجموع كل من مضموني الجملتين المقيدتين بقيد مركوز في نظر المتكلم الى الآخر ومثل ذلك لا يعقل ان يكون
مستندا الى الوضع لانه انما يتعلق بالاداة من حيث هي ولو كان هذا المعنى من جهة الوضع لافادته وحدها
ولم يكن يحصل من انضمام الجملتين ومقتضى التقرير الاول ان اداة الشرط في قوله ان نمت فتوضأ مثلا
تدل على ان سبب الوضوء في نظر المتكلم منحصر في الامرين اللذين احدهما النوم والآخر البول واين هذا
من ذلك وثانيا ان دعوى كون السبب المنحصر في عبارة عما هو سبب في نظر المتكلم دون ما هو المذكور
في اللفظ وانما هو ما اخذ في نظر المتكلم مضافا الى ان اصل بين انضمام الاداتين الى الجملتين المشتملتين عليهما
لا يعقل ان يصير موضوعا له بالوضع الافرادي للاداة لانه يصير ح مثل الوجه الاول مع نقول هو
غير معقول لان اداة الشرط من قبيل الحروف والحروف لا تفيد الا النسبة الى مدخولها والمعنى من النسبة
الا للابتداء عمل مدخولها فمعنى في قولنا سرت من البصرة لا تفيد الا ابتداء السير من البصرة ولا معنى لافادتها
ابتداء السير من الجهة ومن يكان انه يركز في نظر المتكلم لان الموضوع لم توضع الا لربط معنى مدخولها
فكذلك لتنظر ان في قولنا ان نمت فتوضأ لا تفيد الا انشرطية النوم وسببية ولا وجه لافادتها شرطية

ببعض شيخنا

وتبع

لا يليق بهما الان السبب منحصر فيها
قيد مذكور في اللفظ

الوضوء

النوم والبول كليهما ضرورة ان البول ليس مدلولا في هذا الكلام والحروف لم توضع الا لربط معنى مدخولها
والذي هداه الى هذا التحقيق هو انه لما ادعى ان المتبادر من اداة الشرط انما هو انحصار السببية في الشرط
لزمه صيرورة اكثر الجمل الشرطية الواقعة في الخطابات الشرعية مجازات لوقوع سبب آخر للجزاء في جملة شرطية
اخرى فانه اذا قال ان نمت فتوضأ ثم قال ان بلت فتوضأ انكشف عدم سبب الوضوء في النوم فقط
استعملت الجملة الاولى في السببية الغير المنحصر فيها وكذا الجملة الثانية فلهذا التزم بان ادوات الشرط
موضوعة لافادة السببية المنحصر فيما هو شرط في نظر المتكلم وهو كلا الشرطين لكنك قد عرفت ان
الوجه انما هو حصول الانحصار من عدم التقييد في الكلام بعطف غيره عليه فاذا ثبت وجود سبب آخر
مذكور في جملة شرطية اخرى يحصل للزم تجوزا لا في الجملة الاولى ولا في الجملة الثانية فقد بر واما ما ذكر
في الثمرة من انه يعني بصيرورة الشرط مجازا على الخلاف في ان تقييد المطلق يوجب التجوز فيه ففيه ان
التقييد اللاحق بالشرط في المقام ليس مثل ما لو عطف عليه شرطا آخر كاملا صرح بان من قال مثلا ان بلت
او نمت ... وهذا النوع من التقييد لا كلام في انه لا يوجب التجوز حتى يجعل الامر على الخلاف بل لو قيل ان ما نحن فيه
لو قال ان بلت فتوضأ واراد بهذا الكلام المطلق المقيد بمثل قولنا في حال عدم النوم فتأمل الحجج المذكورة
بوجوه احدها ما تمسك به السيد في الذريعة حيث قال ان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع
ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول
شرط في القبول ثم يعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم يعلم بدليل ان ضم اليمين الى
الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى مثل الحرارة ونحن نقول ان مذهب
السيد هو التوقف وانه لا يحكم بانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط الا بدليل منفصل الا ما يحكي عنه وظاهر
كلامه في الفقه كما بينا سلم كون الجملة الشرطية مما يفيد السببية الا انه لم يلتزم بالانتفاء عند الانتفاء
من جهة احتمال نيابة سبب آخر منابه عند انتفائه كما هو احد الطرق الثلثة التي سلكها المنكرون للمفهوم
الشرط فان منهم من يمنع من افادة ادوات الشرط للربط بل يقول انها تفيد مطلق المعارضة في الوجود
قولنا ان كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا مما استعمل فيه ادات الشرط على وجه الحقيقة ومنهم من لا
يكتفي بذلك بل يقول انها موضوعة لافادة مطلق الربط والملازمة ... من الوجوه الثلثة التي نقل عنهم
ذكر ما عنده بان كلام صاحب الفصول ومنهم من لم يكتف بذلك ايضا فقال انها موضوعة لخصوص السببية
الاول الثاني ولكن لا على وجه الانحصار فمنع من ثبوت المفهوم نظرا الى احتمال قيام سبب آخر مقامه عند انتفائه
وهذا المسلك هو الذي اختاره السيد ره سلوكه ويختص عليه اصحاب الاول ان الظاهر من الجملة الشرطية
ولو من جهة علم التقييد انما هو الانحصار والظواهر المعتبرة لا يعدل عنها الا بدليل وهو انتفاء
الكلام بما يوجب التعدد وهذا الجواب على مذهبنا واما على مذهب من يقول بوضعها لانحصار السبب فواضح ان

الانحصار

واما على مذهب

لا

المتبادر

المتبادر من ادوات الشرط سواء ادخلت على سبب الجزاء في الشرط فيكون نحو مما استعمل فيه
تعدد الاسباب وقيام بعضها مقام الآخر مجازا ومن الضروريات ان وجود المجاز لا يمنع من بقاء اللفظ على
حقيقته وعلم صرفه عن معناه الاصلي الا ان يقوم قرينة بل ربما كان استعمال اللفظ في المعنى المجازي
اكثر من استعماله في معناه الحقيقي كالامر فانه موضوع للوجوب واستعماله في الندب اكثر من استعماله فيه
له ومع ذلك لا يوجب صرف اللفظ عن معناه الموضوع له الى غيره الا ان يكون قرينة بخصوصها فكيف يعلم انه الحكم
بانتفاء المفهوم بمجرد احتمال وجود سبب آخر اذ اللازم بقاء الجملة الشرطية على افادة السببية المنحصر فيها
لما ذكرنا فيلزم ثبوت المفهوم الا عند قيام القرينة على خلافه الثاني انه يعلم ما التزم بثبوت السببية
كيف ساغ له التوقف في الحكم فهلا اعتمد على اصالة عدم سبب آخر لكان لا شك فيه وحكم بما عليه بناء
المثبتون غاية الامر انه كان يخالفهم ح في عدم حكمه بالاستفادة من اللفظ وهم يحكمون بذلك الا ان
يعتذر للسيد بانه لما كان ممن يمنع من اعتبار الاستصحاب لم يسعه التمسك بالاصل المذكور فانه
طريقته الى ما نرى فان قلت هلا وقفت على ما ذكره المحقق الامين الاسترابادي في فوائده المدنية من
دعوى الاجماع على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات فانه لازم ذلك ان يكون السيد ممن وافق
العلماء في ذلك ويكون من مذهبه الاعتداد باصالة عدم سبب آخر التي مجراها من جملة الموضوعات وعلى
هذا فيكون توجيهك لكلام السيد توجيها بما لا يرضى به قلت الظاهر ان كلام المحدث المذكور في
دعواه الاطباق لم يتحقق في موضعه لان الظاهر من السيد انه ينكر اعتبار الاستصحاب حتى في الموضوعات
وكفاك شاهدا على ذلك ما حكاه في المعالم عنه في ذيل كلامه من قوله ومثال ذلك يجب من قال فيجب
لا يقطع بخبر من اخبر عن بكر وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على
الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر يجوز
زوال الغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر او دليل على ذلك كما لا يقطع بخبرة نبرة منع من جواز الاصحاب
في الحكم ببقاء البلد الذي على ساحل البحر مع كون المورد من الموضوعات واسند الحكم بقاء سائر البلدان
الى قضاء العادة بذلك الثالث ان قيام سبب آخر مقام الشرط انما يمنع من اطلاق المفهوم فيوجب
تقييده ولا يلزم منه ذلك انتفاؤه راسا لعدم قيام سبب آخر مقام الشرط وسيلة الى انتفاء المفهوم
بالكلية وتوضيح ذلك انه اذا فرض ان للاكرام سببين احدهما المجيء والآخر التسليم فاذا جعل
احدهما شرطا بان قال ان جاءك زيد فاكرمه كان مفهومه ان لم يجئك فلا يجب اكرامه وهذا مطلق
بالنسبة الى تحقق التسليم وعدمه فيكون مؤداه بحكم الاطلاق لا يجب اكرامه عند عدم مجيئه سواء
سلم ام لم يسلم فاذا قال بعد ذلك ان سلم عليك زيد فاكرمه كان ذلك تقييدا في مفهوم الكلام
الاول ومنه يعلم ان منطوق الكلام الاول صار مقيدا لمفهوم الكلام الثاني فمفهوم كل من الكلامين
مقيد بمنطوق الآخر فان قلت انه ربما يتفق ان تعلم بثبوت السبب ولكن نشك في تعيينه هل هو

هناك

انتهى

مين

المجيء والرؤية كما في الشبهة المحصورة ولا اشك في انتفاء المفهوم فاذا علمنا انه اوجب الاكرام
وشككنا في انه علقه على المجيء او الرؤية فكيف يحكم بثبوت المفهوم الذي هو انتفاء الجزاء عند انتفاء المعلق
عليه وهو غير معلوم قلت ان ذلك لا ينفي المفهوم غاية ما في الباب انه صار مجملا بعروض الاجمال
للمنطوق فلا يكون ذلك نقضا علينا اصلا لان ما يكون ربما يكون لشيء سببان يكون وجود احدهما ملازما
لانتفاء الاخر مثلا اذا فرض ان الاكرام مسبب تارة عن المجيء واخرى عن التسليم لكن كلما انتفى المجيء
لزم وجود التسليم فيوجد بوجوده الاكرام وكلما انتفى التسليم لزم وجود المجيء فيوجد الاكرام بوجوده
وعلى هذا فلا ينتفي وجوب الاكرام اصلا فلا يتحقق المفهوم قطعا فكيف يصح ما ذكرت اولا
من ان وجود السبب الاخر مقيد لاطلاق المفهوم لا رافع له راسا ... المفهوم في
المفروض من اصله قلت ليس مرادنا اثبات وجود المفهوم على وجه القضية الكلية التي لا يشذ عنها شيء
من الموارد وانما المقصود اثباته بحسب الاصل والوضع فخروج جملة من الموارد بل كثير منها لعارض ما لا
يقدح في تحقق ما ذكرناه كما هو الحال في سائر الحقائق والمجازات وقد يقال في الجواب عن الاستدلال بجواز
انه مع تعدد الاسباب قد يقوم احدها مقام الاخر ان السبب انما هو احدها كما يفيده كلام الفاضل المحقق
والمراد بذلك هو القدر الجامع فاذا جعل الحكم سببين واوردهما في حيز ادوات الشرط فقال
ان بلت فتوضأ وان نمت فتوضأ كان مقصود المتكلم كون القدر المشترك الذي هو الحدث سببا للوضوء
وعلى هذا القياس بحسب الجامع بينهما ان امكن والا كان الشرط احدهما بمعنى هذا او ذاك ولا ريب
انه مما ينتفي بانتفائه الجزاء ويوجد بوجوده وهذا المعنى وان كان منتزعا الا انه لا وجود له سوى
المنتزع منه فلا يرد ان الامر الانتزاعي ليس بموجود فكيف يجعل شرطا ثانيها انه لو ثبت انتفاء الجزاء بانتفاء
الشرط المعبر عنه بالمفهوم كان اللازم ان يدل عليه اللفظ بشيء من الدلالات الثلاث وكلها منتفية
اما المطابقة والتضمن فظاهر مسلم بين المتخاصمين واما الالتزام فلعدم اللزوم بين المنطوق والمفهوم
الا ترى ان لا ملازمة بين اكرام زيد عند مجيئه وعدم اكرامه عند عدم مجيئه اذ لو لاحظ كل من المعنيين
على ما هو عليه في حد ذاته فكيف يحكم باللزوم الذي هو عدم الانفكاك على ما نشاهده في تصور البصر
عند تصور العمى وقد يقال ان المستدل توهم ان اللزوم منحصر في العقلي والمحقق خلافه فان اللزوم قد يكون
واقعيا ثابتا بين المعنيين وقد يكون جعليا والاول قد يكون من القوة بحيث يسري على اللفظ فيفهم منه عقليا
اللازم عند سماعه كما في العمى بالنسبة الى البصر وقد لا ينتهي الى تلك المرتبة من القوة والاول قسيم
مما الكلام فيه وليس هو المدعى في المقام واما الثاني فيتحقق بان يعتبر في وضع اللفظ لمعنى تعلقه بشيء
بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما في وضع الامر للطلب المقيد بالوجوب بمعنى المنع من الترك
على مذهب الفاضل المحقق وما نحن فيه من هذا القبيل فانه لم يكن بين الاكرام عند عدم المجيء لزوم بحسب
الواقع وبالنظر الى ملاحظة العقل لكل منهما في حد ذاته لكن الواضع قد اعتبر في وضع ادوات الشرط تعليق

لا انه ... عند المجيء وعدم الاكرام

الجزاء على الشرط تقييد معنى الجملة بالانتفاء عند الانتفاء على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا
فاللزوم اللفظي الجعلي فيما نحن فيه موجود ثالثها قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا اذ
لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه كان دالا على عدم تحريم الاكراه حين لا يردن التحصن
وليس كذلك بل هو حرام مطلقا اجماعا والجواب ان ليس مدعى المثبت هو القضية الكلية الغير القابلة
للنقض وانما ادعاه هو ثبوت المفهوم بحسب الاصل بمعنى انه لو لم يكن هناك مانع عن تحقق مثل
بجمل هذا المعنى لا يرتفع بثبوت جملة شرطية خالية عن المفهوم بل جمل كثيرة كما في قوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا لما المفهوم فيه وكذلك قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وكذلك قوله تعالى فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة وكذلك
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الى غير ذلك من الآيات بل ذكر شيخنا العلامة العاملي انه
وجدت في الكتاب الكريم مائة وعشرون جملة شرطية لا مفهوم لها ونحو نقل ذلك منه ومع
ذلك نقول انها لا ترفع ما عرفت من مدعى المثبت فكيف بجملة واحدة وقد يجاب بثبوت المفهوم
لانه يدل على ان ليس الاكراه حراما عند عدم ارادتهن التحصن وذلك قضية سالبة والسالبة كما
تصدق بانتفاء المحمول كذلك تصدق بانتفاء الموضوع وما نحن فيه من هذا القبيل اذ لا يتحقق الاكراه
عند عدم ارادتهن فينتفي حرمته لانتفائه بنفسه وفيه ما لا يخفى لان مناط المفهوم هو رفع الحكم
عن غير الموضوع المذكور في الكلام بحيث يكون رفعه مستندا الى المتكلم بان يكون ذلك التعبير
قد نفى عنه الحكم بحيث لو لم يحكم برفع الحكم المنطوق برفع الثبوت له ولا يتحقق ذلك الا بان يكون له وجود ومع ذلك يكون الحكم
فلو قال ومثل ذلك لا يتصور في السالبة بانتفاء الموضوع فقد تقول ان رزقت ولدا فاختنه لم يكن مما له مفهوم اذ لا يقصد
منه معنى قولنا ان لم ترزق ولدا فلا يلزم ان تختنه لان ذلك ثابت على كل حال من دون ان يكون مدخولا لانشاء
المتكلم وكذلك قولنا ان قدم الحاج فتلقهم فليس مفهومه رفع الامر على تقدير عدم المجيء لان ذلك ثابت
من دون حكم المتكلم ولذلك قلنا ان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا مما لا مفهوم له لان انتفاء
وجوب التبين على تقدير عدم مجيء الفاسق ثابت بعدم الحاجة الى البيان والانشاء وعلى هذا يظهر ان
المفهوم لا بد ان يكون سالبة بانتفاء المحمول دون الموضوع وان الاية التي تمسك بها النافي ليس مما
تصدق فيه المفهوم لان انتفاء حرمة الاكراه على تقدير انتفاء الاكراه الذي هو الموضوع ثابت بغير الانشاء
وقد تقدم بعض الكلام في ذلك سابقا ثم يكون المقصود من تقييد الشرط في الاية التنبيه على العلة نظرا
الى انهن مع ما بهن من الضعف ... اذا اردن التحصن ... بذلك ... ما حكي عن
السيد الذي ينبه من التمسك بحسن الاستفهام عن حال المفهوم فلا يقبح ان يسأل المخاطب بقولنا ان
جاءك زيد فاكرمه بقوله هل اترك اكرامه على تقدير عدم المجيء فلو كانت الجملة الشرطية ظاهرة في افادة
الانتفاء عند الانتفاء لم يحسن الاستفهام عنه وفيه ان الاستفهام لا ينافي الظهور المذكور لان مجرد

الاحتمال وان كان خلاف الظاهر يكفي في حسن الاستفهام حتى انه يحسن فيما لو كان ناشئا من احتمال غفلة
المتكلم وسهوه وخطائه او ارادة خلاف الظاهر بقرينة خفيت على المخاطب واجاب بعض مشايخنا بوجه
آخر وهو منع دلالته عليه نظرا الى ان حسن الاستفهام يكشف عن وجود الربط بين الجملة الشرطية ومفهومها لان
التردد والاستفهام مما لا بد له من منشأ وليس الا وجود الربط وان شئت ان تتضح لك وجه المقصود
وقوع الاستفهام فيما لا ربط بين المستفهم عنه والكلام المذكور تجد انه لا يحسن هناك فلو استفهم المخاطب
بقولك اكرم زيدا عن ترك اكرام عمرو عد من الجاهلين بمجاري الخطابات واستخبر بتوهم لان غاية ما يكشف
عن حسن الاستفهام انما هو احتمال الربط لا تعينه فكيف يصح طلب الدليل على المستدل واثبات تحقق الربط به من
المعلوم ان مجرد الاحتمال لا يثبت المطلوب وعدم حسن الاستفهام فيما تحقق عدم الربط فيه لا يستلزم عدم حسنه في
صورة احتمال وجوده خامسها ما نسبه الفاضل المحقق في الذريعة ايضا من التمسك بالاستقراء وبيانه انا تصفحنا
الكلمات الجارية في اللغة فوجدنا ان ادوات الاثبات تغاير ادوات النفي وليس فيها ادوات تستعمل في الامرين
فلو حكم بافادة ادوات الشرط مع افادتها الثبوت عند الثبوت الانتفاء عند الانتفاء كانت مستعملة في الامرين
وذلك خلاف ما حصل من الاستقراء وفيه انه مجرد استبعاد لا ينبغي مع تحقق الدليل عليه مثله اما على مذهب المحققين
من كونها كلمة براسها مفيدة للاثبات والنفي انهم من فصل بين الانشاء والاخبار بثبوت المفهوم في الاول
دون الثاني بانه لوجود الفرق بينهما من جهة ان الاول مما هو منوط بايجاد المتكلم واحداثه فاذا قال ان
جاءك زيد فاكرمه فقد انشأ ايجاب الاكرام على ذلك التقدير وسكت عن غيره فبمجرد سكوته عن حال الغير
ينتفي الانشاء المنطوق ... الاخبار فان المعنى الخبري مما له اصل ووقوع في الخارج ولم يثبت له
فيه اخبار المخبر وجودا ولا عدما فاذا اخبر عن وقوع امر على تقدير وقوع الشرط وسكت عن التقدير الاخر
فسكوته مما لا ينفي وقوع ذلك الامر على التقدير الاخر لجواز ان يكون من قبيل الواقع الذي ... الاخبار
عنه والجواب عن ذلك ان محل النزاع في ثبوت المفهوم هو كون الحكم المفهوم بحيث يرفع الحكم المنطوق
به من سنخه واصله فاذا قال ان جاءك زيد فاكرمه فمفهومه نفي الاكرام عند عدم المجيء راسا حتى لو دل
دليل على اكرامه على تقدير عدم المجيء وقعت المعارضة بينه وبين المفهوم وقد وقع الاشتباه لبعضهم
فظن ان ما يرتفع بالمفهوم انما هو خصوص الانشاء الخاص الصادر من المتكلم بلفظ المنطوق فلا ينافي
ثبوت الامر بالاكرام على تقدير عدم المجيء في المثال المذكور وهو خطأ بين لان انتفاء خصوص الانشاء
عن محل السكوت حكم عقلي غير قابل للنزاع وانما الكلام في الدلالة اللفظية ولا شك انها على رفع الحكم
من سنخه مضافا الى ما عرفت من ان شرط ثبوت المفهوم هو كون غير موضوع المنطوق وهو موضوع
المفهوم صالحا لايراد الحكم عليه والا فان كان لا بالمثابة المذكورة كان الحكم بنفسه منتفيا غير قابل
لنفي المتكلم ومع فرض كون الحكم المنفي في المفهوم هو خصوص الانشاء لا يبقى مجال لذلك لما عرفت
من انتفائه بمجرد السكوت واذ قد عرفت ذلك نقول ان استدلال المستدل مبني على كون ما يرفع

له

بالمفهوم هو خصوص الانشاء لانه الذي ينتفي بمجرد السكوت دون الاخر وقد عرفت فساده ولقد
اشتبه عليه الامر في ذلك وهو خروج عن متنازع القوم احتج من فصل بين الشرع وغيره من
اللغة والعرف بانا وجدنا ارادة المفهوم في الكتاب والسنة ورأينا ان العلماء يتمسكون به
في اثبات مقاصدهم فحكمنا بثبوته شرعا ولكن لم نعثر على مثله في العرف واللغة وانت خبير بان
فساده كنار على علم لان دلالة الفاظ الكتاب والسنة انما تجري على قانون العرف واللغة وليس
للشارع اصطلاح خاص في امثال المقامات واستدلال العلماء بمفاهيم الكتاب والسنة مبني على
طريقة العرف واللغة فثبوت المفهوم في الخطابات الشرعية يستلزم ثبوته لغة وعرفا هذا هو الكلام
فيما يتعلق باصل المسألة وينبغي التنبيه على امور الاول المشهور ان مفهوم الشرط على القول به من قبيل
المدلول عليه بالدلالة الالتزامية خلافا للعلامة الطباطبائي ره فذهب الى ان الدلالة عليه انما هو بالتضمن
والمعتمد المعول انما هو القول الاول وتوضيح المقام على وجه يتضح به سند المختار ان الفرق بين التضمن
والالتزام بالنسبة الى الامور الخارجية الواقعية مما لا يعتريه الخفاء واما بالنسبة الى المفاهيم والمعاني المتاصلة
التي يعتبر اللزوم بينها بجعل الجاعل فلا يخلو الفرق بينهما عن خفاء وقد عرفت من بعض ما تقدم ان ما نحن
فيه من هذا القبيل فلا بد من بيان معيار الفرق فنقول ان المعنيين المدلول عليهما باللفظ ان فهما
منه معا كان كل منهما مدلولا تضمنيا وان فهم احدهما مترتبا على الاخر كان الثاني مدلولا التزاميا ونقول
انا لما راجعنا العرف وطريق محاورات اهل اللسان وجدنا ان المتبادر اولا من الجملة الشرطية هو وجود
الجزاء عند وجود الشرط وينتقل من ذلك ثانيا الى الانتفاء عند الانتفاء هذا وقد وقع الاستدلال على ما
اختاره بوجهين آخرين احدهما ما تمسك به بعضهم من ان الدلالة لو كانت تضمنية خرج مفهوم الشرط
عن كونه مفهوما ودخل في المنطوق لما عرفت من حكمهم بكون المدلول التضمني منطوقا صريحا وانت
خبير بما فيه لان ذلك امر اصطلح عليه الجماعة من حيث انهم بنوا على كون دلالة المفاهيم التزامية فللقائل
بكونها تضمنية ان يقول انا لما رددنا الدلالة على سنن البحث والتحقيق اذا وجدنا ان معنى الجملة الشرطية
هو دوران الجزاء مدار الشرط وجودا وعدما علمنا ان الانتفاء عند الانتفاء معنى تضمني لها لكونه
جزء المدلول عليه ثم انا نلاحظ معيار المنطوق والمفهوم في تسمية هذا المدلول التضمني بشيء من
الاسمين فنجد ان المعيار هو كون الموضوع مذكورا او غير مذكور وان الاول هو المنطوق والثاني هو
المفهوم ونجد ان ما نحن فيه من قبيل الثاني فندرجه في المفهوم ولا ضير فيما التزموه في تسمية التضمني
منطوقا لما عرفت من كون ذلك اصطلاحا مبنيا على خطائهم في كون دلالة المفهوم التزامية ثم ان
القائل المذكور جعل معيار الفرق بين المنطوق والمفهوم هو كون الاول ما يفهم من اللفظ ابتداء بغير واسطة
والثاني ما يفهم منه ثانيا وبواسطة معنى سابق ثم لم يبعد الحكم بكون مفهوم الشرط مدلولا عليه بالتضمن
ادراجه في المفهوم وكان اللازم عليه ادراجه في المفهوم ثانيهما ما تمسك به في الحدائق وكان اللازم

عليه درج عرفا المفهوم ثانيهما ما تمسك به في الهداية قال بعد اختياره ما اخترنا لنا ان مفاد
الاشتراط تعليق الحكم بالشرط واما الطرد بحيث تفيد توقفه عليه كما مر بيانه ومن البين ان توقف
الشئ لا يعقل الا مع انتفائه عند انتفائه فمدلول المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل الثاني على الاول
والانتفاء بالانتفاء من اللوازم البينة للتوقف وليس جزء من مفهومه كما لا يخفى والحاصل ان مفاد
التعليق هو الشرط كمفاد قولك هذا شرط في هذا او متوقف على كذا فكما ان كلا من المنطوق يدل بالدلالة
الالتزامية على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وانتفاء ما يتوقف بانتفاء ما يتوقف عليه فكذلك الحكم
هذا كلامه ولا يخفى ان الحكم بكون دلالة لفظ الشرط على انتفاء المشروط عند انتفائه التزامية
وجائز البعد بين مثله ضرورة ان معنى الشرط ليس الا ما ينتفى بانتفائه المشروط واللزوم من وجوده وجوده
ومثله الكلام في المتوقف فان معنى قولنا هذا متوقف على ذلك ان الاول يوجد بوجود الثاني وينتفى
بانتفائه وذلك مما لا يكاد يتطرق اليه الارتياب ثم الانتفاء عند الانتفاء اللازم لمصداق الشرط
في الوجود الخارجي فما ذكره نشأ من اشتباه العارض بالمعروض ومثله الحال في جانب الانتفاء عند
الانتفاء لازم لما صدق عليه ولهذا نحكم بانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بحيث القول بكون الدلالة
تضمنية وجوه احدها ان الحكم بالانتفاء عند الانتفاء مندرج في الموضوع له داخل فيه بحكم لباده
وكل ما كان كذلك فهو مدلول عليه بالدلالة التضمنية فيكون هو ايضا من قبيل المدلول عليه بالتضمن ولا
~~يكون من قبيل المدلول بالدلالة التضمنية يكون هو ايضا من قبيل المدلول عليه بالتضمن ولا يكون~~
من قبيل المدلول عليه بالالتزام اذ هو دلالة اللفظ على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ويمكن
ان اراد بالاندراج الاندراج على وجه الجزئية توجه اليه المنع عن الصغرى لكونها مصادرة وان
اراد بالاندراج على وجه التقييد بان يكون هو داخلا ويكون نفس القيد خارجا منعنا الكبرى
ثانيها ان الدلالة الالتزامية لا تستدعي كون المدلول عليه بها مرادا للمتكلم اذ المعتبر فيها هو اللزوم
الذهني ليحصل الانتقال من احدهما الى الاخر فقد يكون بين الملزوم واللازم الذهني معاندة في الخارج
كالعمى والبصر فمقتضى الدلالة الالتزامية هو الفهم والانتقال الى المعنى لحضاره في البال لا كونه
مرادا من اللفظ مقصودا بالافادة بخلاف الدلالة التضمنية فان من خاصيتها كون المدلول عليه بها
مقصودا باللفظ ومعنيا به بناء على ثبوت الدلالة على الانتفاء في المقام لا ريب في كونه مقصودا
بالكلام فيعلم من وجوه الخاصية ان الدلالة تضمنية لا التزامية ضرورة انتفاء خاصيتها والجواب عنه
من وجوه احدها ما هو المسموع من بعض مشايخنا من ان اللازم لما كان في المقام جليا فقد جعل الواضع
نفس ارادة الانتفاء لازما للموضوع له لا ان اللازم هو الانتفاء حتى يقال انه قد تعلق به الارادة فلا يصح
ان يكون من قبيل المدلول عليه بالالتزام لانتفاء شرطه استدعاء ما يستدعيه المدلول عليه بتلك الدلالة
فما ذكره من القاعدة مطرد ولا يلزمنا الخروج عن مقتضاها ثم لو قلنا هنا بتعلق ارادة اخرى بالارادة

توقف

الصوري

المذكورة

المذكورة لزمنا الخروج عن مقتضاها وثانيها ما اتى به صاحب الهداية من ان مجرد كون الدلالة
الالتزامية وان لم يقتض كون اللازم مرادا لكن لا يلزم من كون ذلك عدم دلالة عليه بطلقا بل
الحق في ذلك التفصيل وذلك لان اللازم ان كان من اللوازم الذهنية للشئ ولو بحسب العرف
من غير ان يكون هناك ملازمة بينهما في الخارج كما في العمى والبصر فالظاهر ان ارادة الاول لا تقتضي
بارادة الثاني وانما يتبعه الثاني في الفهم خاصة وان كان اللازم المذكور مما لا ينفك من الشئ
في الخارج كما اذا كان مما لا يحصل ذلك المعنى في الخارج بدونه فلا تأمل في كونه مرادا للامر
نظرا الى عدم حصول المراد الا به غاية الامر ان لا يكون مرادا من نفس اللفظ ابتداء اذ المفروض
خروجه عن المعنى المراد ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مرادا اصلا ويتضح ذلك بملاحظة سائر المقامات
الالتزامات قولك هذا فوق هذا يدل على تحته الاخر وقولك ذلك تحت هذا يدل على فوقية ذلك
وقولك هذا متوقف على كذا يدل على انتفائه وكذا قولك هذا شرط في هذا الى غير ذلك من الامثلة
فاللوازم المذكورة وان كانت خارجة عن مدلول اللفظ لا انها مرادة التزاما نظرا الى عدم تحقق المعاني
الحقيقية الا بها نعم لو لم يكن هناك لزوم ذهني لو عرفا بين المعنيين لم يعد ذلك من الدلالة اللفظية بعد
تمعنا ما المعروف وان كان اللازم حاصلا قطعا والدلالة عليه حاصلة ايضا بملاحظة مدلول اللفظ
تصور الطرفين والنسبة ومع ضم الواسطة الخارجية اليه ايضا كما هو الحال في وجوب المقدمة بالنسبة
الى ما دل على وجوب ذيها والحاصل ان المدلول الالتزامي ان كان لازما خارجيا للمعنى المطابقي
كان مرادا في الجملة على وجه اللزوم والتبعية فان كان مع ذلك لازما ذهنيا كان مدلولا لفظيا الا
خرج عن الدلالة عليه من الدلالات اللفظية وعلى كل حال فليس ارادة ذلك اللازم في المقام باستعمال
اللفظ اذ ذاك انما يكون بارادته من اللفظ ابتداء على ما مر تفصيل القول فيه في محله وليس ذلك
من شأن المداليل الالتزامية عندنا ولو اريد من اللفظ كذلك لكون اللفظ مستعملا فيه لا في موضوعه
في المطابقة من تلك الجهة لكونه مجازا فيه وقد عرفت سابقا ان الاظهر ادراج المجاز في الخارج
انتهى ولا يخفى عليك ان مقتضى كلامه انما هو كون دلالة المفاهيم من قبيل دلالة اللفظ على اللازم الخارجي
الذهني لا رساق الكلام للتخلص عن الاشكال فيها بكون اللازم مرادا وانه خلاف مقتضى دلالة الالتزام
ولا يحصل التخلص الا بالالتزام فيها بذلك لان ما التزم بكونه مرادا من اللفظ ليس الا ما كان خارجيا
ذهنيا وح يتجه عليه المنع من ذلك لان المفهوم ليس مجعولا للامرين عند تحكم الجمع خصوصا
على الوجه الذي ذكره من كون الملزوم بحيث لا يحصل في الخارج بدون اللازم مضافا الى ان
مقتضى كلامه انما هو كون المفهوم لازما للمنطوق قهرا لا بجعل الجاعل واعتباره في وضع اللفظ
اللازم ولا يرد ذلك ان لا يصير اللفظ عند عدم ارادة المفهوم مجازا لان المفروض انهما انما لا تدل
لها بوضع اللفظ فلا يلزم بانتفائها التجوز ومقصد من تثبت الدلالة اللفظية ليس الا كون

هذا بيان لحاصل القسم الثاني المذكور
تقولهم وان كان المذكور مما لا ينفك منه
الشئ في الخارج وحاصل مجموع كلامه
ان اللازم عن الشئ ان كان احدهما لا يكون تابعا
ومعنى الكبرى مرادا للمتكلم مطلقا وانما هو
في الانفهام وثانيهما ان يكون لازما للمعنى اللفظي
ويكون مرادا باللفظ حكم تابع وهنا اعتبار ومنذ ذاك
يكون مع كونه خارجيا
مرادا باللفظ

لا انتفاء لكون عدم الاكرام عند عدم المجيء
لازما خارجيا لوجوب الاكرام

المفهوم بحيث يلزم من عدم ارادة التجوز في اللفظ فالوجه في الجواب بما هو الاوفق ان ارادة
المفهوم مما لا ارتباط بالمنطوق بوضع الواضع ان اعتبر القيد داخلا فيه وان كان نفس القيد
خارجا فهم ثانيها المنع من الفرق بين الدلالة التضمنية والالتزامية بتعلق الارادة بالمدلول
في الاولى دون الثانية بل هما مشتركان في عدم تعلق الارادة بالمدلول عليه بكل منهما وذلك
لان الدلالة التضمنية انما هي فهم الجزء في ضمن الكل على وجه الاجمال لا ارادته بل نقول ليست
الارادة شرطا في شئ من الدلالات وانما هي شرط في استعمال اللفظ في شئ من المعاني وظاهر
انه يسقط الاستدلال ح راسا ثالثها ان اللازم الذهني منتف في المقام فلو لم نقل بكون الدلالة
ح تضمنية لزم انكار الدلالة التضمنية فيها من اصلها وهو فاسد اذ من المعلوم ان هناك مدلولين
احدهما منطوق العبارة وهو الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم والاخر مفهومها وهو الحكم بالعدم
عند العدم ومن الواضح ان الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم الحكم بالعدم عند العدم بوجه من الوجوه
فتبين من ذلك ان القول بالدلالة اللفظية في المقام يستلزم القول بكونها تضمنية واجاب عنه
في الهداية بما حاصله انه وان لم يكن هناك لزوم عقلي الا ان اللزوم العرفي بين المعنيين بوجود
وهو مما يكفي في الدلالة الالتزامية وانت خبير بان اللزوم العرفي انما يجدي في الدلالة الالتزامية
~~وانت خبير بان مفهوم العرف انما يجدي فيما~~ اذا لم يكن للعقل سبيل هناك كالجود بالنسبة الى
حاتم وكون المسمى حنبليا في المذهب فالتحقيق ان يقال انه لم يكن بين الانتفاء عند الانتفاء و
الوجود عند الوجود لزوم بالذات لان اللزوم لا يتحقق فيما كان بالذات بل قد يكون بجعل الجاعل
وما نحن فيه من هذا القبيل ثم انه بعد جعل الجاعل وتحقق الربط من قبل الواضع فاللزوم عقلي الحقيقي
لانه موكول الى حكم العرف فيه لا ينافي كون اللازم لازما جعليا او كون اللزوم عقليا لان المفروض ان
اللزوم بعد اعتبار اللازم لازما وهذا نظير ما ذكره الفاضل القمي في الضد الشرعي من انه بعد فرض
ضدا يكون مما يحكم العقل بتوقف فعل المامور به على تركه هذا واعلم ان صاحب الهداية انما حكى
شيخنا السيد الاستاد دام مجده في حكاية عنه واورد عليه بما ذكرناه فمن ذلك يظهر لك ليس الجواب المذكور
في كلامه تعيين وانه بل المستفاد منه انما هو اللزوم الجعلي الارة بعد ان ذكر الجواب عن الدليل الاول
للقول بالتضمن قال ومنه يظهر الجواب عن الثالث اذ ليس مفاد المنطوق مجرد الحكم بالوجود
عند الوجود على اطلاقه بل مقيد بالخصوص المذكور واستلزام ذلك للانتفاء بالانتفاء واضح لا يخفى
ووجه الاستفادة ان الظاهر من قوله مقيد بالنحو المذكور ان الواضع قيده به وعلى هذا ليس اللزوم
جعليا ولعل مرامه مد ظله استفادة حكم اللزوم العرفي من ان كلامه في الجواب عن الدليل الاول حيث
قال ويرد على الاول ما عرفت من ان المفهوم عرفا من التعليق المذكور ليس الا الحكم بالوجود عند الوجود
على سبيل توقفه على الثاني على الاول واما المستفيد به واللازم من ذلك هو الحكم بالانتفاء عند الانتفاء

ارادة

لم

اللفظية

لزوم

لتشبيه الجواب بالانعدم

حسبما

حسبما قررنا فليست دلالته على الانتفاء عند الانتفاء على نحو الدلالة على الحكم بالوجود عند الوجود
ليكون كل منهما تضمنية ويشهد بذلك التامل في مفاد الجملة المفروضة وملاحظة تقدم فهم الاول
على الثاني والانتقال منه اليه وعدم فهم الامرين منها الا بتقضي يكون الدلالة تضمنية بعد كون طريق
الفهم منها على ما ذكرنا ثم انه لعل منه يظهر الجواب عن الثالث ايضا مبناه هو الجواب عن الاول
ولكن لا دلالة الاول كلامه على ما ذكره ولم يجده فان مقصوده هو كون تاخر المعنى المفهوم عن المعنى
المنطوق به عرفيا لا ان نفس اللزوم عرفي ومعلوم ان انفهام الترتب من اللفظ عرفا مستند الى
وضع الواضع فيكون الحاصل ان انفهام الحكم بكيفية الانفهام من اللفظ المقتضي لكون الدلالة
التزامية لا تضمنية عرفية واين ذلك من كون نفس اللزوم عرفيا فتدبر الثاني انه بعد فرض عدم
دلالة اللفظ على المفهوم هل يتصور طريق من العقل الى الحكم بثبوت المفهوم ام لا بل هو معزول عن
ذلك فنقول نعم من ذهب الى الاثبات تمسكا بان التقييد في الكلام مما لا بد له من فائدة بحكم العقل
فيلزم اعتباره في التقييد بالشرط وذلك الحكم العقلي القطعي بحكم الفائدة في شئ من المقامات
هي الانتفاء عند الانتفاء فهو الاشيما اليه مقيدة اخرى وهي كونها اظهر الفوائد لكونها اغلب ارادة
وما ورد عليه اولا بالمنع من تحقق الغلبة وثانيا ان الظن الحاصل منها مما لم يقم دليل على اعتبار
عند من يقول بحجية الظنون الخاصة لان الظن بمراد المتكلم عندهم انما يعتبر اذا استند الى اللفظ لا
الى امر خارج والظن الحاصل من الغلبة مما لا يوثر ظهورا في اللفظ حتى يتحقق ما هو المناط عندهم من ظهور
اللفظ نعم لا مانع من اعتبار الظن المذكور على القول بحجية مطلق الظن ولكن ليس الكلام مبنيا على هذا
القول بل هو مبني على القول الاول واجاب عنه في الهداية بان ما ذكره من التشكيك في حجية الظن المفروض
على فرض حصوله لا ريب في وهنه اذ ليس الظن المفروض ظنا عقليا خارجيا بل من قبيل القرينة المنضمة
الى اللفظ المبينة للمراد فلا ريب في الاكتفاء بالقرائن الظنية اذ لم يعتبر احد في القرينة ان تكون
مفيدة للعلم ومن الظاهر جريان المحاورات العرفية في دلالتها على الظواهر والامور المفيدة للظن كما لا
يخفى ولو سلم اعتبار العلم في القرائن العقلية المنضمة الى الالفاظ الكاشفة عن المراد بها
فلا يجري ذلك بالنسبة الى الغلبة المدعاة لوضوح جريان المخاطبات على الرجوع الى الغالب في حمل
الالفاظ حتى انه قد يرجح المجاز المشهور على الحقيقة لقوة الشهرة حسبما مر بيانه هذا كلامه وتحقيق
القول في التحقيق ان ما قام الدليل على اعتباره انما هو الظهور اللفظي بان حصل من نفس اللفظ فهو
او باعانة القرينة وليست الاعانة عما يعتمد عليه المتكلم في افادة مراده فلا بد من احراز كونها قرينة بالعلم
بذلك ظن او انتفى بمعارضة شئ للكلام لم يعلم اعتماد المتكلم عليه في افادة مراده ولا عبرة بمن ان
افاد الظن بان مراد المتكلم من كلامه كذا لعدم الدليل على اعتباره فيكون من قبيل الامر الخارج فالفرق
بذلك ان في لزوم لا يسهو في نفسه محل يحتمل مجال متعددة ثم انا وجدنا ان اكثر الاسباب فهو

بكون

سيران المراد انه لا يسبق موجب به هو انقح الجيم حصل الظن بل الاخطار فهم الاصحاب بان مراده ذلك
ولا يعتبر مثل هذا الظن لان فهم الاصحاب بان مراده ذلك فلا يعتبر مثل هذا الظن لان فهم
الاصحاب ليس قرينة اعتمد عليها الامام وهو في الحقيقة يفيد الظن بالقرينة بمعنى انه كان
في حال التخاطب قرينة مفيدة لهذا المعنى الذي فهموه ومثل ذلك لا دليل على اعتباره وهو
في الحقيقة من قبيل الامر الخارج فلا يعتد بمجرد افادته الظن بمراد المتكلم من كلامه من قبيل القرينة
الا ان يتحقق احراز كونه قرينة بالعلم به وان افاد الظن بمراد المتكلم من كلامه من قبيل القرينة الا
ان يتحقق احراز كونه قرينة بالعلم به وان افاد الظن بمراد المتكلم ثم اذا كان ما يدعى كونه قرينة
من قبيل الالفاظ اكتفى بظهوره في صرف اللفظ المقرون به عن معناه فظهر بما ذكرنا ما في كلام صاحب
الهداية من الاكتفاء بمجرد افادة الظن بمراد المتكلم من كلامه وان لم يتحقق احراز كونه قرينة ومن عد من
الخارج عبارة عما لا مدخل له باللفظ اصلا وظهر ايضا ان الغلبة المدعاة في المقام مما لم يتحقق احراز
كونه قرينة فلا عبرة بها ثم انه ربما افاد الظن بوجود القرينة وذلك مما لا ينفع في الاعتماد عليه
فالحاصل ان القرينة لا بد من القطع بكونها قرينة ولا ينفع الظن بذلك ثم ان استشهاده الاعتبار
بمثل الغلبة فيما نحن فيه بالمجاز المشهور من حيث ان الشهرة تصير قرينة لصرف اللفظ عن معناه
فكيف لا يصح ان تكون الغلبة فيما نحن فيه قرينة على مراد المتكلم من الانتفاء عند الانتفاء لا يخفى وجه
لا يخفى ما فيه وذلك لان المجاز المشهور عبارة عن مجاز يبلغ في الاشتهار الى حد يصح معه للمتكلم
ان يعتمد على الشهرة فيريد المعنى المجازي ويصح ان يعتمد على اصالة الحقيقة فيريد المعنى الحقيقي و
يتفاوت ذلك بتفاوت المقامات فاذا كان المتكلم والمخاطب ملتفتين الى جانب الشهرة ذاهلين عن
اصل الحقيقة صح للمتكلم ان يسوق الكلام لارادة المعنى المجازي وان كانا ملتفتين الى جانب الحقيقة
مع الذهول عن الشهرة صح له ان يلقي الكلام لافادة المعنى الحقيقي فكل من ارادة المتكلم وفهم المخاطب
يتبع الحالة التي هما فيها ثم اذا زالت تلك الحالة وبلغ الكلام سامع الغائبين عن مجلس الخطاب
فلم يعلم ان المتكلم اعتمد على الاصل وقصد مقتضاه او اعتمد على الشهرة فاراد ما قامت عليه من هناك
الاجمال ولم يسع احد الحكم بتعيين شيء من الامرين ولهذا ذهب الاكثر الى التوقف وان ذهب بعضهم
الى ترجيح جانب الحقيقة واخرون الى ترجيح جانب المجاز واذ قد عرفت ذلك نقول ان ما نحكم فيه بالعمل
على مقتضى الشهرة انما هو المقام الاول وهو مباين لمقام الغلبة بما نحن فيه لتحقق احراز كونها
قرينة في ذلك المقام لما عرفت من ان المفروض عدم التفاتهما الى ما عداها وما يصح للمقايسة و
النظر بما نحن فيه انما هو المقام الاخير ولكنه لا يرجح فيه المجاز على الحقيقة بمجرد الشهرة فلا بد من الحكم
بالاجمال والتوقف هكذا افاد سيدنا الاستاد دام مجده ولكن الانصاف ان كلام صاحب الهداية لا يعطي
الاكتفاء بمجرد افادة الظن بمراد المتكلم من كلامه حتى لو لم يتحقق احراز كونه قرينة وانما يدعى الاكتفاء بالظن

الحاصل

الحاصل من القرينة ومعلوم انه لا يصل الظن الحاصل من القرينة الا بعد احراز كون ما افاد الظن
قرينة الا ترى انه قوله لو كانت من قبيل القرينة المنضمة الى اللفظ وقولنا فلا ريب في الاكتفاء
بالقرائن الظنية اذ لم يعتبر احد في القرينة ان تكون مفيدة للعلم وان ذلك كله يعطي ان كون
الامر قرينة مفروغ عنه لكنه بعد ذلك افادته ظنية لا قطعية وغاية ما يمكن ان يورد عليه هو
ان الغلبة امر خارجي فمن اين علم ان المتكلم اعتمد عليها في دلالة اللفظ وافادته لما قصد به
وجوابه ان العلم بالاعتماد يصح ان يحصل من امور متعددة ومن جملتها عادة اهل اللسان في اهل اللسان
الا ترى ان صيرورة الحال والمقام قرينة ليس مما يخبر به المخبر الصادق ولا يصرح المتكلم بانه اعتمد
في دلالة اللفظ على دلالة المقام وانما يعلم اعتماده على دلالته من استقرار عادة اهل اللسان
على الاعتماد على مثله كما في كلام الشيخ والائمة بالنسبة الى الغائبين عن مجلس الخطاب اذا
عثروا بكيفية الحال الذي صدر فيه الخطاب يكفي في ذلك العلم العادي الذي هو الاطمئنان ومما يؤكد
هذا المقال انه ادام مجده يرى في المشترك الذي اشتهر في احد معنييه انه يحمل على ما اشتهر فيه وليس
وجهه الا ان عادة اهل اللسان مستقرة على الاعتماد على الشهرة والا فمن اين يعلم ان المتكلم اعتمد
على الشهرة واراد اشهر المعنيين وكذلك الحال في المجاز المشهور فان من يقول بانه يحكم فيه بارادة
المعنى المجازي يستدل بان الشهرة في جانب المعنى المجازي مما يصير قرينة من جهة ان بناء اهل
اللسان على الاعتماد عليها في افادة ما قصدوه به في مثل ذلك المقام الذي دار الامر فيه بين المعنى
المجازي الراجح وبين المعنى الحقيقي المرجوح فيحمل الخارج عن مجلس الخطاب اللفظ على المعنى المجازي
لكشف الشهرة عن ان مراد المتكلم انما هو ما قامت عليه ومن هنا يظهر اندفاع ما اورده دام مجده
على صاحب الهداية اخيرا فان مراده من قوله قد يرجح المجاز المشهور على الحقيقة لقوة الشهرة هو ان
بعضهم يرجح الحمل على المعنى المجازي وارادة المتكلم اياه لقوة الشهرة وقابليتها لاعتماد المتكلم عليها
غاية ما في الباب انه لقائل ان يقول في رده مستند من رجح المجاز المشهور انما هو قابلية في حد ذاته بين المتكلم
والمخاطب لان يراد به المعنى المجازي اعتمادا على الشهرة ولان يراد به المعنى الحقيقي اعتمادا على اصل
الحقيقة والحالات مختلفة فقد يكونان غالبي الذهن عن الشهرة فيعتمد المتكلم على اصل الحقيقة
وكذا لو كان المخاطب غالي الذهن والمتكلم عالم بحاله او كان المتكلم غير ملتفت اليه اصلا فكيف
يصح ان يقال ان الغالب ارادة المعنى المجازي ولبس شان الحالات واختلافها جامع والارادة لكل
منهما تدور مدار حدوث حالة مقتضية لها وليس لغالب شيء منها لكن هذا الكلام وان كان
حقا الا انه في الحقيقة انكار لغلبة ارادة المتكلم من المجاز المشهور المعنى المجازي لا انها مع تحققها
لم يعلم الاعتماد عليها هذا كله ان كان متمسكه غلبة ارادة المعنى المجازي بعد تحقق مرتبة المجاز المشهور
وان كان متمسكه غلبة ارادته الى ان تحقق تلك المرتبة وبعبارة اخرى الغلبة المحققة لعنوان

بعضهم

المجاز المشهور كما هو ظاهر قول صاحب الهداية ره لقوة الشهرة فيجاب عليه ان الشهرة معارضة باصل
الحقيقة وكونها اقوى منه ممنوع ولكن ذلك كله لا يوجب جواز التمسك في كلامه ره اذ لا يلزم منه وهن في
الجهة التي قصدها وهو الاستشهاد على ان الغلبة مما يعتمد عليه اهل اللسان ولذلك قال بعضهم
بانه يرجح ارادة المعنى المجازي في المجاز المشهور بحكم الشهرة فتدبر ثم ان اثر الفرق بين كون دلالة
المفهوم لفظية او عقلية يظهر في اعتبار توافق المفهوم والمنطوق في الكم فان قلنا بالاول لزم
التوافق فيه وان قلنا بالثاني لم يلزم ذلك لان الحكم العقلي انما كان هو عدم امكان عراء القيد
عن الفائدة ويرتفع بتحقق الانتفاء عن غير محل القيد مطلقا سواء كان على وجه الكلية بان يرتفع عن
جميع ما عداه ام على وجه الجزئية بان يرتفع عن بعضه مثال ذلك انه لو قال كل غنم اذا كانت سائمة ففيها
الزكوة فعلى القول بكون دلالة المفهوم لفظية يكون مفهوم الكلام المذكور كل غنم غير سائمة ليس فيها
الزكوة وعلى القول بكونها عقلية يكفي رفع الحكم عن غير السائمة في الجملة ولو كان برفعه عن بعضها
وسيتضح المقال فيما سيتلى عليك عن قريب ان شاء الله تعالى ثم انه اشتهر ان المعيار في استفادة المفهوم هو
ان يلحظ الحكم المذكور في المنطوق ويلحظ جميع القيود الماخوذة فيه بالنسبة الى الموضوع من وصف
او حال او زمان او مكان او غير ذلك من المتعلقات ويحول كيفية الحكم نفيا او اثباتا فان كان المنطوق منفيا
وجهت النفي الى ما ذكر فيه غاية الامر ان توجيه النفي انما هو لرجوعه الى القيود الزائدة وان كان منفيا
اثبتته مثال ذلك قولك ان جاءك زيد يوم الجمعة فاكرمه فيصير مفهومه ان لم يجئك زيد يوم الجمعة
فلا يجب اكرامه فيصير مؤداه انتفاء وجوب الاكرام بترك المجيء في يوم الجمعة وان جاء في غيره ولا يلزم
ما ذكرنا هو توافق المفهوم والمنطوق في جميع القيود ثم لا يعتبر توافقهما في القيد الذي نشأ من نقض
النفي الذي وجه الى المنطوق ضرورة كونه من اثار النفي الطاري الذي هو مناقض للاثبات في المفهوم
وان يقتضي المتناقضين متناقضا فالذي يعتبر التوافق فيه انما هو ما كان من قيود اصل القضية
مثال ذلك ما لو قال ان جاءك مجموع العلماء فاكرمهم فان مفهومه ان لم يجئك مجموع العلماء فلا يجب
اكرامهم وقد كان قيد المنطوق مما يفيد العموم ثم عاد قيد المفهوم الى ما يفيد البعض في الاكتفاء
بالبعض نشأ من نفس النفي المحكوم به في المفهوم فلا يعقل اعتبار التوافق بين المنطوق والمفهوم فيه ونظيره
الحال فيما لو اشتمل المنطوق على نكرة منفية فانها تعود في المفهوم نكرة مثبتة وقس على ذلك نظائره
اذا عرفت ذلك فاعلم انه وقع لبعضهم الغفلة عما ذكرنا من القاعدة فزعم ان مفهوم قولنا ان جاءك
زيد فاكرمه قولنا ان لم يجئك زيد فلا تكرمه وفساده يظهر بما ذكرنا لان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه
معناه ان جاءك زيد فاكرامه واجب والحكم هو الوجوب والاكرام انما هو الموضوع فهو من القيود
التي لا بد من وضعها ورفع الحكم وحده فيصير المعنى ان لم يجئ فاكرامه ليس بواجب فلا وجه لجعل المفهوم
هو النهي عن الاكرام وتحريمه فان ذلك يستلزم رفع الموضوع الذي هو الاكرام والى ما ذكرنا يرجع ما عن

بعضهم

بعضهم معيار القاعدة اخذ المفهوم من انه يوضع الكلام المنطوق به على حاله ويوجه اليه النفي
فيعرض على العرف فما فهم منه فيه فهو مفهوم ذلك المنطوق وزعم بعض مشايخنا ان هذا المعيار
غير سديد لان الجملة الخبرية المستعملة في معنى الانشاء لو اخذ جزاء كقولنا ان جاء زيد يكرم لو ابقي
على حاله ثم وجه اليه النفي فقيل ان لم يجئ زيد فلا يكرم وعرض على العرف فهم منه رفع الاكرام وتحريمه
فيؤول الى ما توهمه المتوهم السابق ومثله الحال في الجملة الانشائية اذا وقعت جزاء فان توجيه حرف النهي
اليها مع ابقائها على حالها يفيد التحريم المقتضي لرفع الموضوع ثم اورد على نفسه سؤالا وهو انك لم لا
تقول بان المعيار الذي ذكره صحيح بناء على ان النفي الداخل على الكلام يتوجه الى الحكم فيكون معنى قولنا
ان لم يجئ زيد لا يكرم انه لا يجب اكرامه فينفي الوجوب الذي هو الحكم ويبقى القيد الزائد في الكلام وقس عليه
الحال في الجملة الانشائية الواقعة جزاء ثم حول ما جعله معيارا الى ما ذكر من الميزان فاجاب بان كلا من
الكلام المثبت والمنفي في عرض الاخر فكما ان قولك يكرم يثبت الاكرام كذلك قولك لا يكرم ينفي الاكرام
وكما يراد بالاول الانشاء على وجه الايجاب كذلك يراد بالثاني الانشاء على وجه النهي وكذلك الحال في
اكرم ولا تكرم فلا يكون النفي صالحا للتوجه الى عين الوجوب اللاحق للاكرام مثلا فكيف يصح ان يقال ان
المعيار هو ان يحول الكلام المثبت الى المنفي ويعرض على العرف فما فهم منه هو المفهوم ومن البين كون
احدهما في عرض الاخر فما عرض على العرف فهم منه توجه النفي الى ما توجه اليه الحكم الاثبات و
فالتحقيق ان حيثية قيود الموضوع منفردا كل منها عن الاخر وعن الحكم فتوضع في المفهوم ويرفع الحكم وعلى
هذا فحيثية الاكرام في المثال المذكور منفردا عن الوجوب فيوضع الاول ويرفع الثاني لا ان يجعل منهما
منضما احدهما الى الاخر فيرفع المجموع هذا وانت خبير بسقوط الايراد لان ما ذكره في المعيار ابقاء الكلام
المنطوق به على حاله وتوجيه النفي اليه وافٍ بدفع الايراد المذكور لان توجيه حرف النفي غير توجيه حرف
النهي ثم توجيه النهي الى مادة الفعل غير توجيه النفي الى القضية الباقية على حالها لان الاول يقتضي
اسقاط الايجاب المستفاد من صيغة اكرم فلا تبقى القضية على حالها فابقاؤها على حالها عبارة عن ابقاء
معنى الايجاب فتوجيه النفي اليها وليس لا تكرم بالنسبة الى اكرم من قبيل جاء زيد وما جاء والمذكور في المعيار
انما هو حرف النفي دون حرف النهي فاذا اريد نفي اكرم فلا بد وان يقال لا يجب الاكرام بان يؤتى بما يؤدي
مؤداه فينفى وكذلك الحال في يكرم ولا يكرم فان الثاني ليس منفي الاول والمفروض ان المقصود بالاول
هو الانشاء فيفيد معنى الوجوب فلا بد وان ينفى الوجوب ومنشأ اشتباه المورد هو انه تخيل ان لا تكرم
هو نفي اكرم الذي دخل عليه حرف النهي فلم يفرق بين حرف النهي والنفي ولا بين المدخولين ومن المعلوم
ان ما ينفى في القضية لا بد وان يكون هو اكرم المفيد للوجوب والمنهي عنه فيما ذكره المورد انما هو مادة
الاكرام هذا بالنسبة الى المثال الثاني واما منشأ اشتباهه بالنسبة الى المثال الاول فهو انه اذا قيل
لا يكرم يتبادر على اهل العرف ان هذا نفي مورده على يكرم الذي اريد به الانشاء لكونه معنى مجازيا له قد استعمل

هو انه اذا كان المجاز المشهور

ليس قرينة قد اعتمد عليها الامام و... هو على الحقيقة

فيه بغير قرينة ولو اقيمت القرينة على ان المراد بصيغة المضارع المنفي هو الانشاء لم يفهموا منه الانفي
وجوب الاكرام وليس يراد من ذكر المعيارات ما حصل من باب التمييز والانشاء هو المفهوم فقد يروج على
من المتاخرين في المقام غفلة اخرى وبيانها انك قد عرفت فيما سلف ان الامر الظاهر في الوجوب التعييني
قبال الوجوب التخييري وفي المطلق مقابل المشروط وفي النفسي مقابل الغيري فاذا وقع الامر جوابا
للشرط فهل المفهوم رفع الوجوب العيني في الاول حتى يصح ان يكون ما رفع عنه الوجوب التعييني واجبا
تخييريا ام رفع الوجوب اصلا وكذلك بالنسبة الى الوجوب المطلق فهل يرفع في المفهوم هو خصوص
ان ما رفع عنه الوجوب المطلق يصح ان يكون واجبا مشروطا ام يرفع فيه نفس الوجوب وقس عليهما
الحال في الاخير ثم نقول انهم فصلوا في المقام فقالوا ان الاقوال في ظهور الامر في شيء من المعاني المذكورة
ثلثة احدها انه من باب الوضع فهو حقيقة في التعييني قبال التخييري وفي المطلق قبال المشروط وفي
النفسي قبال الغيري وثانيها انه من باب الانصراف الى غالب الافراد كانصراف النقد الى الغالب في البلد
وثالثها انه من باب عدم ذكر القيد فان قلنا بالاول كان ما يرفع في المفهوم هو صفة الوجوب فقط لان المحكوم
به في الحقيقة والقيد الزائد المدلول عليه بلفظ الامر وضعا وان قلنا بالثاني فنبيه وجماعة بان ان
على الخلاف في حكم المطلقات المصروفة الى الافراد الغالبة في الكلام المثبت اذا توجه اليها النفي فانهم
اختلفوا هناك على قولين احدهما ان النفي اذا توجه الى المطلقات الموصوفة يرفع اصل الطبيعة فليس
المطلق في حيز النفي مثله في الاثبات وثانيهما ان النفي اذا دخل عليها توجه الى افرادها الشائعة توجهه في الاثبات
اليها من دون فرق بينهما فلو فرض ثبوت الحكم المنفي للفرد النادر لم يكن الكلام كاذبا فان قلنا بالقول
الاول كان اللازم في كل من الاقسام الثلثة نفي الوجوب من اصله في المفهوم وح فينتفي الوجوب المنع في المفهوم
عن الوجوب الواقع في المنطوق بحيث يكون الثاني من حمل العيني مثلا والاول مطلق الوجوب الشامل للقسمين وان
قلنا بالقول الثاني كان مقتضاه نفي صفة الوجوب فيكون المنفي هو الوجوب العيني لانه الذي ينصرف اليه
اطلاق الامر والمفروض على هذا القول عدم الفرق بين النفي والاثبات في انصراف المطلق الى الفرد الغالب
وان قلنا بالثالث فلا بد ان يكون ما يرفع في المفهوم هو اصل طبيعة الوجوب لان المفروض ان انصراف
الامر الى الوجوب العيني واخويه في الاثبات انما كان من باب عدم ذكر القيد وليس النفي كذلك المثال
لان ادلة التحديد والتقييد من حيث الادلة للعموم حيث توجه الى الطبيعة او الفرد المنتشر هذا محصل
ما ذكروا واعترض عليهم بعض مشايخنا بان ذلك نشأ من اشتباه المفهوم بالقضية السالبة عندهم
ولذلك جعلوا المنفي هو صفة الوجوب على بعض الاقوال واصل الطبيعة على بعضها الاخر و
ليس الامر كذلك بل اللازم في المفهوم هو افراد كل من القيود عن الاخر وعن الحكم وعن اصل المحكوم به
في المنطوق ورفعه في المفهوم عن غير موضوع المنطوق سواء حصل في ذلك الحكم من لفظ حقيقي
او مجازي ولا ريب ان المحكوم به هو انه واجب عيني فلا بد من رفعه وهو يحصل بانتفاء

خصص

جزئه

جزئه الاخير ولا ابا في ذلك كونه واجبا تخييريا مطلقا سواء قلنا بان ظهور الامر في العيني انما هو بالوضع
ام بالانصراف الى الفرد الغالب ام بعدم ذكر القيد وقس على ذلك الوجوب النفسي والوجوب المطلق
واقول ان ما ذكره وان كان مسلما بالنسبة الى القول بكون الصيغة موضوعة للوجوب التعييني وكذا
على القول بانصرافها اليه من باب انصراف المطلق الى الفرد الشائع الا انه بالنسبة الى القول الاخير وهو
كون انفهام التعيين من جهة عدم ذكر القيد ممنوع لان انفهام الوجوب التعييني من مثل قولنا ان جاءك
زيد فاكرمه وجوبه مما علق الامر بواحد لا يعطف عليه غيره باو واما ليس من جهة كون التعيين قيدا
للوجوب حتى يتوجه اليه النفي في المفهوم وانما هو من جهة تعلق الامر بزيد مثلا والوقوف عليه وعدم التعدي
الى غيره بعطفه عليه فاذا سكت المتكلم على زيد علم انه متعلق الامر وبقي غيره مسكوتا عنه غير موصوف
بكونه مامورا به ولهذا لو عطف عليه غيره في كلام آخر وقال اكرم زيدا وعمروا او قال اكرم زيدا او عمروا
لم يكن منافيا له ولا معارضا وعلى هذا فليس مدلول اللفظ الا ايجاب اكرام زيد وعدم وجوب اكرام غيره من
جهة السكوت عنه ليس مدلولا للفظ حتى يتعلق به النفي في المفهوم وح فلا يكون المفهوم الا نفي تعلق نوع
الوجوب واصله بغيره فلو قيل بعد ذلك للمخاطب يجب عليك في حال عدم مجيء زيد اكرامه وجوبا تخييريا
كان معارضا للمفهوم فلا وجه لاطلاق القول بما ذكره المعترض ولما كان انفهام الوجوب التعييني
عندنا على الوجه الاخير تعين عندنا المصير الى ما ذكرناه من التحقيق ومما وقع فيه الاشتباه تحقيق حال
تبعية المفهوم للمنطوق في العموم فقد جرى ذكره في جملة من كتب الاواخر ووقع الاشارة اليه في جملة
من الكتب الفقهية وهو ان خصوص الكلام بمفهوم الوصف في الذكرى انه بعد ما جرى فيما عرفت من
جملة من وقع في كلامه الاشارة الى ذلك الشيخ ره في بعض كتبه فانه قال في قوله كل ما اكل لحمه يتوضأ
من سؤره ويشرب ان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فاستثنى من الحديث
بعض السؤر للحيوان على وجه الكلية غاية ما في الباب انه دل على احد طرفي الحكم المنطوق وعلى الاخر
المفهوم واورد عليه العلامة في المختلف فقال انما حكي عنه انه يكفي في صدق المفهوم مخالفة المسكوت
عنه للمنطوق في الحكم الثابت فيه وح لا يدل الرواية على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب
لجواز انقسامه قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر لا يجوز فان الانقسام الى القسمين حكم مخالف
للمنطوق هذا ومناط الخلاف انه هل يعتبر العموم الواقع في المنطوق علة للحكم بان يكون العلة جميع الافراد
على وجه يكون كل منها جزء منها او يعتبر كل واحد منها علة تم يورد عليه حرف الشرط فان قلنا بالاول
كان ما ذكره العلامة هو الصحيح لان انتفاء الجميع كما يتحقق بانتفاء كلها كذلك يتحقق بانتفاء بعضها ويكون
هو كافيا في الانتفاء وان قلنا بالثاني كان ما ذكره الشيخ ره هو الصحيح فلا بد ح ان يلاحظ كل من الافراد
ويلاحظ معه الانتفاء فيحكم على مقتضاه وحيث فهم كل منهما الكلام على وجه مقابل للاخر وقع الخلاف
في الحكم هذا ولبعض الافاضل الاواخر في المقام كلام محصله ان منشأ من المسلكين المذكورين ليس باصل

هو صاحب الهداية ره

اصلا بل يتجه الركون اليه باطلاقه في مقام التفصيل فلا بد من التعرض لشيء من التفصيل وهو ان الحال
في الجمل الشرطية من حيث سريان احتمال العموم يتشعب الى اقسام احدها ان يسري الشك الى عموم
المفهوم من جهة الشك في عموم المنطوق مثاله اذا جاء زيد فاكرمه حيث يشك في ان انتفاء وجوب
الاكرام عند انتفاء المجيء هل هو على الاطلاق ام هو بالنسبة الى زمان دون زمان ام عند
عدم قيام غير الشرط من الاسباب مقامه عند انتفائه ام غير ذلك من الاحتمالات الناشئة من عدم
تحقق حال الجمل الشرطية كما عرفت الخلاف فيه ذلك ثانيها ان يتحقق العموم لكن يكون من جهة الاشتراط
كقولنا كلما اتاك زيد يجب عليك اكرامه ثالثها ان يتحقق العموم في طرف الشرط لكن في الموضوع
سواء كان مستغرقا افراده بالكلية كقولك كل ماء اذا بلغ كرا لم ينجسه شيء من ملاقاة النجاسة او بدليا كقولك
اي حيوان اذا كان ماكول اللحم جاز الوضوء من سؤره رابعها ان يتحقق العموم في متعلق الشرط كقولك
ان اتاك زيد في كل يوم من شهر رمضان فزره في يوم العيد خامسها ان يتحقق العموم في الجزاء المرتب على الشرط
نحو ان جاءك زيد فاعط كل ما عندك وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فالاول خارج عما نحن فيه ما تكامل
لما عرفت من المقدمات من حيث اثبات السببية وكونها على وجه الانحصار وغير ذلك فالكلام انما هو
بعدما احرز العموم والثاني ايضا خارج عن المتنازع اذ لا اساس لاحد منا الا الالتزام بعموم المفهوم منه
الثالث حكم عموم المفهوم ايضا فيكون مؤداه كل ماء اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه ملاقاة النجاسة ومثله
الحال في مثال العام البدلي فيكون مفهومه اي حيوان اذا لم يكن ماكول اللحم لم يجز الوضوء من سؤره والرابع
حكمه التفصيل بما لو كان المتكلم قد اعتبر الجميع شرطا للحكم سلب العموم كما في المثال المذكور فيكون مفهومه
ان لم ياتك زيد في كل يوم من شهر رمضان فلا يجب عليك زيارته يوم العيد وما لو كان قد اعتبر كل
واحد شرطا كما لو فرض انه قال ان زارك زيد في كل يوم من ايام رمضان فزره في ذلك اليوم فينتفي
الحكم بانتفاء كل فرد فيكون مفهومه ان لم يزرك زيد في كل يوم من ايام رمضان فلا يجب عليك زيارته في
ذلك اليوم وفيه كرموزة حكم هذا القسم على التعرض لما اذا كان الشرط المعلق عليه هو العدم
بنوليه فقد يكون الحكم بالجزاء فيها معلقا على حصول الجميع او عدم حصوله او على حصول اي منها او عدم
حصوله كان فعلى الاول يتوقف ثبوت الجزاء على حصول الجميع وينتفي بانتفاء بعض منها اي بعض كان وعلى
الثاني يفيد عكس المذكور وعلى الثالث يفيد ترتب الجزاء على اي واحد كان من تلك الاحاد ويترتب
نفيه على حصول بعض منها اي بعض كان وعلى كل حال فلا دلالة في العبارة على التكرار الا في المنطوق ولا
في المفهوم والخامس حكمه ان الحال تفيد توقف ثبوت العموم على تقدير حصول الشرط فان كان الجزاء
موجبة كلية دل المنطوق على توقف الايجاب الكلي على حصول ذلك الشرط فيكون مفاد مفهومه رفع الايجاب
الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على تقدير انتفاء الشرط من غير دلالة فيه على السلب الكلي بوجه من الوجوه وان كان
الجزاء سالبة كلية دل على توقف السلب الكلي على حصول الشرط المفروض فيكون مفهومه رفع السلب الكلي

الحاصل

الحاصل بالايجاب الجزئي عند انتفاء الشرط من غير اشعار فيه بالايجاب الكلي هذا اذا كان عمومه افراديا واما
ان كان بدليا فان كان ايجابيا افاد في المنطوق ترتب حصول فرد منه على الشرط المذكور والاكتفاء فيه باي
فرد كان فافاد في المفهوم السلب الكلي اذ ثبوت الحكم على وجه العموم البدلي ايجاب جزئي فيكون رفعه في
المفهوم بالسلب الكلي ومنه يعلم عدم الفرق بين كونه موضوعا للعموم البدلي كما في المثال المتقدم وما
يستفاد منه ذلك من جهة الاطلاق كما اذا قال ان جاءك زيد فاعطه شيئا فان مفهومه عدم وجوب
اعطائه شيئا على سبيل السلب الكلي على تقدير عدم المجيء وان كان سلبيا افاد استغراق الاحاد
في المنطوق فيكون مفاده في المفهوم رفع السلب الكلي فهو في الحقيقة يندرج في القسم المتقدم
ثم انه فرع على ما ذكره من الحول المسوغ لبيانه بالخطا فقال ومن غريب الكلام ما رايته في تعليقة
لبعض الاعلام على كتاب مدارك الاحكام حيث علل الاحتجاج بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه
شيء على تنجيس ما دون الكر بملاقاة كل واحد من النجاسات نظرا الى عموم الشيء المذكور في المنطوق فيسري
العموم الى المفهوم ايضا فكما يفيد منطوقه عدم تنجس الكر بشيء من النجاسات يفيد مفهومه تنجسه
بكل منها ثم حكى عنه انه وجه ذلك بان لما علق عدم تنجسه بشيء من النجاسات على الكرية كان ذلك
بمنزلة تعليق عدم تنجسه بكل واحدة واحدة منها على ذلك فينحل ذلك التعليق الى تعليقات عديدة
ويكون مفاد كل منها تنجس الماء بها مع ارتفاع الشرط الذي هو الكرية ثم قال وانت خبير بالبون البين
بين ما ذكروه وصومعا والتعليق المذكور في الرواية اذ من الواضح انه ليس المعلق هناك على الشرط
المذكور الا عدم تنجسه بشيء من النجاسات اعني السلب الكلي وقد عرفت انه لا دلالة في انتفاء الشرط
ح الا على انتفاء ذلك الحكم الحاصل بالايجاب الجزئي ولا دلالة في ذلك على حصول التعليق بالنسبة
الى احاد النجاسة اصلا فمن اين يمكن استفادة الحكم منه على سبيل الايجاب الكلي كيف ولو صح ما ذكره
لكان مفهوم قولنا اذا اتاك زيد فلا تعطه شيئا من مالك الحكم بجواز اعطائه جميع ماله مع انتفاء
الاتيان وقولك ان لم يقدم الحاج من السفر فلا تصدق بشيء على الفقراء الحكم بالتصدق بجميع الاشياء
عليهم مع قدومه الى غير ذلك من الامثلة مع ان الضرورة قاضية بخلافه كما هو في غاية الوضوح
عند ملاحظة العرف والظاهر ان ما ذكره في المقام انما نشأ من الخلط بين ما فصلنا من الاقسام
انتهى واورد عليه بعض مشايخنا فقال ان ما ذكره لا يخلو من نظر لان الحكم بكون المفهوم عاما
عند عموم الموضوع لا يتم على وجه الكلية لان مثل قولك ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم ليس
مفهومه الرفع العموم ضرورة فيفهم منه انه ان لم يجئ العلماء فلا يجب عليك التصدق بدرهم وعدم
مجيئهم يصدق مع مجيء بعض دون بعض كما يصدق بعدم مجيء احد منهم فيكون المفهوم في قوة
الجزئية ولو تنزلنا عن ذلك نظرا الى ان مراده بالموضوع خصوص ما يجعل مبتدا فلا يشمل نحو
المثال المذكور مما وقع العام فاعلا وان مثله مندرج في متعلقات الشرط على ما افرده هو معترف

التفصيل هناك قلنا ان ماذكره في الجزاء المنفي من انه يرتفع عمومه في المفهوم فيفهم منه الايجاب الجزئي ممنوع الا ترى انك اذا قلت ان لم يستجب دعوتك فلا يجب عليك اكرام العلماء او لا يجب عليك اكرام كل عالم فان مفهومه انه ان استجيبت دعوتك وجب عليك اكرام كل واحد احد من العلماء كما هو مقتضى فهم العرف وذلك لانهم لا يفهمون من المنطوق ارتباط عدم اكرام العلماء على وجه الجملة حتى يرتفع بالايجاب الجزئي وانما يفهمون منه ارتباط عدم اكرام كل فرد فرد بانتفاء الشرط الذي هو عدم استجابة الدعوة وحيث فهم من المنطوق ارتباط كل فرد فلا يعقل ان يكون المفهوم عبارة عن رفع الهيئة الاجتماعية وح نقيس على ذلك حال الرواية ولو تنزلنا عن هذا ايضا وقلنا باعتبار الهيئة الاجتماعية في الجزاء المنفي قلنا باختصاصه بما اذا كان المفيد للعموم هو لفظة كل ونحوها من ادوات العموم مما كان غير النكرة المنفية واما هي فلا نسلم اعتبار الهيئة الاجتماعية فيها اذا وقعت جزاء بل يعتبر فيها ارتباط كل من الافراد وما نحن فيه من كلامه عليه من قبيل الثاني كما هو من قبيل النكرة المنفية وح نقول ان قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء معناه انه لا ينجسه شيء من النجاسات وحاصله على ما هو مقتضى فهم اهل العرف الناشي من كون النكرة المنفية في معنى تعداد الجزئيات مع ملاحظة ان حرف الشرط قد افاد ارتباط كل من افراد الجزاء بالشرط انه اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء من افراد النجاسات التي هي الدم والبول والغائط الى اخر افرادها وقد عرفت فيما مضى ان ادوات الشرط تفيد السببية ونقول هيهنا ان معنى ارتباط عدم التنجس ببلوغ الماء قدر كر ان بلوغه قدر الكر عاصم له عن الانفعال بكل من افراد النجاسات فتحصل من جميع ذلك ان بلوغ الماء قدر كر سبب لعصمته عن الانفعال بكل فرد من افراد النجاسات سببية تامة منحصرة على ما هو مقتضى المقام لكون المراد بالموضوع الذي هو الماء انما هو الراكد ومن البين ان مفهومه ح ليس الا ان عدم بلوغ الماء حد الكر سبب لانفعاله بكل فرد من افراد النجاسات لانتفاء العاصم الذي هو السبب المنحصر فيه السببية فيكون الحكم معلقا في المفهوم ايضا على كل فرد لما عرفت من انه لا يعقل كون المنفي في المفهوم هو الهيئة الاجتماعية عند اعتبار الجزاء كل فرد من الافراد وهذا الذي تحصل ليس الا مراد المولى المحقق البهبهاني ره وقد اشار اليه فيما حكاه عنه بعض الاشارة وح فلا مجال للاستغراب بما ذكره ثم قال المورد ان ماذكرنا انما هو بحسب القواعد العرفية واللغوية والمفهوم اي وان ذلك هو الاصل في معنى اللفظ والا فلا منافاة بين وقوعه لحديد لغيره في شيء من خصوصيات الموارد قضاء لحق القرائن الا ترى ان مثل قولك ان جاءك زيد فاكرمه لم يتحقق حكم على حدة فيقال ليس بمفهوم له انه ان لم يجئك زيد فلا تكرمه فافهم جميع افراد الظلم وذلك لدلالة المقام على ان المرتبط بالشرط في المنطوق انما هي بالهيئة الاجتماعية فيكون المفهوم عبارة عن ارتفاعها وهذا يظهر لك ان ماذكره من قولك اذا اعطاك زيد فلا تعطه شيئا من مالك

وقوله

وقوله ان لم يتقدم الي من السفر فلا اتصدق بشيء على الفقراء انما هو من قبيل ما اعتبر فيه الاجتماع والانضمام قضاء لحق المقام فلا يرد نقضا على المولى المذكور ثم انه حاول تحقيق حال الامثلة فقال ان مثل قولك ان صار زيد اميرا لم يظلم احدا احدا وكذا قولك ان نزل الامير لا اكرم احدا بحضوره من قبيل ما جعل شرطا لعدم شيء ومن المقرر الثابت انه اذا جعل شيء شرطا لعدم اخر كان الاول مانعا عن حصول الثاني ولا ريب في ان المانع انما يتحقق عند وجود المقتضي لا عند عدم المقتضي فجعل امارة زيد شرطا لانتفاء الظلم كونها مانعا عنه ولا يتحقق معنى المانعية الا من وجود مقتضى الظلم فيكون الكلام مسوقا لافادة ان امارة زيد تمنع من تاثير مقتضى الظلم في ايجاده وبعبارة اخرى امارة زيد انما تمنع الظلم الذي وجد مقتضيه لا ما لا مقتضى له اصلا وعلى هذا يكون عموم الجزاء مرادا به احد المعنيين من الاستغراق العرفي في نظير قولهم جمع الامير الصاغة فينطبق على اقسام الظلم الذي يصدر من القادر ويقع على من له اهلية لذلك فيكون المعنى انه ان صار زيد اميرا لم يقع شيء من الظلم الذي له مقتض وهو اقسام الظلم الدائرة بين الناس والاستغراق الحقيقي لكن باعتبار الظلم على وجه له شانية فيشمل الظلم غير القادر ايضا ومن لا اهلية لوقوع الظلم عليه فيكون المعنى انه ان صار زيد اميرا امتنع بسبب امارته جميع ما له شانية الوقوع من الظلم حتى انه لو فرض ان غير القادر لو تمكن من الظلم اراد ان يفعل منع منه امارة زيد وبما عرفت من معنى الجملة الشرطية المذكورة ظهر ان الشارع ربط الحكم انما يعطي وقوع الظلم الذي له مقتض بسبب انتفاء امارة زيد واين هو من وقوع كل قسم من اقسام الظلم وتحقق كل فرد من افراده على تقدير انتفاء الامارة فالجملة المذكورة مسوقة لبيان انتفاء ما له مقتض من الظلم عند تحقق امارة زيد ومثله المثال الاخر فانه مسوق لبيان كون مجيء الامير مانعا من اكرام من له مقتض للاكرام واما من ليس له مقتض الاكرام فحاله مفروغ عنه فيكون مفهومه انه لم ينزل الامير ولم يكن حاضرا محله اكرم من له مقتض للاكرام ومثلهما ماذكره من الامثلة فقوله اذا اعطاك زيد فلا تعطه شيئا مسوق لبيان ما منعه من اعطائك اياه شيئا له مقتض كالعطايا المتعارفة فيكون مفهومه انه ان لم يعطك فاعطه ذلك وعلى هذا القياس غيره والجملة فهذه الامثلة مسوقة لبيان سببية الشرط المنع عن تاثير مقتضي الجزاء في ايجاده فمع انتفاء السبب يؤثر المقتضي اثره ويكون ذلك هو مؤدى المفهوم ولا يلزم من ذلك وجود ما لا مقتضي له ايضا انتفاء السبب كما هو محط نظر صاحب الحدائق ره اقول لا يخفى اندفاع ما اورده المورد على صاحب الحدائق ره اما ما اورده اولا فلان الجملة فيما ذكره ره لما عرفت في وجه التنزل لكن يتجه النقض عليه بمثل قولنا العلماء ان جاؤك فقد يكون مضافا لما نحن فيه الا ان يحمل على وجه التنزل بان متعلق الشرط عبارة عما يتجه بجعله تماما والفعل قبل تعلقه بالفاعل ليس تاما فليس لشرط الاتمام حمله الفعل والفاعل وسلوب

ان العلماء في المثال المذكور فاعل الفعل الذي هو جاء وانما ما اورده ثانيا على التنزل من النقض بان ماذكره في الجزاء المنفي من انه يرتفع عمومه في المفهوم فيفهم منه الايجاب الجزئي ممنوع الا ترى فلا بد فاعلم بانه ره لم يذكر حكم ارتفاع المنطوق بالايجاب الجزئي في المفهوم بالنسبة الى الجزاء المنفي ولم يقع في كلامه ره هذا اللفظ وانما ذكر ذلك الحكم بالنسبة الى الجزاء الذي هو سالبة كلية ومعلوم ان الثاني اخص من الاول فقد حكم ره بان الجزاء الذي هو سالبة كلية يرتفع بايجاب جزئي وح نقول ان المثال الذي ذكره المورد نقضا عليه من مثل قولنا انه لم يستجب دعوتك فلا يجب عليك اكرام العلماء او لا يجب عليك اكرام كل عالم ان اعتبر الجزاء فيه سالبة كلية بمعنى انه لا يجب عليك اكرام احد من العلماء فهو ره يلتزم بان مفهومه الايجاب الجزئي ولا مانع منه ودعوى ان اهل العارف يفهمون خلاف ذلك مما يتجه عليه المنع وان تشبث في هذا المقام بدعوى قضاء العرف ردا عليه الذي هو قولنا انه لم يستجب دعوتك فلا يجب عليك اكرام احد من العلماء ترى ان المفهوم منه عندهم انما هو وجوب الاكرام في الجملة وان اعتبر سالبة جزئية بان يكون المنطوق سلب العموم الاصولي كان خارجا عن العنوان الذي ذكره ره من السالبة الكلية فلا يتجه النقض عليه واما ما اورده عليه ثالثا بعد التنزل منا انا لو قلنا باعتبار الهيئة الاجتماعية في الجزاء المنفي قلنا باختصاصه بما اذا كان المفيد للعموم هو لفظة كل ونحوها من ادوات العموم مما كان غير النكرة المنفية واما هي فلا نسلم اعتبار الهيئة الاجتماعية فيها اذا وقعت جزاء بل يعتبر فيها ارتباط كل من الافراد اه فلانه حكم ره بكون المفهوم في الجزاء الذي هو سالبة كلية ارتفاع السلب الصادق مع الايجاب الجزئي ليس من باب اعتبار الهيئة الاجتماعية بل باعتبار ان القضية الشرطية انما يحكم فيها بتحقق حكم على تقدير تحقق حكم اخر فان كان الحكم في التالي هو عموم الاثبات كان مؤداها ان عموم الاثبات لكل فرد معلق على تحقق الشرط ومفهومه ان عموم الاثبات لكل فرد يرتفع بارتفاع الشرط ولازمه هذا عند انتفاء المحكوم به في الجزاء عن بعض الافراد وهو السلب الجزئي فاذا قال ان قدم ابوك من السفر وجب عليك التصدق على كل فقير في بلدك كان معناه ان عموم وجوب التصدق بالنسبة الى فقير البلد الذي هو كل فقير مشروط بقدوم الاب وبعبارة اخرى ان العموم المذكور يرتفع بارتفاع الشرط الذي هو قدوم الاب لا انه يجب التصدق على كل واحد منهم فيرتفع وجوبه عن بعضهم قطعا وذلك هو السلب الجزئي المنافي لثبوت وجوب التصدق على بعضهم وان كان الحكم في التالي هو عموم النفي كان مؤداها ان عموم النفي بالنسبة الى الافراد معلق على الشرط ومفهومه ان عموم النفي لكل فرد يرتفع بارتفاع الشرط وهو معنى ثبوت المحكوم به في الجزاء لبعض الافراد كما هو مقتضى الايجاب الجزئي ويجتمع ذلك مع انتفاء الحكم عن بعضهم فلو قال ان جاءك زيد فلا يهنك احد كان المقصود ان عموم عدم الاهانة

بالنسبة الى الجزاء الذي هو سالبة كلية

معلق على اهانة زيد اياه التي هي الشرط فينتفي العموم بانتفائها فيصير مفهومه ان عموم الاهانة ينتفي بانتفاء الشرط ويجتمع مع عدم تحقق الاهانة من بعض الناس فيصير المفهوم موجبة جزئية وانت جمله ما بهنالك نعرف انه لو كان الشرط سالبة كلية كما في قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وقوله تعالى فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة وقولنا ان لم تجد طهورا فالانتقال الى التراب الاحاطة فاللازم في المفهوم ارتفاع الشرط بالموجبة الجزئية فالمفهوم في الاية الاولى انكم ان وجدتم شيئا من الماء فلا تتيمموا ومعلوم من سياق الاية ان المراد به ما يكفي في الطهارة وفي الاية الثانية ان وجدتم كاتبا فلا يلزم الرهان وفي المثال الاخير ان وجدت طهورا فليست منها على الحاجة الى التراب وانه لو لزم الخصم هنا بماذكرنا لم يكن حاله تابعا لما ذكرناه في الجزاء الذي هو سالبة كلية ومن هنا يعلم سقوط ماذكره المورد من انه يعتبر فيها ارتباط كل من الافراد وذلك لما عرفت من ان المقصود بالشرطية لزوم الحكم في التالي للحكم في المقدم وان الحكم في التالي هنا عبارة عن عموم النفي والافراد متعلقات له وقد علم مما ذكرنا ايضا انه لا فرق بين كون اللازم في الجزاء هو عموم الحكم بين السالبة الكلية والموجبة الكلية فهلا افرق المورد فيما ذكره ره في صورة كون الجزاء موجبة كلية نعم الانصاف ان ماذكره المورد في معنى الحديث من ان معناه ارتباط عدم التنجس ببلوغ الماء قدر كر ان بلوغه حد الكر عاصم له عن الانفعال بكل فرد من افراد النجاسات الخ حق لكنه لم ينشا من كون الجزاء سالبة كلية وانما نشا من قضاء عادة الجملة الخاصة وبعبارة اخرى نشا من جعل بلوغ القدر وجعل كونه الماء قدر كر شرطا فلا ينشا منه قاعدة كلية فهو نظير ما لو قيل اذا بلغ الرجل مرتبة الرياسة لم تقدح فيه النقائص الجزئية واما ماذكره في مقام تطبيق الامثلة التي توجه النقض بها على مقالة من ان معنى قولنا ان صار زيد اميرا لم يظلم احد احدا هو انه ان صار اميرا لم يقع الظلم المتعارف الذي جرت العادة بوقوعه وهذا يصير مفهومه قضية كلية وهي انه ان لم يصر زيد اميرا وقع جميع افراد الظلم المتعارف وكذا قولنا اذا اعانك زيد فلا تعطه شيئا من مالك هو النهي عن الشيء الذي يتعارف اعطاؤه جنسا ووصفا وكما وكيفا فيكون المستفاد من المفهوم جميع ما يتعارف فهو مع انه يكذبه الوجدان ويشهد بخلافه فهم اهل العرف فيقتضي ان لا يجوم الخطاب بقولنا اذا اعانك فلا تعطه شيئا من مالك اعطاء غير المتعارف من مالك كما وكيفا جنسا ووصفا من المنطوق وهو واضح الفساد فتحصل مما ذكرنا ان ليس هناك قاعدة كلية يدور مدارها امر المفهوم وكما انه لا وجه للحكم بكون المفهوم في جميع الموارد كذلك ليس ماذكره صاحب الحدائق ره واضحا بضبط الموارد على وجه ما لما عرفت من ان تسليم عموم المفهوم مطلقا فيما اذا كان الموضوع في طرف الشرط عاما يبقى محله من جهة انتقاضه بمثل العلماء ان جاؤك فتصدق بدرهم وانه لم يلتفت الى ما لو كان الشرط المنفي عاما كما في قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا ونحو ذلك وكما ان الجزاء الذي هو قضية سالبة كلية قد يصير مفهومه كليا كما في مثل قوله اذا بلغ الماء قدر كر وقولنا اذا بلغ الرجل مرتبة الرياسة لم تقدح فيه النقائص

الجزئية كذلك قد يكون مفهومه جزئيا كما في قولنا اذا اصاب زيدا امير لم يظلم احدا احدا ونحوه كما تقدم
ومما يرشد الى ما ذكرناه قيام الفرق بين قولنا ان جاءك العلماء فاكرمهم وقولنا ان جاءك العلماء فتصدق
بدرهم من حيث ان الحكم يلحق كل فرد من العلماء في الاول وانا الحكم بالهيئة الاجتماعية في الثاني بل
الظاهر قيام الفرق بين لفظ كل مضافا الى اسم منكر او ما الموصولة او الموصوفة اذا وقع موضوعا وبين غيره
الا ترى ان قولنا كل عالم اذا جاءك فتصدق بدرهم وقولنا العلماء ان جاؤك فتصدق بدرهم حيث يفهم
من الاول ان الحكم بكل فرد دون الثاني فلا بد من ملاحظة المقامات واعتبار حال المفهوم بحسب ما يليق
بشيء منها واما ما ادعاه المورد من ان العموم انما هو مقتضى اللفظ بحسب القواعد اللغوية ولم يقصد
فهو مدفوع بانه اذا كان المدار على اعتبار المخاطب ان الحكم بالهيئة الاجتماعية او بشيء من افراد العام
فليس هناك اقتضاء للفظ اذ ليس اقتضاؤه سوى الدلالة على العموم وهو حاصل على التقديرين و
المتفاوت انما هو اعتبار المتكلم وليس امرا عائدا الى اللفظ وليس ان الحكم بشيء من الافراد
اصلا بالنسبة الى الحكم بالهيئة الاجتماعية ثم انه ذكر المورد انه يمكن دفع ايراد صاحب الهداية ره
عن المولى المحقق البهبهاني ره بوجه آخر وهو انه يقال ان مراده ره بما ذكره من كون مفهوم الحديث المذكور
قوله الماء اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه كل شيء ليس هو الاشارة الى ان العام اذا وقع جزاء فلا بد ان يكون
مفهومه صرفا في العموم باقتضاء حاق اللفظ بل مراده ره هو الحكم بعموم المفهوم نظرا الى امر خارج وهو عدم
القول بالفصل بين النجاسات فمقتضى المفهوم بحسب الاصل وان كان هو كون الماء حكمه الانفعال
بالنجاسة في الجملة عند كونه ناقصا عن حد الكر الا انه على ملاحظة عدم القول بالفصل بين النجاسات
يكون المفهوم قضية كلية ولا يقدح فيما ذكر من عدم القول بالفصل بينها ما حكي عن الشيخ ره من حكمه بعدم
انفعال الماء بما لا يدرك الطرف من النجاسات لان ذلك نص خاص في مورد خاص ولا يلزم منه ثبوت
الفصل في سائر الصور حتى يكون رافعا لما ذكرناه من عدم القول بالفصل وعلى هذا التقرير يكون مذاق
المولى المذكور موافقا لمذاق صاحب الهداية ره فلا يتجه عليه ما اورده عليه ثم انه يجيء انه ليس مراد المولى
المذكور دعوى استفادة العموم من حاق اللفظ انه تعرض للخبر المذكور عند بيان حكم الكر وهو عدم الانفعال
من دون احتياج الى استفادة العموم ردا على خصم او لغير ذلك ومن لم يتعرض له في مقام الرد على الشيخ ره
في قوله بعدم انفعال الماء بما لا يدرك الطرف المتوقف على اثبات كون المفهوم على وجه العموم وانت
خبير ان هذا الوجه من الدفع مما لا اساس له على ما ادعاه المولى المذكور كما عرفت من كلامه الذي نقله عنه صاحب
الهداية ره فيكون توجيها لما لا يرضى به صاحبه فالجمع بين هنا امر ينبغي التنبيه عليه وهو انه هل يظهر اثر
الخلاف في عموم مفهوم الرواية المذكورة ام لا فنقول ان مفهومها مما قد يتمسك به في اثبات مطالب
احدها انفعال الماء القليل بالنجاسة قبالا للحسن بن ابي عقيل ره والمحدث الكاشاني ره في قولهما بعدم
انفعاله وثانيها ما ذهب اليه العلامة ره من اشتراط الكرية في عدم الانفعال بالنجاسة بالنسبة الى جميع

اقسام المياه حتى الجاري وماء الحمام فهو يرى ان كل نوع من انواع المياه اذا لم يبلغ حد الكر انفعل
بملاقاة النجاسة فمذهبه ذلك مبني على تعميم المفهوم بالنسبة الى سائر المياه ومذهب من لم يشترط الكرية
الا بالنسبة الى خصوص الراكد مبني على المنع من التعميم المذكور ثالثها انفعال القليل بكل قسم من اقسام
النجاسة على اي تقدير كان قبالا للشيخ ره في قوله بانه لا ينجس الماء بما لا يدركه الطرف من النجاسات
قال في المبسوط وحد القليل ما نقص عن الكر الذي قدمنا مقداره وذلك ينجس بكل نجاسة تحصل
فيه قليلة كانت النجاسة او كثيرة تغيرت اوصافه او لم تتغير الا ما لا يمكن التحرز منه مثل رؤوس الابر
من الدم وغيره فانه معفو عنه لانه لا يمكن التحرز منه انتهى رابعها انفعال القليل بالنجس على كل
من تقديري وروده على النجس وورود النجس عليه كما هو المشهور فتمسكوا بعمومه في مقابلة مذهب
صاحب المدارك ومن وافقه من اختصاص انفعال القليل بصورة ورود النجاسة عليه فلا يحكم بوجوب
وافقه بنجاسته عند وروده عليها خامسها نجاسة الغسالة فيتمسك في اثباتها بعموم مفهوم الرواية
حتى يشمل الغسالة وغيرها كما صدر من العلامة الطباطبائي ره في المصابيح وفي نفيها والحكم بالطهارة
بعدم عموم مفهومها كما صدر عن صاحب الجواهر ره ردا عليه اذا عرفت ذلك فاعلم ان عموم المفهوم
مما لا اثر له في الاول لان مذهب ابن ابي عقيل مما يكفي في رده مجرد وجود المفهوم وهو كون الماء اذا
لم يبلغ الكر ينفعل ولو بشيء من النجاسات فلا حاجة في ذلك الى اثبات العموم بل عموم الخصوص
في دفعه مثله الرابع والخامس فلا مدخل لعموم الماء ولا النجاسة في اثبات الانفعال عند ورود
كل منهما على الآخر كما انه لا يمنع من ذلك ارتكاب التخصيص فيهما وكذلك انما الغطاء لغسالة
والذي يفيد بنجاسة الماء على تقديري وروده على النجاسة وعكسه ويفيد نجاسة ماء الغسالة انما
هو اطلاق المفهوم بحسب الاحوال ضرورة ان عموم الماء او النجاسة مما لا مساس له بكيفية
ملاقاة النجاسة فالذي يفيد في ذلك هو الاطلاق الاحوالي فان تحقق تحقق نجاسة الغسالة
ونجاسة القليل الوارد كالمورود والا فلا حق انا لو قلنا باختصاص انفعال الماء بملاقاة نجس
خاص من النجاسات فالاطلاق الاحوالي ان تحقق في الدليل الدال عليه افاد نجاسة الوارد منه
على تلك النجاسة ونجاسة ما ورد منه عليه ونجاسة الغسالة لرجوع استناد التنجس فيهما الى
كيفية الملاقاة فبقي من المقاصد المذكورة امران يظهر فيهما اثر الخلاف في عموم المفهوم فان قلنا
بعموم الماء اثبت مذهب العلامة ره وان منعناه لم يثبت وان قلنا بعموم الشيء الذي هو عبارة
عن النجاسة في المفهوم بطل قول الشيخ ره من حيث كونه يرى عدم انفعال القليل بما لا يدركه الطرف
من النجاسات وان قلنا بعدم عمومه لم يقدح في مذهبه ره هنا واذ قد لاحظت خبرا بما ذكرنا فلنرجع
الى الحق ما ذهب اليه الشيخ ره من كون مفهوم قوله ع كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب هو ان كل
ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب وان ما اورده عليه العلامة ومن تبعه كالشيخ محمد صاحب

تحقق
المعالم ره والمولى المقدس الاردبيلي ره والسيد صدر الدين وغيرهم ليس في محله وذلك لانه قد
لك مما تلوناه عليك ان عموم موضوع الشرط اذا افيد بلفظ كل مضافا الى اسم منكر او ما الموصولة او الموصوفة
كان كل فرد من افراده مدخولا سببا تاما لثبوت الحكم المذكور في الجزاء فيتبعه المفهوم في العموم فكذلك الحديث
المذكور لا بد من ملاحظة كل فرد من افراد الحيوان فان تحقق فيه الاتصاف بكونه ماكول اللحم ثبت الحكم بجواز
التوضي من سؤره والشرب منه والا ثبت نقيض الحكم المذكور وانما قلنا ان الحق ما ذهب اليه الشيخ ره لان
الاستدلال بالحديث المذكور اما مبني على اعتبار مفهوم الوصف وهو ما لا يؤكل لحمه او على اعتبار مفهوم الشرط
نظرا الى ان لفظة كل اذا اضيفت الى كلمة ما تضمن معنى الشرط اما على الاول فمقتضى اعتبار مفهوم الوصف
هو ان يقام نقيض ذلك الوصف مقامه ويثبت له نقيض الحكم المنطوق به ولازم ذلك الا ان ليس كل
ان مفهوم الحديث هو ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب واما على الثاني فقد عرفت ان
العام اذا كان شرطا افاد الكلام سببية كل فرد من افراده سببية تامة فينتفي بانتفائه حاصل معنى
الحديث على هذا التقدير ان كل فرد من افراد الحيوان اذا كان ماكول اللحم كان وصفه ذلك علة تامة
لجواز التوضي من سؤره ومن البين انتفاء المعلول بانتفاء علته واما ما اورده العلامة ره على الشيخ ره من
كفاية الانقسام وانه يلزم ان يحكم في المفهوم بان كل حيوان لا يؤكل لحمه لا يجوز التوضي من سؤره فهو مبني على
انه زعم ان المفهوم بالنسبة الى المنطوق يجري عليه حكم النقيض المنطقي فيكون مفهوم القضية الكلية هي
القضية الجزئية وبالعكس ويتجه عليه المنع من كون المفهوم نقيضا منطقيا للمفهوم ومن اطلاق القول
بكونه في حكمه واحتمل بعض مشايخنا ان يكون كلامه ره مبنيا على زعم ان الضمير الذي اضيف اليه لفظ سؤره هو الى
كل فيكون تقدير الكلام كل حيوان اذا كان ماكول اللحم جاز التوضي من سؤر كل حيوان متصف
بالوصف المذكور فيكون من قبيل العام الواقع في الجزاء وقد عرفت ان حكمه من حيث عموم مفهومه مما وقع فيه الخلاف
فيه فلعله ره ممن يمنع من العموم هناك ثم اورد عليه بالمنع من عود الضمير الى كل وتعين عوده الى ما
الذي هو عبارة عن الحيوان ولا يخفى عليك سقوط هذا الاحتمال اذ لا اساس له بكلامه المنقول عن المختلف
مضافا الى بعد مصير مثل العلامة ره الى مثل ذلك المقال الرابع قد عرفت فيما مضى ان ادوات الشرط
ظاهرة في افادة كون الشرط سببا تاما للجزاء منحصرا فيه السببية ولكنه كثيرا ما يتفق تعدد الشروط مع اتحاد
الجزاء واحد فتعدد الاسباب والتخصص عن واحد كما لو قال ان جاءك زيد فاكرمه وقال ان سلم عليك زيد فاكرمه
فلا بد من الالتزام بالعدول عن الظاهر والذي يصلح طريقا له وجوه احدها ان يرجع بما لا يرجع به الى
قوة الدلالة كالمرجحات المدلول عليها بالاخبار العلاجية من موافقة الكتاب ومخالفة العامة
وغير ذلك اذا اتفق مثل ذلك في الاخبار فان تعذر الترجيح بتلك بها لوجودها في الجميع وانتفائها
عن الجميع بما يرجع الى الدلالة من كون بعض اقوى بحسبها من الآخر فان تعذر ذلك حكم بالتخيير في الاخذ
وهذا الطريق سلك جماعة في الترجيح بين المتعارضين اللذين احدهما اعم من الآخر من وجه فان من

انك

المقرر في محله ان التعارض اما ان يتحقق بين المتباينين ومن المسلم عندهم الرجوع فيه الى هذا الطريق
واما ان يتحقق بين دليلين احدهما اعم من الآخر مطلقا ومن المسلم عندهم الترجيح بقوة الدلالة الذي
يحمل العام على الخاص لم يظهر في ذلك خلاف الا من صاحب الرياض في مسئلة من زاد ركعة آخر
الصلوة حيث اعتبر هناك في ترجيح الدليل الخاص على العام والعكس الرجوع الى المرجحات الخارجية
واما ان يتحقق بين دليلين احدهما اعم من الآخر من وجه والذي ذهب اليه جماعة الرجوع فيه الى هذا
الطريق وحيث كان التعارض في تعدد الاسباب يقع بين منطوق كل ومفهوم الآخر وكانت النسبة في
مفروض المقام دائما هي العموم من وجه كان مما يرجح تخيير لهذا الطريق على القول المذكور وتوضيح
ذلك ان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه مثلا وقولنا ان سلم عليك زيد فاكرمه مما يعارض منطوق
الاول مفهوم الثاني لان الاول قد افاد الحكم بوجوب الاكرام على تقدير المجيء سواء سلم ام لم يسلم و
مفهوم الثاني الحكم بعدم وجوب الاكرام على تقدير عدم التسليم سواء جاء ام لم يجئ وبين المجيء وعدم
التسليم عموم من وجه لافتراقهما فيما لو لم يجئ ولم يسلم وفيما لو جاء وسلم واجتماعهما فيما لو جاء ولم يسلم
والتعارض بينهما انما يقع في مورد الاجتماع لان قضية الامر بالاكرام عند مجيئه هو وجوبه وقضية
عدم وجوب الاكرام عند ترك التسليم عدم وجوبه وانتفاؤه وقس على هذا حال مفهوم الاول ومنطوق
الثاني ثانيها ان يرجع الى الترجيح بقوة الدلالة ان تحققت كما هو الظاهر نظرا الى ان المنطوق بحسب
الاصل اقوى من المفهوم وان كان قد ينعكس الامر والظاهر ان التعويل على هذا الطريق اولى
لان الظاهر ان الامر بتقديم الخاص على العام في الخلاف انما هو من باب المثال والمقصود تقديم ما هو
اقوى دلالة على غيره ولا ريب ان المثالين المذكورين عند عرضهما على اهل العرف يبنون فيهما على
اعتبار المنطوقين والغاء المفهومين ثالثها ان يعول على الجمع بينهما بالتصرف في الجزاء فيقال ان
المراد بقولنا ان جاءك فاكرمه ان جاءك زيد فاكرمه اكراما مسببا عن المجيء وبقولنا ان سلم زيد
عليك زيد فاكرمه انه ان سلم فاكرمه اكراما مسببا عن التسليم وعلى هذا يتعدد الجزاء بتعدد الشرط
ويكون كل شرط سببا تاما منحصرا فيه السببية بالنسبة الى جزائه فينتفي الجزاء بانتفائه ولا يكون المقام
من قبيل ما تعدد فيه اسباب مسبب واحد ولا يخفى عليك ان الطريق انما يتم فيما لو كان الجزاء كليا دون ما اذا
تعين بما يجعله جزئيا كما لو قال ان جاءك زيد فاعطه هذا الدرهم وقال ان سلم عليك زيد فاعطه
هذا الدرهم فينحصر الطريق ح في الاولين ثم ان الطريق الاول لا يستلزم التصرف اللفظي الموجب
التجوز في ادوات الشرط ومثله الطريق الثالث من هذه الجهة وان كان مستلزما للتجوز في الجزاء من جهة
ارادة المقيد من المطلق واما الطريق الثاني فالامر فيه مبني على الخلاف في اقتضاء الجملة الشرطية
انحصار السبب في الشرط فان قلنا ان ذلك بالوضع لم يكن محيص من الالتزام بالتجوز عند تعدد السبب
وان قلنا ان ذلك مستند الى تتبع خصوص الشرط لم يكن هنا تجوز وان قلنا ان ذلك من باب

انصراف الاطلاق بين الامرين على الخلاف في ارادة المقيد من المطلق فان قلنا باستلزامه التجوز لم يبق خاص من الالتزام به هنا ايضا والا كان حقيقة هنا ما يقتضيه النظر على مذاقنا واما على مذاق من ... التجوز فيقال ان انحصار السبب لا يستلزم التجوز في المفروض وان قيل بكونه مقتضى الوضع لما عرفت سابقا من مصير بعضهم الى ان ادوات الشرط وان كانت موضوعة لافادة سببية الشرط للجزاء على وجه الانحصار لكن ليس المراد بالشرط هو اللفظ بل ما هو شرط في نظر المتكلم واللفظ كاشف عنه وحاكي انه بعد ملاحظة تعدد السبب ينكشف ان السبب انما هو احدهما لا بمفهوم احدهما بل الامر الجامع بينهما في الواقع والتعبير باحدهما لافادة الجامع فان ذلك الامر لا محالة يكون بينهما جامع واقع وان لم يعلم عن الاحاطة به تفصيلا يعبر عنه باحدهما فلا يرد ما اورده صاحب الفصول رده على الفاضل المحقق من ان مفهوم احدهما امر انتزاعي لا يصلح سببا لشيء متاصل والحاصل انه بعد ما انكشف ان السبب هو القدر الجامع بينهما فذلك هو الشرط في نظر المتكلم وهو مما انحصر فيه السببية فلا يلزم تجوز اصلا وليعلم ان ما ذكرنا من الطرق الثلاثة في حمل الاسباب على ظاهرها انما هو لابداء وجوه الاحتمال والا فالتحقيق ان المتبع انما هو الطريق الثاني لان التصرف في الجزاء كما هو حاصل الوجه الاول مما لا يساعد عليه فهم اهل العرف عند عروض خطاباتهم عليهم والرجوع الى الترجيح بما لا يرجع الى قوة الدلالة على ما عرفت في الوجه الاول انما يتم في سائر موارد تعارض العامين من وجه فهو مما لا وجه للالتزام به في خصوص المقام لان ذلك انما هو من اثار سريان الاجمال الى الدليلين المتعارضين بسبب التعارض الموجب للتحير في شمول كل منهما لمورد الاجتماع ولا يتحقق الا فيما لم يكن احدهما اظهر من الاخر ومع كون احدهما اظهر من الاخر يرتفع الاجمال والتحير ويكون الحال كما لو كان احدهما اخص من الاخر مطلقا فكما ان الاخص مطلقا اظهر واقوى في الدلالة فيتعين الاخذ به والجمع بينهما بحمل العام على الخاص كذلك يتعين في العامين من وجه الاخذ بالاظهر وحمل الاخر على ما عدا مورد الاجتماع بحكم شهادة العرف وحيث كان المنطوق فيما نحن فيه اقوى من المفهوم كما يساعد عليه فهم العرف فان اهله يجمعون بين المنطوقين ويجعل الجامع بينهما هو السبب للحكم ويهملون المفهومين كان اللازم هو البناء على ذلك الخامس ذكر غير واحد من العلماء ان المتكلم قد يصرح بالمفهوم كما لو قال ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك فلا يلزمك اكرامه وقد يكون الكلام المنطوق به ساكتا عن المفهوم وذلك كما لو قال المتكلم انه وقد يصرح ببعض المفهوم كما لو قال اغسل الثوب الذي اصابه البول ان غسلته في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة وذلك لانه لو اعتبر المفهوم في الكلام الاول كان المؤدى ان لم تغسله في المركن فلا يلزم مرتان ومقتضاه الاكتفاء بالمرة اذ لا يتحقق الغسل بدون الانقضاء بها والظاهر ان غير المركن منه ما هو جار ومنه ما هو من قبيل الكر ويكون حكم المفهوم بناء على اعتباره هو الغسل في جميع ذلك مرة واحدة وقد وقع التصريح ببعض المفهوم وهو الغسل في الجاري مرة وترك بعض

الاخر وهو الغسل في الكر مثلا مرة ومن هذا القبيل ما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه واخفت فيما لا ينبغي الاخفات فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته لان مفهوم قوله اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته ان اي ذلك فعله بغير عمد لم يكن قد نقض صلوته وذلك قد يتحقق بالسهو والنسيان وقد يتحقق بالجهل بالحكم وقد يتحقق بسبق اللسان وقد تحقق التصريح ببعض المفهوم وهو حكم ما عدا الشرع ثم نقول انه لا اشكال في انتفاء المفهوم على التقديرين المذكورين والاول لتعارض بين مفهوم الشرطية الاولى والثانية بالنسبة الى البعض المسكوت عنه مثلا مفهوم قوله ان غسلت في المركن فمرتين انه ان غسل في غيره كفى مرة واحدة ومقتضاه الاكتفاء بالمرة في الكر ومفهوم قوله ان غسلته في ماء جار فمرة انه ان غسل في غيره فلا بد من مرتين ومقتضاه لزوم التعدد في الكر ومن الظاهر انه لا تعارض بين المفهومين عند اهل العرف والتساقط بين ذلك لا يخلو مما من المفهوم والحاصل ان ذلك مما لا كلام فيه انما الكلام في ان البعض المسكوت عنه هل يجري حكم مفهوم الشرطية الاولى على تقدير وجوده فيحكم عندنا بالغسل في الكر بكفاية المرة وحكم مفهوم الشرطية الثانية فيحكم عندنا بالغسل باعتبار المرتين وبعبارة اخرى هل يجري عليه حكم منطوق الشرطية الثانية وهو كفاية المرة فيما ذكر ام يجري عليه حكم منطوق الاولى وهو لزوم التعدد الوجه هو الاول لان الظاهر في العرف ان البعض المصرح به انما ذكر من باب المثال والحكم منوط بغير موضوع المنطوق فالماء الجاري مثلا انما ذكر من باب المثال لكونه احد افراد غير المركن فالمقصود بذلك افادة انه ان غسل في غير المركن سواء كان هو الكر او الجاري كفت المرة فافهم السادس انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن التقييد بهما واردا مورد الغالب كقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فالاول لا ينفي وجوب الجمعة عند عدم الاذان الاعلامي والثاني لا ينفي الحرمة عن الربائب الغير الموصوف بكونها في الحجور وهذا الكلام مما جرى بينهم على سبيل التداول والقبول ولم يتعرض احد لبيان سر فيه وقد تعرض لذلك الفاضل القمي رحمه الله بعد ان نفى اطلاعه على كلام من تعرض له قائلا وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعري عن القيد فالحاجة في الافهام من اللفظ انما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو مما يخفى فيه يعني قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم التشبيه بالولد انتهى واستظهر بعض مشايخنا ان نظره الى ان انصراف المعرى الى الافراد الشائعة يجعلها مساويا للمقيد في ثبوت الحكم للافراد الشائعة وانتفائه عن الافراد النادرة ومع ذلك فلو حمل الكلام على افادة الانتفاء عند الانتفاء كان التقييد لغوا

لا بد من كونه لفائدة اخرى ثم اورد عليه بما لعض مشايخه تبعا وتفسيرا اولا بان ما ذكره على تقدير صحته انما يتم في مورد الانصراف وهو المطلق فيمكن ان يلتزم بذلك في الاية الاولى بان يقال انه لو قيل اسعوا الى ذكر الله انصرف الى وقت النداء واما في غير مورد الانصراف كما لو كان ما قيد بالشرط او الوصف من قبيل العام كما في الاية الثانية بها فلا يتم ذلك ضرورة ان ربائبكم جمع مضاف مفيد للعموم ولا يصح دعوى الانصراف فيه وثانيا بان ما ذكره لا يتم في جميع اقسام المطلق ايضا لو تم فانما يتم في بعض العلم وذلك لان من المحقق عندهم ان انصراف المطلق لا يتصور في المتواطي وموارده انما هو المشكك والتشكيك يتصور على ثلثة اقسام احدها التشكيك البدوي وهو ان يكون اختلاف افراد المطلق في قوة الدلالة عليها ضعفها في بادي الراي ويزول بادنى التفات كالماء بالنسبة الى ماء الفرات والمالح فيسبق الى الوهم ابتداء ندرة الاول ويزول بادنى التفات فيظهر تساويهما ثانيها التشكيك المضر الاجمالي وهو ان يكون اختلاف الافراد في القوة والضعف بحيث يوجب اجمالا للفظ المطلق بالنسبة الى الاضعف وثالثها ما يبلغ العدم وهو ان يكون التشكيك بحيث يكون افادة اللفظ للفرد النادر يقينا واذ قد عرفت ذلك ظهر لك ان الانصراف لا يتحقق في القسمين الاولين حتى يختص الحكم بالافراد الشائعة وينتفي عن الفرد النادر وليلغو بسبب ذلك التقييد بما اخرج مخرج الغالب وثالثا بالمنع مما ذكره في تبيين اللغو ايضا لان غاية ما يفيده المطلق الموصوف بذلك الوصف انما هو اختصاص الحكم بالافراد الشائعة لسكوته عن حال الافراد النادرة واما نفيه عنها فهو يتحقق بالتخصيص بلا بيانه من المطلق والتقييد يفيد التخصيص فيكون ذلك تاسيسا لا تاكيدا حتى يرى ... التقييد لغوا وتوضيح المقال انه لا يخلو اما ان نقول بان كلا من المطلق والمقيد يفيد التخصيص او نقول بان كلا منهما يفيد الاختصاص والثاني يفيد التخصيص او العكس اما الاخير فهو مما لا يقول به احد لبداهة بطلانه واما الاول فيتجه عليه ان احدهما المنع من افادة المطلق للتخصيص وثانيهما ان القول بان التقييد مفيد للتخصيص يستلزم الالتزام بكون التقييد يفيد المفهوم واما الثاني فلان شان التقييد انما هو افادة التخصيص بالضرورة واما الثالث فهو في حد ذاته صحيح الا انه لا ينهض باتمام مطلوبه لتحقق الفائدة في التقييد من جهة سكوت المطلق ونطق القيد فيكون حالهما حال الاصل والدليل مفاد ولكنك خبير بسقوط ذلك كله اما ما استظهره من كلام الفاضل المذكور فلانه ليس في كلامه رحمه الله من انصراف المطلق الى حيث يترتب عليه جعله مساويا للمقيد في ثبوت الحكم للافراد الشائعة وانتفائه عن الافراد النادرة وانما جعل ناط الوجه حضور الافراد الشائعة في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعري ومعلوم ان اللفظ المعري اعم من المطلق والعام ومراده بالاطلاق اللفظ عدم قيد عليه حتى يبقى اللفظ على حاله ولم يذكر الاحتياج الى الافهام من اللفظ الا على سبيل الفرض بعد عدم الكلية لو ومعلوم ان هذا الفرض يجري في العام ايضا فلم يحصل من كلامه

انه يستفاد من اللفظ المعري انتفاء الافراد النادرة كما لم يحصل منه اختصاص الكلام بالمطلق ولذلك اورد عليه صاحب الهداية بان مجرد ما ذكره لا اشارة فيه الى دفع المفهوم وعدم ارادة الانتفاء بالانتفاء وليس المقصود بالتقييد المفروض بيان دلالته على ثبوت الحكم لمحل القيد حتى يقال بعدم الاحتياج اليه مع ورود القيد مورد الغالب نظرا الى الاكتفاء فيه بالاطلاق بل المقصود بناء على اعتبار المفهوم انتفاء الحكم عن غير مورد القيد اعني الفرد النادر لا السكوت عنه ولا اشعار فيما الوجه المذكور على ذلك حتى يلزم ان يكون النكتة في الذكر شيئا اخر كما لا يخفى انتهى وهو في محله لان لازم جعل الوجه هو عدم احتياج الافراد الشائعة الى الافهام هو انه لو ذكر القيد لافهام الافراد الشائعة صار لغوا دون ما اذا ذكر لنفي الافراد النادرة او جعلها مسكوتا عنها فانه يفيد فائدة لم تكن حاصلة قبل ذلك فلم يلزم منه نفي المفهوم واما ما اورده اولا فيتجه عليه ان ما ذكره ضرورة انه لا فرق في عدم احتياج افهام الافراد الشائعة من اللفظ المعري وانه لو فرض الاحتياج الى الافهام من اللفظ المذكور كان في غيرها بين ما كان عاما وبين ما كان مطلقا فتخصيص جريان الوجه المذكور بالمطلق مما لا وجه له ومن ذلك يعلم اندفاع الايراد الثاني ايضا لان انقسام المطلق الى الاقسام المذكورة انما هو بحسب استعمال المطلق في شيء من الافراد كما هو اللائق بمذاق الاصوليين حيث انهم اعتبروا انقسام المطلق الى المتواطي والمشكك بحسب استعماله لا بحسب غلبة وجودها كما هو اللائق بمذاق اهل الميزان وعلى هذا فيشكل على الافراد الشائعة الغالبة بحسب الوجود في اي قسم اتفق من الاقسام المذكورة انها تحضر في الاذهان وانه لو احتيج في الافهام الى التقييد لكان ذلك بالنسبة الى الافراد النادرة ضرورة ان الفرد النادر لا يصير غالب الاستعمال لان غلبة الاستعمال انما تنشأ من سعي المحتاج الى ذكره والتعرض له ولا يكون ذلك الا في غالب الوجود او الفرد المساوي لسائر الافراد بحسب الوجود وهذا الذي ذكره انما هو بالنظر الى الواقع ولو فرض ان انقسام المطلق الى الاقسام المذكورة انما هو باعتبار غلبة الوجود خرج المشكك الابتدائي والمضر الاجمالي عن اصل الحكم الذي ذكروه من ان القيد الوارد في مورد الغلبة لا مفهوم له ضرورة عدم تحقق الغلبة فيهما فلا يلزم من عدم جريان وجه الحكم فيها قدح واما ما ذكره ثالثا فيدفع بان المسلم من ملاحظات الالفاظ التي منشاؤها المحاورات العرفية ومن المعلوم انه لا فرق في مقاصد العقلاء في افادة مطالبهم بين المطلق المنصرف الى الافراد الشائعة وبين المقيد بقيد ملحوظ فانه لو قال المتكلم جئني بانسان كان اللازم على المخاطب الاتيان بانسان ذي رأس واحد لكون هذا هو المامور به وكون غيره مسكوتا عنه ومن البين عدم دخول المسكوت عنه في عنوان المامور به وانه لو اتى بالمسكوت عنه لم يكن ممتثلا كما هو الواضح فيما لو امر باكرام زيد فانه يكون ساكتا عن اكرام عمرو ولا يحصل الامتثال باكرام عمرو فلا يبقى في مقام تادية المقاصد فرق بين ما لو قال اكرم زيدا وبين ما لو قال اكرم زيدا ولا يجب عليك اكرام عمرو فان اكرام

ليس واجبا على كل من التقديرين نعم لو قال قائل بانه لا ثمرة بين ما لو قال جئني بانسان ومن ما لو
قال جئني بانسان ذي رأس واحد على القول بحجية مفهوم الوصف اعترض عليه ان الثمرة تظهر فيما لو قام
دليل على خلاف المفهوم فيتعارضان ح بخلاف ما لو قال انسان وقام دليل على كون ذي رأسين
ايضا من قبيل المامور به فانه لا تعارض ح لكن ليس الكلام الا في منشأ كون المفهوم مرادا من القيد
الذي لوحظ مخرج الغالب وعدمه وليس الاعتماد ح على العقلاء في مقاصدهم وعلى هذا فلا فرق بين القسمين
ثم انه قد يذكر في المقام وجوه اخر احدها ما ذكره بعض افاضل الاواخر من ان المنطوق اذا ورد مورد الغالب
لا مفهوم فيه لفهم العرف كما في الامر الوارد عقيب الحظر فانه لا يفهم منه الوجوب مع كونه موضوعا له
وعدم فهمهم السببية ح هو ان العرف في مثل ذلك المقام يفهمون من الجملة الشرطية الواردة مورد
الغالب الكثير في الوقوع ويتنزلون منزلتها وكانهم يفرضون وقوع الشرط دائما لكثرته وينزلون النادر
منزلة المعدوم فلا يبقى ح انتفاء الشرط حتى يفهم انتفاء الجزاء عند انتفائه والكثرة في التعليق ح تختلف
باختلاف المقامات لكن الغالب ارادة انتفاء الكاغذ والمتعذر في السعي فلو قال اكرم زيدا او اعطه
هذا الكتاب لزم عليه السعي في الاعطاء وان لم يحضر واما اذا قال ان جاءك زيد فاعطه الكتاب او نفع
عند شفقة السعي في الاعطاء فاذا جاء زيد اعطاه والا فلا ولا يراد منها المفهوم اذا كان الغالب
مجيء زيد فلو رأى زيدا وكان الكتاب حاضرا عنده لزم اعطاؤه وان لم يحضر زيد ولكن المنفي لزوم
السعي عليه في الاعطاء لا لزوم الاعطاء عند عدم حضوره ملم وان امكن اعطاؤه بدون السعي لزم السعي
منفي وهذا النفي حصل من التعليق فهو ح ثمرة ولا يتوهم ان ثمرة التعليق ان كان نفي السعي وانتفائه
عند انتفاء المجيء فهذا عين المفهوم وذلك لان المنفي ح ليس هو الجزاء اعني الاعطاء عند انتفاء الشرط
اي المجيء بل المنفي شيء اخر وهو السعي وهذا غير المفهوم اذ ليس مطلق نفي شيء عند انتفاء الشرط من جهة
التعليق مفهوما بل المفهوم هو نفي الجزاء خاصة واما في مثل قوله تعالى اذا نودي للصلوة الخ فثمرة التعليق
انما هي بيان ان محل الوجوب في وقت النداء لا قبله ايضا بمعنى انه قبله لا حكم بالوجوب لا ان الوجوب فيه
منفي حتى يكون مفهوما ولو قال اسعوا الى ذكر الله بدون التعليق لشمل قبل النداء ايضا فثمرة التعليق
انتفاء الشمول لما قبل الوقت لا نفي الحكم عما قبل الوقت وان شئت تعبيرا بما يوجب ليس من المنع لا ان الوجوب
يشهد بالحبس بناء اهل العرف على تنزيل النادر منزلة المعدوم دائما فكلية الكبرى ممنوعة ثم قد يتفق
ذلك في بعض الموارد ومثل ذلك لا يصلح ان يصير اساسا لقاعدة كلية يترتب عليها احكام كثيرة
ومما ذكرنا يظهر سقوط ما ذكره بعض مشايخنا بعد الاشارة الى هذا الوجه من انه لا يخلو من وجاهة مع انه
لا يجري الا في المطلقات وانه لا يجري في غيرها مما هو من قبيل العام مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في
حجوركم ثانيها ما افاده صاحب الهداية من انه كان الاطلاق منصرفا الى الغالب كان ذلك الشرط او
الوصف حاصلا في الغالب كان الشرط او الصفة مساويا للمشروط والموصوف ح فلا يراد بهما الا

التخصيص

حتى

مو شرعية الصلاة

التخصيص واثمار لاجلهما لكنه اخرى غير الانتفاء بالانتفاء انتهى ولكن لا يخفى اختصاص هذا الوجه
بالمطلقات وعدم جريانه في العمومات كما في اية الربائب فيكون الدليل اخص من المدلول وهذا
امر يشبه الوهن ثالثها ما ذكره بعض مشايخنا من ان من المحقق ان القيد ان كان لاحراز الموضوع
لم يكن له مفهوم كما في قولك ان رزقت ولدا فاختنه وان قدم الحاج فزرهم وقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وغير ذلك مما يتعين عن الاحاطة به مقطعة الحصر والاحصاء ففيما نحن فيه لما كان جملة
من الافراد اظهر واقوى في انظار متعارف الناس وكان تعويل كوريتها ذهانهم فقد يرد التقييد
لافادة ان موضوع الحكم انما هو تلك الافراد التي هي محط انظار متعارف الناس فلا يكون له مفهوم
نظرا الى تلك القاعدة المسلمة وتبين ان اخلاء الجملة الشرطية عن المفهوم مخالف لوضع اللفظ كما
اعترف به في موارد عديدة ولا يجوز نفي الحقيقة الا بدليل ولا دليل ولا شاهد على ان المراد في مورد
التعليل انما هو مجرد احراز الموضوع وعند الشك يكون الحكم لاصل الحقيقة واما المسائل المقيس عليها
فقد قام فيها الدليل على ان المراد فيها انما هو مجرد احراز الموضوع وذلك لان من القواعد المقررة
المسلمة ان سوق الكلام لا بد وان يكون لافادة فائدة سواء كان ذلك بمنطوقه ام بمفهومه فلو كان
مما يعرفه كل احد بل كان مما يعرفه خصوص المخاطب كان سوق الكلام لاجله لغوا وارتكابه قبيح عند العقلاء
ومن البين ان عدم وجوب الاختتان عند فقد الولد مما هو من اوائل البديهيات ومثله عدم لزوم زيارة
الحاج عند عدم قدومهم وعدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ فلخروج ذلك عن مقاصد
العقلاء لم يكن مما يليق ان يقصد بالكلام وعند عدلان ما نحن فيه فان مجرد كون المورد من موارد الغلبة
لا يستلزم كون غرض المتكلم من تعلق الحكم على خصوص مورد الغالب لصلاحية المقام للاحتراز عن غير مورد
الغلبة هذا والذي يحقق ويرتضيه النظر الدقيق هو ان يقال انهم ان ارادوا ان مجرد كون المقام مورد
الغلبة موجب لانتفاء المفهوم وان لم يتحقق احراز كون ذكر الجملة الشرطية او الوصفية للغلبة دون الاحتراز
حتى انه لو بقي كون شيء منها للاحتراز وعدمه مشكوكا لم يكن له مفهوم ففيه منع ضرورة عدم ذلك ضرورة
ان المراد انه قد يقصد بشيء منها الاحتراز في مورد الغلبة مثل ما لو قال ان عاشرت عوام الناس فاكرمهم
مثلا فاذا كان مثل ذلك واتفاق الشك في شيء من امثاله من حيث كونه للاحتراز وعدمه لم يكن وجه لنفي
المفهوم لكونه منافيا لاصل الحقيقة وان ارادوا ان ما احرز كونه للغلبة دون الاحتراز فلا مفهوم له
فهو مسلم والوجه فيه واضح لان مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم بصريح بمنزلة ما لو قيل وربائبكم اللاتي
يغلب فيهن كونهن في حجوركم ويؤول ذلك الى وصف الجنس بما هو لا زم غالبي له ومعلوم انه لا يفي
ان فائدته افادة المفهوم ومثله ما لو قيل اذا كانت ربائبكم في حجوركم حرم عليكم نكاحهن فانه يصير
ملاحظة كون الشرط للغلبة بمنزلة ان يقال اذا الغالب في ربائبكم كونهن في حجوركم فقد حرم عليكم فيكون
من قبيل التعليق على وصف الجنس الثابت له ومعلوم انه لا ينفك عن موصوفه حتى يكون هناك مفهوم

العدل

بتقيد

كان

جا

والحاصل ان هنا امرين احدهما ان يعلم ان الشرط او الوصف الوارد في مورد الغلبة قد اريد به الاحتراز
وثانيهما ان يعلم ان ليس ذكره الا لكونه غالبيا وثالثهما ان يشك في ذلك وحكم الاول ارادة المفهوم وحكم
الاخيرين عدم ارادته اما الاول فواضح مسلم واما الاخير فلحكم اصل الحقيقة ويدل على ان الاصل في الغلبة هو
الاحتراز ثم ان ما ذكرناه ان كان هو الذي اراده فرحبا بالوفاق والا فالاظهر في ما نحن فيه اشكال
المقام فقد حكي عن امام الحرمين انكار ما ذكروه من نفي المفهوم فيما نحن فيه ثم ان من اشد الى الحرمين
ما ذكروه بان القيد في مفروض المقام لاحراز الموضوع تعرض لامر آخر وعوائد يعلم ما تحقق عن تأثير
القيد في نفي الحكم من غير محله كالربائب اللواتي في الحجور محل بقيد الكلام عموم حكم المنطوق بالنسبة
الى غير محل القيد فقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم مسلم ان لم يفد نفي التحريم عن غيرهن في الحجور محل بقيد
عموم حكم التحريم حتى بالنسبة الى غيرهن في الحجور قبل ثم وهو الظاهر من كلام جماعة في موارد متفرقة فيقولون
ان القيد ورد مورد الغالب فلا بد من حمل الكلام على العموم وعموم يبقى اذ ليس للكلام قوة افادة
بعد وجود التقييد في اللفظ كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم ونحوه مما هو من قبيل الصفة كيف يعم ان يفيد
عموم الحكم بالنسبة الى غير محل القيد نعم هو عام في افراد المقيد ولا عموم له ازيد من ذلك فالتحقيق ان
غير محل القيد مسكوت عنه غير محكوم عليه بنفي ولا اثبات وانما القيد انما ورد لبيان احراز الموضوع وان الحكم
منوط بهذا الحد ومع السكوت عما عداه فلا بد في ثبوت حكمه من دليل آخر في الابرا المذكورة كما انه لا يفيد نفي
حكم التحريم عن غير من في الحجور كذلك لا يفيد عموم حكم التحريم بالنسبة اليها اقول هذا الذي فصله مبني
على مذهبه واما على ما اخترناه من كون التقييد يؤول الى التقييد بما هو من صفات الجنس يكون المحكوم عليه
نفس الجنس الذي هو الموصوف كالربائب في الابرا المذكورة فيثبت حكم التحريم لمن كان منهن في الحجور وغيرها
ثم ان ما ذكرناه من الخلاف في افادة المقيد بما خرج مخرج الغالب عموم الحكم بالنسبة الى غير محل القيد انما
هو اذا لم يصح اعتبار المقيد كناية عن المطلق ومذكورا من باب المثال واما اذا كان كذلك فلا خلاف في افادته
للعموم بالنسبة الى غير محل القيد وذلك لان المقيد يقع استعماله على وجهين احدهما ان يراد به ما يحق
حاق لفظه والثاني ان يكون مذكورا من باب المثال وح يكون المراد به المطلق وهذا الاعتبار يصح تصويره
في قوله تعالى واذا نودي للصلوة فيكون النداء كناية عن دخول الوقت وذكر المقيد لكونه محصلا للمطلق
الذي هو محط نظر المتكلم في ثبوت الحكم له على حد ما قيل في قوله تعالى احل الله البيع من ان البيع انما ذكر
من باب المثال وكونه محصلا للمطلق الذي هو العقد الصادق على الصلح والاجارة وغيرهما من العقود وح
فيفترق الطريقان في افادة الاية الاولى لعموم وجوب الصلوة عند دخول الوقت مطلقا سواء وقع هناك
الاذان الاعلامي ام لا وفي افادة الاية الثانية لعموم حكم التحريم في الربائب على مذهبنا واما على مذهب
ذلك القائل فيفترق الاثنان من جهة نفي افادة العموم فالاولى تفيد العموم عنده دون الثانية ثم انه لا
ريب في انه اذا كان سبب الحكم متحدا ووجد وجد بوجوده المسبب وكذا لو كان متعددا ولم يوجد الا سبب

واحد

واحد تحقق المسبب هنا لوجود ذلك مما لا كلام فيه وانما الكلام فيما اذا كان هناك اسباب متعددة
لمسبب واحد كالنوم والبول بالنسبة الى الوضوء وكالانزال وغيبوبة الحشفة بالنسبة الى الغسل
وكالكلام سهوا وترك احدى السجدتين بالنسبة الى سجدتي السهو ونحو ذلك ووجد ازيد من واحد فهل
يتعدد المسبب بوجود اسبابه لا لا فرق في ذلك بين ما لو وجدت الاسباب متفرقة كما لو تكلم سهوا
في اول ركعة من الصلوة وترك سجدة في الركعة الاخيرة منها او مجتمعة كما لو تكلم ساهيا في حال ترك
السجدة او تحقق الانزال حال غيبوبة الحشفة والامثلة كثيرة جدا ولا داعي الى الاكثار منها ومثل الاسباب
المتعددة السبب الواحد المتكرر فيجري فيه الكلام وليعلم ان النزاع في هذه المسألة انما هو من جهة تعلقها بمفهوم
الجملة الشرطية الذي هو الوجود عند الوجود لا من اصل البحث وان كان في الجملة الشرطية ولكنا ثم
الكلام هنا بالنسبة الى غيرها كلفظ السبب لا نفهم منها عند الانتفاء الذي هو وما ادى مؤداه تتميما للفائدة وتتميما
للفائدة ثم ليعلم ان محل الكلام انما هو ما اذا كان المسبب واحدا بالنوع صالحا للوجود في ضمن اشخاص
متعددة يمكن وجود كل فرد منه بوجود سبب له ما لم يكن لهذه المثابة كالواحد الشخصي والنوع الذي
اذا وجد في الخارج لم يوجد منه الا فرد واحد فلا يجري فيه النزاع بل الكل متفقون على عدم تأثير
السبب المتأخر مثال ذلك ما لو قال من زنى فاقتلوه وقال من بدل دينه فاقتلوه وقال من سب النبي
فاقتلوه فاذا وجد احد الاسباب سابقا على ما عداه اقتضى القتل وهو غير قابل للتكرر بتكرر السبب
ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه من عدم تأثير السبب المتأخر وصيرورته لغوا انما هو اذا لم يصلح للتأكيد
والا كان اثره ذلك هذا كله اذا وجدت الاسباب مترتبة واما اذا وجدت دفعة فالاثر للجميع حذرا
من الترجيح من دون مرجح اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام في ان مقتضى الاصل هل هو تداخل الاسباب
ام عدمه يقع تارة بحسب اقتضاء اصل السبب بمعنى ان الاصل هل هو اقتضاء كل منها جزاء اثر الاحكام له
واخرى بحسب مقام الطاعة والامتثال بمعنى ان الاسباب المتعددة يكفي الاتيان بمسبب واحد عنها ام لا
فان من العلماء من قال بكفاية مسبب واحد في مقام الطاعة مع اختياره في المقام الاول ان مقتضى
الاصل عدم تداخل الاسباب ويعبر عن المقام الثاني بتداخل المسببات كما يعبر عن المقام الاول بتداخل
الاسباب فهنا مقامان اما المقام الاول فيتكلم فيه عن تداخل الاسباب وقد اختلفوا فيه على اقوال احدها
ان مقتضى الاصل عدم تداخل الاسباب وهو المنسوب الى الاكثر ثانيها ان مقتضى الاصل تداخلها وهو
جماعة من المتأخرين منهم المحقق الخونساري في شرح الدروس فانه فيما حكي عنه ان القول بان الاصل
عدم تداخل الاسباب اصل لا اصل له بل الكلام خارج عن التحصيل ثالثها التفصيل بين ما كان الاسباب
جنس واحد كالكلام سهوا مرتين بالنسبة الى سجدتي السهو فالاصل هو التداخل وبين ما كان من
جنسين كالكلام ونسيان احدى السجدتين فالاصل عدم التداخل عن فخر المحققين نسبة الى ابن الجنيد
انه بنى المسألة على كون الاسباب الشرعية مؤثرات حقيقية او معرفات فعلى الاول مقتضى الاصل عدم

خيرة

انما
تداخل الاسباب و الثاني يقتضي الاصل تداخلها و اورد عليه بعض مشايخنا اولا بان ذلك
يتم في بعض موارد تعدد الاسباب في غيرها كان افادة السببية بلفظ السبب لانه لا يستعمل في
المعرف وثانيا بان الترامه بكون الاصل هو التداخل بناء على كون الاسباب الشرعية معرفات لا
يخلو اما ان يكون بناء على القاعدة العقلية او يكون بناء على اقتضاء الالفاظ المفيدة للسببية
ذلك اما على الاول فيتجه عليه المنع من اقتضاء القاعدة العقلية ذلك لان المعرف ما يكشف عن
وجود السبب فلا يلزم تعدد المعرفات هو تعدد الاسباب ولو فرض كونها كاشفة عن وجود سبب واحد
فالامتناع محال لان المعرف ليس الا كاشفا عن سبب المعرفة فهو سبب للعلم بوجود السبب بعد حصول
العلم من السبب الاول الذي هو المعرف السابق في الوجود يمتنع حصوله من الثاني بعد كون الاول
معرفا يمتنع كون الثاني معرفا بالفعل ولو اعتبر على وجه الشانية بان يكون الثاني بحيث لو لم يوجد
الاول لكان معرفا جرى مثله في السبب ايضا فيصح ان يعتبر الاول سببا فعليا والثاني شانيا فلا
يبقى مجال للفرق بين المعرف والسبب بكون الاصل هو التداخل في الاول وعدمه في الثاني فلعل
ان مراده بتداخل المعرفات ان كان تداخل المعرفات مطلقا ولو كان على وجه الشانية جرى مثله
في الاسباب فكيف يمنع من التداخل فيها وان كان على وجه الفعلية لم يكن فرق بينها وبين الاسباب
في امتناع التداخل فكيف يقول بان الاصل في المعرفات هو التداخل واما على الثاني فيتجه عليه
المنع ايضا فيقال ان الاصل عدم التداخل لان الظاهر من قوله ان بلت فتوضأ وقوله ان نمت فتوضأ
ان كلا منهما مقتض للوضوء ولا يؤثر تسمية البول والنوم معرفين في عدم اقتضاء احدهما الا هذا
ويندفع ما ذكره اولا بان الكلام انما هو في الاسباب الشرعية وليس في الكتاب والسنة منها ما عبر
عنه بلفظ السبب مضافا الى ان ذلك مما لا يوجب الكلام في المقتضين لانه حكم يحكم على تقدير
وعلم وقوع التقدير لا يبطل مقالته وانما يبطل مقالته اثبات عدم الملازمة بين ذلك الحكم وبين
ذلك التقدير فما ذكره على تقدير صحته انما يرد على من قال بان الاسباب الشرعية معرفات لا على الكلام
المذكور ومثله ما ذكره اخيرا فان ظهور قوله ان بلت فتوضأ في كل منهما مقتضيا للوضوء لا يقدح
في صحة الحكم ~~بالتداخل~~ باصالة التداخل على تقدير كون الاسباب الشرعية معرفات وانما يقدح
في مقالة من حكم بانها معرفات والظهر منها في الاندفاع ما ذكره من ان لا يلزم تعدد المعرفات هو تعدد
الاسباب لانه ان اراد ان لا يلزم تعدد المعرفات الفعلية هو تعدد الاسباب الفعلية حتى يكون تحقق
ذلك تعدد المسببات ايضا فهو يرجع الى ما ذكره بعد قوله ولو فرض وان اراد ان لا يلزم تعدد المعرفات
وان كان احدهما فعليا والاخر شانيا هو تعدد الاسباب فهو ممنوع حتى لو فرض كون بعضها فعليا و
بعضها الاخر شانيا ثم يجيء ما ذكره من ان المعرف من قبيل الاسباب فنقول انه يجيء الكون يتبع انه في
الايراد به على فخر المحققين ان السببين سواء حصلا من دليل لفظي او عقلي لا يحكم العقل بعد اجتماعهما

دقولدان نمت فتوضأ فكذا (margin)

بعونهما

بعونهما الذي هو السبب الاجد تاثير احدهما ابعد تاثير الاخر ومن المعلوم ان المعرفين من قبيل السببين
بالتقريب المذكور ثم انه لا يبقى الاخذ في تحقيق المقام من بيان مراد القائل بان مقتضى الاصل هو
التداخل لكونه مما يتوقف عليه انكشاف وجه الفضل فنقول انه يحتمل وجوها خمسة احدها ان المؤثر
بالفعل ليس الا واحدا قطعا والثاني سببا شانيا بمعنى ان الاول لو لم يوجد لاثر هو في وجود
المسبب وليس له تاثير بالفعل ثانيها ان شيئا من الاسباب المتعددة الموجودة ليس سببا حقيقيا
بل هو من قبيل المعرفات ولكن لا على وجه الفعلية بل يكون الاول معرفا فعليا والثاني شانيا بل على
مرتبتين يتصفان بالمعرفية على وجه التشريك اما اتحاد فيه فليس شيء منهما مؤثرا في وجود المسبب بل
المؤثر امر ثالث ولكنهما يكشفان لا ينفك وجود المسبب عن وجودهما فهو بحسب الوجود الخارجي يلازم لهما
ثالثها ان يكون المراد بخصوص اشخاص الاسباب ليس مما يؤثر في وجود المسبب والمؤثر هو الطبيعة
الكلية وانما التاثير لكل منهما انما هو لكونه من افراد تلك الطبيعة ومثله الحال في جانب المسبب
فليس هو ايضا الا الطبيعة الكلية وهذا انما لو كانت الاسباب من جنس واحد كالكلامين سهوا مثلا
والنوم والبول مما لو كانت من جنسين كالكلام ونسيان السجدة الواحدة يعتبر السبب هو الامر الجامع بينهما
هذا ما ذكره بعض الاواخر في تقرير هذا الوجه ونقول توضيحا لحقيقة الحال فيه وان الماهية انما يوجد
تحقق وتحقيق فرد واحد فاذا وجد الفرد الاول اثرا لطبيعة لا محالة كما لو وجد فرد من الحدث
وهو البول فاذا وجد الفرد الاخر منه وهو النوم مثلا فلا بد من تاثير اخر وكونه سببا شانيا فح
فيؤول الحال في هذا الوجه الى الحال في الوجه الاول لكن يبقى فرق بينهما من جهة ان الاثر بناء على
الوجه الاول لكل من البول والنوم بخلاف الوجه الثاني فان الاثر بناء عليه انما هو مستند الى الطبيعة
التي هي الحدث رابعها ان يكون المراد ان ذكر الاسباب المتعددة انما هو لبيان جهة وجود الاثر وبيان نفس
الاثر امر وحداني لا تعدد فيه فيعتبر الواحد بالنوع كالواحد بالشخص كما ان بيان سببية الارتداد
للقتل وسببية الزنا له وكذلك غيرهما من الاسباب انما هو لبيان جهة القتل وهو لا يتعدد كذلك
الواحد بالنوع خامسها ان يكون المراد بتداخل الاسباب عين تعدد المسبب كما زعمه بعض المتاخرين
ولكن لا يخفى ان الوجه الاخير في غاية الوضوح من الفساد لان تداخل المسببات امر مباين لكن لا يرتفع الاشكال
بتداخل الاسباب والوجوه الاربعة الاول لا يحصل له ان الجهة المعتبرة فيه لا تخلو من ان تكون تعليلية او
تقييدية فعلى الاول صح كون المسبب واحدا لكن لا يرتفع الاشكال لان الاجتماع على متعددة ليس غير
اجتماع اسباب متعددة ليس غير اجتماع اسباب متعددة وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون تلك الجهة حقيقية
او اعتبارية فعلى الاول لا يمكن فرض تعدد الجهات التقييدية الحقيقية مع وحدة ذيها اذ القطع الجهة
التقييدية الا وتعددها يوجب تكثر الموضوع ومع تكثره يخرج عن المفروض ومن الثاني يخرج عن المعروض
ايضا اذ ليس الكلام في الاعتبارات التابعة لاعتبار المعتبر لاعتبار المعتبر التي لا اصل لها لولا ضرورة

الارتداد (margin)

الاول
ان الكلام في الاسباب التي اقصى ما يقال فيها هو انها معرفات فيبقى الوجوه الثلثة الاول ويتم
والاخير منها بناء على القول بان الاسباب الشرعية مؤثرات حقيقية والاوسط منها بناء على القول
بكونها معرفات واذ قد عرفت ذلك فلا بد في تحقيق المقام الذي نحن بصدده من الكلام في جهتين
احديهما ان مقتضى الاصل العملي هل هو تداخل الاسباب ام عدمه ثانيتهما ان مقتضى الادلة في شيء
شيء من الامرين الخبرين المذكورين ماذا اما الجهة الاولى فتحقيق القول فيها ان مقتضى الاصل العملي انما
هو تداخل الاسباب كما ان مقتضى الاصل في المقام الاتي وهو تداخل المسببات على عكس ذلك ~~لانه يحتمل~~
عدم التداخل وليس في الاول ان الشك يرجع الى تاثير السبب الثاني وافادته تعدد المامور به ومن المعلوم
عند الجميع ان الشك اذا رجع الى تعدد التكليف فمقتضى الاصل هو البراءة وهذا بخلاف الثاني فان مرجع
الشك انما هو كفاية المسبب الواحد في مقام الاطاعة بعد تسليم تعدد التاثير فلا يكون المعول ح الا قاعدة
الاشتغال وذكر بعض مشايخنا بين المقامين فرقا اخر وهو ان التداخل في الاسباب حيث قيل به انما هو
من باب العزيمة فلا يجوز التوضي مرتين لمن بال ونام وفي المسببات حيث قيل به انما هو من باب الرخصة
فالاكتفاء بغسل واحد للجنابة والجمعة مثلا انما هو لمجرد الاذن فيجوز دون الجمعة واقول ان الذي يصلح
كلما تهم في خصوص اجتماع غسل الجنابة وغيره كالحيض ونحوه من الاغسال الواجبة هو كون التداخل فيها
من باب العزيمة كما صرح به شيخنا الامام المرتضى رحمه في كتاب الطهارة وان اردت التفصيل فراجع ثم
يمكن تقريب المطلب بوجه اخر وهو ان يقال ان تداخل الاسباب من باب العزيمة في جميع موارده وتداخل
المسببات قد يصير من باب الرخصة وان كان قد يصير من باب العزيمة في بعض موارده فتدبر واما الجهة
الثانية فتوضيح المقال فيها ان مقتضى الادلة لولا قيام دليل خاص هو عدم التداخل ايضا وذلك لان
لو قال الشارع اذا تكلمت في الصلوة سهوا فاسجد سجدتي السهو وقال اذا نسيت سجدة واحدة في الصلوة
فاسجد سجدتين للسهو فلا يخلو اما ان يقال بان كلا من الشرطين مؤثر تام مستقل يقتضي اثرا مستقلا
فيتعدد الاثر وهو هنا سجدتا السهو او يقال بان شيئا منهما ليس بمؤثر اصلا او يقال بان احدهما مؤثر
دون الاخر او يقال بانهما سببا اقتضيا اثرا واحدا فليس احدهما مؤثرا الا بانضمام الاخر فهذه اربعة احتمالات
وليس في المقام غيرها فعلى الاول يثبت المطلوب وهو عدم التداخل والثاني مما تقضي الضرورة بفساده
باتفاق منا ومن الخصم والثالث يستلزم الترجيح من دون مرجح وحمله انه كاشف عن علم والرابع يلزم منه تقييد اطلاق
احدهما انا نقول بل يستلزم التقييد في كل من الكلامين من دون دليل ومن البين ان ارتكاب مثله غير
جائز وذلك ان بعد اقتضاء التكلم سهوا لسجدتي السهو صورة لبقاء غيرها نسيان سجدة في الصلوة و
بالعكس ثانيهما انه يستلزم عدم الحكم بوجوب سجدتي السهو عند وقوع كل منهما في الصلوة بدون الاخر
المعلوم من مذهب الجميع حتى الخصم خلاف ذلك ومما يورد على الاحتجاج بالمنع من كون الاسباب الشرعية
مؤثرات واسبابا حقيقية فصدا الى هدم مبنى الدليل لانه لا يبقى معه منع التاثير لما سامحا لما لزم التقييد لا بد

خلاف ذلك (margin)
من جهة عدم الاكتفاء بامتثال واحد (margin)
فيه (margin)
لازم (margin)

الوجوه

الوجوه المذكورة لقيام احتمال كونها معرفات ويظهر من الذي يصلح لسند الهدم وجوه احدها
ان يقول المانع انا لا نسلم كون ادوات الشرط موضوعة لافادة سببية الشرط للجزاء وانما هي موضوعة
للدلالة على وجود علاقة بينهما بحسب الوجود الخارجي بمعنى ان الشرط اذا تحقق تحقق الجزاء من دون
افادة كون الاول علة لوجود الثاني ويتجه على هذا الوجه انا قد اثبتنا فيما مضى بمعونة ما عرفت
من الادلة ان ادوات الشرط موضوعة لسببية الاول للثاني سببية تامة منحصرا فيها فهي حجة عليه
غاية ما في الباب ان يكون الثاني منهما سببا شانيا وهذا اثبات وضعها للسببية يرتفع احتمال
كون الشرط معرفا ثانيها انا وجدنا في الشرعيات تداخل الاسباب كما في اسباب الوضوء المقتضية
لوضوء واحد واسباب الجنابة المقتضية لغسل واحد وهكذا لغيرها ومعلوم ان مثل ذلك يمتنع
في الاسباب والمؤثرات الحقيقية فيعلم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويحكم بكونها معرفات لجواز اجتماع
معرفات كثيرة على معرف واحد واذا تحقق كونها معرفات فقد انهدم اساس الدليل المذكور
يعني كونها اسبابا فالحكم بكون الاصل هو التداخل في الاسباب وفيه اولا ان امتناع اجتماع
المؤثرات الحقيقية لا يستلزم صيرورة الاسباب الشرعية معرفات فيجوز ان يكون الاول سببا فعليا والثاني
سببا شانيا وثانيا ان كونها معرفات على تقدير التسليم لا يستلزم كون الاصل يقتضي تداخل الاسباب لو سلما
ان الجملة الشرطية لا تفيد سببية الاول للثاني وانما تفيد كون الاول معرفا لم يكن بعيدا من الالتزام بكون
ما يعتبر معرفا بالفعل وح فيكون كل من الشرطين كاشفا عن سبب غير ما يكشف عنه الاخر ولو كان
كلاهما كاشفا عن سبب واحد كان احدهما معرفا شانيا والاخر معرفا فعليا وعلى هذا فيؤول الحال الى
تعدد الاسباب لما عرفت من ان الشرطين وان لم يكونا سببين الا انهما معرفان من السببين والانفكاك
الحال هذا ثالثها ان يقول المانع ان المسبب ليس الا الطبيعة المطلقة فاذا قال اذا نمت فتوضأ
كان المسبب هو طبيعة الوضوء المطلقة على التقديرين ويكفي في ايجاد الطبيعة ايجاد الفرد من
ابن بحيث التعدد وهو موقوف على تقييدها وحيث كان المسبب الذي هو الجزاء ليس الا الطبيعة
مع تعدد الشرط دل ذلك على كونه معرفا فان قلت الصرف في جانب الشرط بحمله على وضع لافادة السببية
على معنى المعرف مستلزم للتجوز المخالف للظاهر قلت الصرف في طرف الجزاء ايضا تقييد الطبيعة المطلقة
خلاف الظاهر غاية ما في الباب تعارضهما وتساقطهما فيرجع الى الاصل وقد عرفت ان مقتضاه
تكون مرجع الشك هو زيادة التكليف ومحل مورد البراءة وفيه اولا انه ان اراد بالتقييد الذي يدعي تقييد
الطبيعة بمجرد الوجود فليس ذلك من التقييد في شيء لان ذلك من لوازم الطلب ومعلول الامر
المتعلق بها وان اراد به ما زاد على ذلك من التقييد بالاستقلال والانفراد بان يكون المراد بمثل الخطابين
المذكورين نؤدي قولنا اذا نمت فتوضأ منفردا عما يقتضيه سبب اخر واذا بلت فتوضأ وضوءا
اخر فح نقول انه يدور الامر في المقام بين التقييد والتجوز بارادة المعرف من اللفظ الموضوع

وقال اذا بلت فتوضأ (margin)
المطلقة (margin)
بين ان (margin)
وضوءا (margin)

المسببية فانها تكون التقييد لا يخرج اللفظ عن حقيقته فتقديمه على المجاز مما يكاد يكون من اوائل البديهيات
وان قلنا بكونه موجبا للتجوز فلا اشكال في تقديم هذا النوع من المجاز على ما عداه من اقسامه فلا يبقى
مجال للتعارض والرجوع الى الاصل وثانيا ان ادوات الشرط حاكمة على الجزاء الموضوع للطبيعة
لما عرفت من ظهورها في افادة السببية وكون الطبيعة صالحة للوجود في ضمن افراد متعددة بشهادة
قبول ما ورد عليها من القيود ولذلك تريهم لم يجعلوا اطلاق الطبيعة في شيء من الموارد قرينة على التصرف
في شيء من صدر الكلام ومع كون جانب الشرط حاكما وجانب الجزاء محكوما لم يبق مجال لتوهم التعارض هذا
ربما اورد على ما تمسكنا به من الدليل بما يرجع الى تسليم كون الاسباب الشرعية اسبابا ومؤثرات حقيقية
ومنع وجود المقتضي لتعدد المسبب وبيان ذلك ان السبب والمؤثر انما هو الطبيعة فالسبب لسجدة السهو انما
هو طبيعة الكلام وان تعدد واختلف موارده والمسبب ايضا هي الطبيعة التي من شانها ان تحصل بفرد واحد
وكذلك سبب الكفارة انما هو الاكل في وقت يجب الامساك فيه وان تكرر واختلف موارده والمسبب
ما يتحقق بتحقق فرد وهذا الكلام فيما كان الاسباب من جنس واحد كالمثالين المذكورين وصح منه
فيما كانا من جنسين كالتكلم ونسيان السجدة او الاكل والجماع في يوم يجب فيه الصوم ولهذا فصل جماعة
بين ما لو كان الاسباب من جنس واحد وما كانا من جنسين بالحكم باصالة التداخل في الاول
وعدمه في الثاني لكن للمانع ان يقول ان غير المندرجين تحت جنس واحد ايضا لا بد وان يكون
بينهما جامع قريب كالمفطر في المثال الاخير يكون هو السبب وبذلك يتم ما رامه من المنع في
القسمين والجواب عنه ان السبب وان كان هو الطبيعة لكن ليس هو الطبيعة من حيث هي بل السبب هو
الطبيعة باعتبار الوجود فاذا وجد فرد منها فقد وجدت الطبيعة فتقتضي الاثر واذا وجد بعد ذلك
فرد اخر صدق وجودها ثانيا المقتضي للاثر كذلك ويتفرع عليه ما ذكرنا في الدليل ويجري
على كل من الاقسام الاربعة ما ذكرناه من الملازمة على كون كل منهما مؤثرا استقلالا وبذلك يتم المطلوب
فربما اورد على ما ذكرناه من الدليل بما يرجع الى تسليم كون الاسباب الشرعية اسبابا ومؤثرات حقيقية
ووجود المانع من التعدد ما ذكره في العوائد مما يرد على الدليل المذكور ان ارادة المسبب الغير المسبب
الاول عند تعدد الاسباب توجب استعمال الفاظ المسببات في اكثر من معنى واحد اما باستعمالها في المعنى
الحقيقي والمجازي او في المعنيين الحقيقيين فان استعمالها في صورة ارادة المهية او مطلق الفرد على
اختلاف القولين عند عدم تعددها وذلك غير جائز فاذا قال الشارع البول موجب للوضوء و
النوم موجب للوضوء فالمراد بالوضوء عند انفراد كل من السببين اما المهية او مطلق الفرد فلو اريد منه عند
اجتماعهما الفرد المغاير لما وجب بالاول كان لفظ الوضوء مستعملا في معنيين وهو غير جائز فهذا
كلام متين ويمكن تقريره بلزوم استعمال اللفظ في معنيين الحقيقي والمجازي
اخرى بان يقال اذا قال الشارع البول موجب للوضوء فاذا وجد السبب مرة واحدة فلا اشكال

على

مطلقا

وهو

للمهية من جملة الالفاظ المطلقة او الافراد فعلى الاول يكون اللفظ عند التعدد مستعملا في الفرد ... التعدد في الفرد ... علم المهية كما يستفاد من كلامه ... منه

واما وجه ترتيب فلا بد ان يكون حكم مما يستفاد من كلامه المذكور والازم ذلك تقييد ذلك الكلام
بان ايجاب البول للوضوء يكون مرة اذا تحقق السببية وانه يوجب وضوئين لو وجد مرتين وعلى هذا
القياس فيما زاد على ذلك فان اللفظ حقيقة في افادة وجوب المسبب مرة بوجوب السبب كذلك مجاز
في الزائد ويمكن ارجاع ما ذكره في العوائد الى منع المقتضي للتعدد باعتبار كون عدم جواز استعمال
اللفظ في اكثر من معنى دليلا على ان المراد بالدليل الدال على الحكم ما لا يصلح لمقتضى التعدد وايجاب غيره
بالنقض بما يقول هو فيه بعدم تداخل الاسباب فان الكلام في مقتضى الاصل واما القائل بعدم
التداخل لا يمنع من وقوع عدم فى الموارد الشرعية ما وجد النص على استعمال اللفظ في اكثر من
معنى عنده فهو وجه التخلص عن الاشكال عندنا واما ثانيا بالحل وهو ان اللفظ قد استعمل في الطبيعة
بكل فرد وجد فقد صدق انه وجدت الطبيعة فتقتضي الاثر وجهه انما هو ذلك ليس من استعمال اللفظ
في معنيين بل من استعمال الكلي في كل فرد بحسب الوجود الخارجي لكن يرد على هذا هو الكلام
في وجه سند المنع من تاثير الاسباب الشرعية وارد على ما تمسكنا به من الدليل ايضا بوجه اخر وهو انا
نسلم كون الاسباب الشرعية مؤثرات حقيقية لكن نمنع من كون اثارها هي افعال المكلفين بل اثارها
انما هي اثبات الشارع فالتكلم ساهيا سبب ومؤثر حقيقي ونسيان سجدة واحدة في الصلوة
كذلك واثر كل منهما والامر المسبب عنهما هو الانشاء الشارع وايجاب الفعل على المكلف فالاثر الحاصل
من تعدد الاسباب انما هو تعدد الايجاب والانشاء ولا يلزم من تعدد الطلب تعدد المطلوب الا ترى
ان الله تعالى قد امر بالصلوة في مواضع متعددة من الكتاب الكريم مع ان المطلوب ليس الا امرا واحدا
ومثله الحال في الصوم والزكوة وغير ذلك وعلى هذا فيكون الحال فيما نحن فيه كالحال في الواحد
الشخصي ويكون كل من قوله اذا تكلمت ساهيا فاسجد سجدتي السهو وقوله اذا نسيت سجدة من
الصلوة فاسجد سجدتي السهو بيان جهة الوجوب ونحوه تاكيد ولا يلزم من ذلك الا
كما في فعل واحد وفيه اولا انه قد وقع الكلام في ان تعدد الطلب هل يفيد تعدد المطلوب
ام لا فذهب جماعة الى انه يفيد تعدد المطلوب وعلى هذا فلا وجه لعدم استلزام تعدد الطلب لما ذكره
ولو فرض تعدد الاسباب مؤثرات في تعدد الطلب يقتضي تعدد المطلوب والعجب من صاحب الحدائق حيث ذهب
الى ما ذهب اليه الجماعة ومع ذلك اختار ان الاصل هو التداخل وثانيا انا نعيد ما قررنا ما ذهب اليه الجماعة
الى القول بعدم دلالة تعدد الطلب على تعدد المطلوب كما هو الحق فلو فان الاصل لم يفد تعدد
الصلوة المامور بها نقول ان ذلك انما هو فيما لم يذكر له سبب في الكلام كالمثال المذكور واما فيما
ذكر له سبب كما لو قال ان تكلمت سهوا وجب سجدتي السهو وقال ان نسيت سجدة في الصلوة وجب
سجدتا السهو او قال اذا تكلمت فاسجد سجدتي السهو وقال اذا نسيت سجدة واحدة فاسجد سجدتي
السهو فلا بد هناك من الالتزام باستلزام تعدد الطلب تعدد المطلوب والوجه في ذلك ان الابد

اذا

الاقل وعلى هذا فلا وجه لما ذكر

حاشيلو

من ملاحظة الخطاب والحكم على مقتضاه وغاية الامر ان الكلام المشتمل على المقرون بالسبب كان امثلة المذكورة
وحينئذ ان مؤداه انما هو سببية السبب لترتب فعل المكلف عليه بمعنى انه يلزم المكلف ان ياتي بالفعل
عند وجود ذلك السبب فالتكلم سهوا سبب للزوم اتيان المكلف بسجدتي السهو وعلى هذا القياس
غيره والمكلفات السببية ثابتة في نفس الامر ولم تكن نحن نعرفها كما بينها الشارع بالجملة الشرطية
وما ادعى مؤداها فليس حال الاسباب الشرعية الا كحال الاسباب العقلية في اقتضائها المسببات
في نفس الامر وهذا الذي ذكرناه مما يقضي به متفاهم اهل العرف وان شئت عبرت عن ذلك
بان الاسباب المذكورة مؤثرة في الوجوب المعبر عنه باشتغال الذمة ومفيدة له لا انها تؤثر
الايجاب والانشاء من قبل الشارع نعم لو كان المستفاد من الجمل الشرطية وما ادى مؤداها من
الخطابات الشرعية كون الاسباب اسبابا بالصدور الانشاء بان يكون وقوع التكلم ساهيا
سببا لصدور انشاء من الشارع مفيد لوجوب سجدتي السهو ويكون وقوع نسيان سجدة في
الصلوة سببا اخر لصدور انشاء من الشارع ثانيا مفيد لذلك كان لما ذكره المورد وجه في الجملة
ولكن انتفاء ذلك مما لا يكاد يخفى على من تدبر هذا وقد تمسك من وافقنا على القول بكون الاصل
يقتضي عدم تداخل الاسباب بوجوه اخر منها ما ذكره العلامة الطباطبائي من ان الظاهر من قوله
اذا تكلمت فاسجد سجدتي السهو انك اذا تكلمت فاسجد سجدتي السهو لاجل التكلم ومن قوله اذا
نسيت سجدة واحدة فاسجد سجدتي السهو انك اذا نسيتها فاسجد سجدتي السهو لاجلها فيفيد كل
من الاسباب اختصاص مسببه به وظاهر انه لا يكون عند وجود كل سبب الا ما يختص به من المسبب
ولا يتاتى تصوير التداخل وانت خبير بانه ان اراد ان لفظ الجملة الشرطية يفيد الاختصاص فيدل
على معنى القيد الذي ذكره من كون المسبب لاجل ذلك السبب بخصوصه فهو ممنوع ضرورة عدم دلالة
اللفظ على الاختصاص عرفا ولغة ولازم ما ذكره انه يجب عند الاتيان بالمسبب ان ينوي الاتيان
به بعنوان كونه مسببا عن السبب الخاص سواء انفرد السبب او اجتمع مع سبب اخر في الوجود لكون
المسبب مامورا به بذلك العنوان وعنوان المامور به مما يلزم القصد اليه فاذا تكلم ساهيا فلا بد
ان ياتي بسجدتي السهو بعنوان كونه مسببا من الكلام واذا صار جنبا بالانزال فلا بد ان ياتي بالغسل
بعنوان كونه مسببا من الانزال وهكذا وهو ظاهر الفساد وتفصيل بعضهم بين ما لو اتحد السبب فلا يلزم
لزوم القصد الى السبب في الثاني دون الاول لا وجه له لان التسبب عن خصوص سبب ان اعتبر
عنوانا للمامور به لزم القصد اليه مطلقا من دون فرق بين اتحاد السبب وتعدده وان لم يعتبر
عنوانا لم يلزم القصد اليه مطلقا وما وقع منهم من حكم الاصحاب باعتبار التعيين عند تعدد
المامور به فهو فيما لو تعدد العنوان كصوم قضاء رمضان وصوم الكفارة واما مع تعدده كما لو
قال صل صلوتين ثنائيتين فلا يلزم القصد الى التعيين وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت منا

الامر

ذلك

عدم

دلالة اللفظ على الاختصاص حتى يكون المامور به معنونا بعنوان يلزم القصد اليه هذا ان اراد دلالة
اللفظ وان اراد ان كل سبب بحسب الوجود الخارجي يقتضي مسببا بعنوان الخصوصية والاستقلال فهو مسلم
لكن يرجع ما ذكره من الدليل الى ما ذكرناه من الدليل ومنها ما ذكره العلامة الطباطبائي ايضا
وهو ان الخطابات والمطلوبات الشرعية نوجد انها ان تعددها وتغايرها على قسمين احدهما ما هو
على سبيل الحقيقة كالتغاير بين الصلوة والصوم والزكوة والحج ونحو ذلك وثانيهما ما هو بسبب
الاضافة والاعتبار كالاداء والقضاء فان الصلوة المقضية هي بعينها الصلوة الادائية الا انها
اذا اضيفت الى الوقت صارت ادائية واذا اضيفت الى خارج الوقت صارت مقضية واذا انتفت
الاضافة مما يوجب التعدد فالاضافة الى السبب لا بد وان توجب ذلك لكونها من اقوى الاضافات فتكون
سجدتا السهو اذا اضيفتا الى التكلم سهوا غيرهما اذا اضيفتا الى نسيان سجدة في الصلوة وبعد تعلق الامر
بكل من القسمين لا يبقى مجال القول بجواز الاكتفاء باحدهما ولا يخفى ما فيه لان الاضافة والاعتبار
على قسمين احدهما ما يرجع الى الموضوع ويقترن به وهذا القسم لا اشكال في كونه مما يوجب
تكثر الموضوع وتعدده والاضافة الى الوقت وخارجه من هذا القبيل لكونهما مقومين للصلوة
التي هي الموضوع وثانيهما ما هو من قبيل اسباب الاحكام المتعلقة بالموضوع وما نحن فيه من هذا
القبيل فان التكلم سهوا سبب لوجوب سجدتي السهو فلا يوجب اعتبار اضافتهما الى التكلم ونسيان
السجدة تعدد الموضوع لان معيار ذلك هي الادلة وليس فيها دلالة على الاضافة وانما هي دالة
على كون مثل التكلم ونسيان السجدة من قبيل اسباب حكم الموضوع فمجرد اعتبار المعتبر اضافة المسبب الى
السبب لا يوجب مغايرته لما يضاف الى السبب الاخر بحيث يعد موضوعا مغايرا للاخر شرعا ومنها ما
ذكره العلامة الطباطبائي ايضا من اتفاق الفقهاء عدا من شذ منهم فانهم قطعوا او استدلوا
اليه في جميع ابواب الفقه وابطلوه لاسباب المسلمات وسلكوا به سبيل المعلومات ولم يحتاجوا عنه الا بدليل ...
واعتبار لا يحتج وربما تركوا الظواهر بسببه وطرحوا النصوص لاجله كما صنعوا جماعة في تداخل الاغسال
وغيره ولم نجد منهم طالبا للدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل فلو ذهب احد الى التداخل
في شيء طالبوه بالدليل وليس ذلك الا لكونه من الاصول المسلمة والقواعد المعلومة والا كان الامر
بعكس ما صنعوه خلافا لما قرروه لان الاصل فيما دار بين الاتحاد والتعدد هو الاتحاد وما يتفق لبعضهم
من الاستناد الى الاصل فيما لو اشتبه التداخل فالوجه فيه عدم ظهور التعدد في تلك الموارد
شك فان الاصل فيه هو الاتحاد هذا ونحن نقول ان جريان عادتهم على ذلك في الجملة وان كان
كما ذكره الا ان كونه بحيث يتكشف به عن قول الحجة سلام الله عليه محل تامل فلا يكون دليلا تاما
يصلح مؤيدا للمدعى ومنها ما ذكره ايضا وهو استقراء الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات
فانه يرى فان المدار فيها من الطهارة الى الديات على تعدد المسببات اذا تعددت اسبابها الا ما ندر

على عدم التداخل

القليل المشتمل على ما جاء فيه من الدليل على الخلاف اكثره وشك في اغلبه والاصح يحتاج ونرى ذلك
والترتيب في الاسباب وحدها على ما وصفناه من غير شك ولا ارتياب ولذا ترى ان اسباب
الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والحدود وغيرها على كثرتها كثيرا ما تجتمع مع
توافق سببا تمام في الجنس والوقت والكيفية وهي مع هذا متعددة متغايرة كالصلوة المتوافقة
من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل الراتبة وغير الراتبة المتوافقة و
غيرها وكصلوة التحية والطواف والزلزلة والكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام من قضاء
والكفارة وافرادها المتكثرة واقسام الزكوة مثل زكوة المال والفطرة وافرادها الكثيرة والديون
المستقرة في الذمة باسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب
مع توافق المسببات مما لا يمكن حصره فان البناء في جميعها على التعدد يجب لا يحتمل فيها التداخل والاكتفاء
بالواحد عن المتعدد كصلوة واحدة عن الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم ودفع دينار بدلا عن قنطار
ولو ان احدا حاول ذلك لكان مخالفا لقانون الشريعة خارجا عن الدين والملة ولا ندعي ان الاسباب كلها
هذه المتاثرة فيها تخالف جلاء وخفاء ولكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التي لا تحصى يكشف
عن ان الامر في ذلك كله الى شيء جامع مطرد في الجميع وليس الا الاصل عدم التداخل وهذا من قبيل
الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية
ويسوغ لنا من الظهور القطعي في شيء وقد اورد عليه بعض مشايخنا بان ما ذكره من عدم التداخل في سائر ابواب
الفقه وان كان حقا لكنه لا يجدي في اثبات ما نحن بصدده لان تلك الموارد من قبيل المتباينات ولو بالعنوان
بواسطة اعتبار الشارع في الادلة ما يوجب تقييدا لموضوع وتكثره فان الصوم المنذور عنوان مغاير لصوم
قضاء رمضان وصوم الكفارة وغير ذلك ومثله الحال في الصلوة فصلوة الطواف عنوان غير صلوة الايات
واليومية وكذا حج الاسلام والحج المنذور وكذلك غيرها مما ذكر وذلك بخلاف ما نحن فيه فان الكلام
هيهنا انما هو في مطلوبين من نوع واحد مسببين عن سببين غير ماخوذين قيدا في الموضوع فالموارد
المستقرء فيها ليست من جنس المشكوك الذي يراد الحاقه بها وفيه انه لو كان من جملة افراد المتجوز عنه ما
لا يضاف الى السبب كسجدتي السهو فانه لا يقال بحجية اتيان السجدة الواحدة مثلا الا ان منهما ايضا
الى غسل الجنابة وغسل مس الميت وغسل الحيض فان كان نظره الى ان صوم قضاء رمضان وصوم الكفارة لا
مختلفان بحسب الحقيقة اذ ليس الا على نحو عنوان نوع خاص من الامساك بل مختلفان من جهة الاضافة
اللفظية حيث ان المضاف اليه لفظا في احدهما هو قضاء رمضان وفي الاخر الكفارة قلنا الحال في
غسل الجنابة وغسل مس الميت كذلك فحينئذ النقل بالنقل وان كان يدعى الاختلاف في حقيقتي الصومين نظرا
الى الكفارة وقضاء رمضان فيرده الدعوى مع جلائها بداهة الوجدان ليست باولى من ان يدعى ان
الغسل المضاف الى الجنابة مغاير للغسل المضاف الى مس الميت فالوجه في الايراد على الدليل المذكور بان ما دل

في العوائد حيث قال بعد ذكره ان يرد عليه بعد المعارضة بثبوت التداخل وبنائهم عليه في كثير من
الابواب بحيث يمكن دعوى مساواتهما لما بني فيه على العدم كابواب الوضوء والغسل والتيمم من الاخبار
والايمان والنذور يكفي حلف القسم على فعل واحد او ترك امر واحد ونذره والحدود كمن شرب
قبل الحد مرارا او قذف كذلك او زنى فظاهر انه لا يفيد الاستقراء في مثل ذلك شيئا انه على فرض
التسليم لا يكون ذلك الا من باب الحاق الشيء بالاعم الاغلب وهو ليس الا من الظن الغير الثابت حجيته
الا ترى انه بعد ثبوت اصل الطهارة الاولى للاشياء لو حكم الشارع بنجاسة اكثر الاشياء بحيث
لم يبق محل الشك الا قليلا لا يحكم بنجاسته بالحاقه بالغلبة ولو سلمت الغلبة الا من الظنون التي لم يثبت
حجيتها وهذا لظاهر جدا ثم ان بعض مشايخنا اعترض على ما ذكره صاحب العوائد اخيرا على اخذه من
ذيل كلام العلامة الطباطبائي ره بان الاستقراء المذكور ليس على حد غيره من افراد الاستقراء لان
المفروض استقراء الموارد الشرعية وقد قام على كل منها دليل شرعي من خبر او اجماع فالظن الحاصل
من مثل هذا الاستقراء ظن حاصل من مجموع الادلة الشرعية التي قام على اعتبارها دليل خاص ويكفي
هذا الظن الحاصل من مثل الاستقراء المذكور مما اعتمد عليه الاخباريون فكيف بالاصوليين الا ترى
الى ما ذكره صاحب الحدائق ره في الحكم بوجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة من استقراء الموارد
الشرعية المحكوم عليها بحكم خاص من قبل المعصوم ع بسط في ذلك ثم اثنى على الفاضل القمي ره من حيث
تفطنه لذلك واستدلاله على الحجية الاستقرائية بمجموع الروايات الواردة في موارد خاصة ونشر كلام حجيته
والتواتر يحصل من استقرائها حجية قاعدة الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها لجميعا بعمادة
وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقراؤها والتامل فيها يورثنا الظن القوي بان العلة
في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء بل هو كالظن من الروايات
اشعارا بالعلية لو لم نقل باستقلاله في الدلالة فلا اقل من ان يفيد ظنا ضعيفا بانضمام الجميع
الظنون الضعيفة يتقوى في غاية القوة ويصح عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من الترديد
والاعتبار وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذي ثبتت حجيته انتهى فالمراد ان الظن الحاصل من
مجموع الاخبار كالظن الحاصل من خبر واحد حجة على القول باعتبار الظنون الخاصة بل نقول ان الظن
الحاصل من تراكم الاخبار اقوى من الظن الحاصل من خبر واحد اقول لا يخفى على من له ادنى خبرة بهذه
الصناعة تمام الفرق بين الاستقراء والقياس وان ظاهر في الاول قدر مشترك بين الافراد ليكون
كبرى كلية وفي الثاني علة الحكم الثابت في الاصل حتى يحكم في الفرع بالحكم المذكور لتحقق وجود العلة
في الفرع ايضا وغير خفي على من اعطى النظر حقه ان العلامة الطباطبائي دخل في المطلوب من باب
الاستقراء ثم ساق الاستشهاد بهذا الاستقراء من عنوان مطلق الاستقراء المحكوم عليه بعدم الحجية من جهة
ان القدر المشترك الذي يؤخذ فيجعل كبرى كلية قد استكشف عنه بالموارد الكثيرة المدلول عليها

بشيء من الادلة الشرعية واما الفاضل القمي ره فقد دخل في المطلوب من باب التنقيح الا انه جعل العلة
في كل من الادلة الخاصة مستنبطة ايماء كل من الادلة مظنونة بالظن القوي الحاصل من مجموع الفاظ
الادلة فيصير المقام من قبيل منصوص العلة بخلاف الكلامين من واد واحد غير سديد ثم بعد الاغماض
عن هذه الجهة نقول ان ما ذكره العلامة الطباطبائي ره واستحسنه ذلك البعض مما لا وجه له لان القضية
الكلية في الاستقراء انما تؤخذ من ملاحظة الافراد المستقرء فيها ومعلوم ان تلك الملاحظة لا بد لها من
طريق فهو في استقراء الزنج عبارة عن الرؤية لكونه من المحسوسات فاذا رأى اكثرها اسود فحكم بكون
كل زنجي اسود انما يصير بضميمة الحدس الى الرؤية ولذلك يفيد الظن بكون المشكوك اسود فيندرج بسبب ذلك
القضية الكلية على حال المشكوك على وجه الظن دون اليقين وح نقول ان مورد الاستقراء اذا كان هو الشرعيات
قام الدليل الشرعي في كل فرد من الافراد المستقرء فيها مقام الرؤية في المحسوسات المستقرء فيها وكما ان
الانتقال من المبصرات الى القضية الكلية انما هو من طريق الحدس كذلك الانتقال في الشرعيات من موارد
النص اليها انما هو من طريق الحدس فلا يعقل معنى لاسناد الحكم الكلي الحاصل من استقراء الموارد الشرعية
التي قام على كل منها دليل بخصوصه الى الخصوص والادلة الدالة على حكم الجزئيات المستقرء فيها ولا يتصور
وجه لاخراج مثل ذلك عن الاستقراء المحكوم عليه بعدم الحجية كيف ولو بنى الامر على ذلك لكان اللازم
حجية كل استقراء في الموارد الشرعية ضرورة عدم خلو الموارد المستقرء فيها عن الدليل الشرعي واما ما ذكره
من ان الظن الحاصل من تراكم الاخبار اقوى فهو ممنوع على الاطلاق بل يمكن منع اصل حجيته فيما لو كان
غير مستند الى الدلالة اللفظية اذ يصح ان يقال ان تراكم الاخبار قد يحصل من انضمام جملة
من الاخبار متوافقة في نادرة المعصوم على وجه افادت جميعا على المعنى الكلي غاية ما هناك انه يكون
بعضها او كل منها ضعيف الدلالة او السند لو لا الاخبار الاخر فحصل المطلوب من المجموع من غير تدبيح
في الدلالة اللفظية كما في اخبار النهي عن نقض اليقين بالشك وهذا لا اشكال فيه لكون الكبرى فيه مما
نحن فيه وقد يحصل من انضمام جملة من الاخبار الواردة في موارد جزئية وهذا على قسمين لانه
اما ان يذكر منها علة سارية الى سائر الافراد اما على وجه الظهور في كل واحد او على وجه الاشعار
في كل واحد لكن يحصل الظهور من انضمام بعضها الى بعض الموجب لبلوغ الحد الظهور اللفظي كما
ذكره الفاضل القمي ره ومن هذا القبيل ما ورد في خصوص احاد الرواة من الاخذ بقوله معللا بانه
ثقة ومامون فيحصل بالوثاقة والمامونية فيفيد الاخذ بقول كل ثقة وهذا ايضا لا اشكال في اعتباره ولكن
ليس بمفروض المقام وقد يحصل من التنصيص في اكثر الافراد من دون تصريح بالعلة ولا اشعار بها العلة
تستفاد من المجموع بضميمة الحدس قضية كلية تجعل كبرى كلية وهذا هو الاستقراء الذي
لا يصح الاستناد اليه الا على القول باعتبار مطلق الظن ومنه ما نحن فيه حجة الخصم وجوه قد علمت
في طي ما ذكرناه فيها ما هو مبني على منع التاثير وهو القول بان الاسباب الشرعية معرفات ومنها ما هو

مبني على تسليم التاثير وكون المسبب هو الفرد وهو القول بان الاسباب مما سبقت لبيان جهات الوجوب
وقد عرفت تفصيلها وتفصيل ما فيها ولبعضهم وجه رابع لاختيار اصالة التداخل وهو انه لا فرق
بين ما لو قال ان زنى فاقتلوه وان تكرر منه فاقتلوه مما كان المسبب واحدا شخصا غير قابل
للتعدد وبين مثل ما لو قال اذا تكلمت فاسجد سجدتي السهو واذا نسيت سجدة واحدة في الصلوة فاسجد
سجدتي السهو مما كان المسبب واحدا بالنوع اذ لا يلزم من ابقاء الاول على اطلاقه وعدم تقييد
الجزاء بكونه غير الجزاء المسبب عن الشرط الاخر ~~غير الجزاء المسبب عن الشرط الاخر~~ تجوز في اللفظ و
لا محذور اخر فيحمل اللفظ على حقيقته والداعي الى التقييد وفيه ان ما ذكره وان كان حقا لكن
التقييد هنا لا يستلزم المجاز والداعي الى ذلك وان لم يكن من مقتضى اللفظ بخصوصه الا ان مقتضى
سببية كل من الاسباب استدعاء مسبب اخر فاقتضاء السببية ذلك ولكن لما كان
المحل في الواحد النوعي قابلا للتعدد اثر تعدد الاسباب اثره وعدم تاثيره ذلك في الواحد الشخصي انما هو
لتعذره من جهة عدم قابلية المحل ولذلك افاد التاكيد وافادة الدلالة عند تعذر التعدد
على اقتضاء تعدد السببية تعدد المسبب بقدر الامكان فاذا تعذر التعدد في المسبب حقيقة اثر ما في
مقام التعدد وهو تاكد الجزاء الواحد الشخصي حجة من فصل بين ما لو كان الاسباب من نوع واحد
كالتكلم سهوا مرتين وما لو كانا من نوعين كالتكلم ونسيان سجدة واحدة في الصلوة بكون دليل الاصل
يقتضي التداخل في الاول وعدمه في الثاني هو ان السبب في الاول هو طبيعة التكلم مثلا
والخصوصيات الشخصية المتعددة لتعدد الافراد ملغاة فلا يقتضي السبب الا حصول المسبب الواحد
هذا بخلاف الثاني فان السبب فيه متعدد لكونه عبارة عن امرين متباينين فيقتضي كل منهما مسببا
غير مسبب الاخر فان قلت ما وجه القول بكون الطبيعة هي السبب ولم لا يكون السبب في القسم الاول هي
الافراد قلت لاستلزامه التقييد في الشرط والجزاء جميعا لان قوله اذا تكلمت فاسجد سجدتي السهو الى
انك اذا اتيت بكل فرد من افراد التكلم سهوا فاسجد سجدتين غير سجدتي السهو للاخر ثم ان القول
المذكور نسب الى ابن ادريس ره وتبعه عليه جماعة من المتاخرين وقد سبق الاشارة الى الاحتجاج
المذكور ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان السببين المختلفين لا بد من وجود جامع بينهما كما ان السبب
في القسم الاول هو الطبيعة الكلية الجامعة بين خصوصيات الافراد وجعل الجزاء
نفس الخصوصيات ملغاة فليجعل السبب هيهنا هو الجامع بين الامرين حتى لا يلزم
التقييد في المنطوق بكون مسبب الثاني غير الاول ولا الغاء المفهوم من غير داع الى ذلك كما هو
في القسم الاول وبالجملة فمقتضى السداد ترك التفصيل اما بجعل الطبيعة هي السبب مطلقا و
الغاء الخصوصيات والالتزام بالتداخل كما هو طريقة في القسم الاول واما بجعل الطبيعة
باعتبار الوجود هي السبب مطلقا كما هو طريقتنا والقول بعدم التداخل واما التفصيل التداخل

والقول بان المسبب انما هي الطبيعة
ومنها ما هو مبني على تسليم التاثير

الموجبة

السبب
وقسم وعلم مرة آخر فلا دخل له لعدم العرق الموجب لذلك واما ثانيا فلان كون الطبيعة محل
في القسم الاول لا يكفي في اثبات التداخل لان الطبيعة انما تكون سببا باعتبار الوجود لا باعتبارها
من حيث هي فاذا وجدت مرارا تعددت نقول لا يخلو اما ان يقتضي كل منهما اثرا مستقلا او يقتضيا
معا اثرا واحدا او يكون احدهما مؤثرا دون الآخر او لا يكون شيء منهما مؤثرا اما الاخير فبعيد
فاضيق ببطلانه على ما تعترف به الخصم ايضا واما الاول فهو عين المطلوب واما الثاني فهو يستلزم
تقييد الخطابين مع لزوم عدم الحكم باقتضاء السبب في حال الانفراد عن الآخر واما الثالث فهو
مستلزم للترجيح بغير مرجح مع استلزامه التقييد في الخطاب الملغى سببيته باختصاص تأثيره
الخطاب بصورة عدم وجود الآخر واما المقام الثاني فالكلام في تداخل المسببات فنقول اما ان
يراد بذلك كون المسبب واحدا وان ذكر الاسباب انما هو لبيان جهات الوجوب كما في المسبب
الذي هو من قبيل الواحد الشخصي فقد علم مما تقدم ما فيه وان الدليل ناطق بما ينافيه واما ان يراد به
ان هناك مسببا واحدا يحصل بالاتيان به الامتثال بمقتضى جميع الاسباب بان يكون هناك وجوبات
بمعنى اشتغال الذمة بامرين لكن يتحقق الامتثال بالاتيان بواحد بحيث يصدق عليه نظير ذلك كما
اذا ورد الامر بعنوانين متصادقين على شيء واحد تحقق في ضمن الاتيان به موجبا للامتثال بكلا
الامرين لو قال اكرم عالما وقال اكرم هاشميا فاكرم المامور شخصا متصفا بالوصفين كان ممتثلا
للامرين ثم نقول الكلام في المقام يقع في جهتين ايضا اما الاولى فمن حيث الاصول العملية وقد
عرفت فيما اسلفنا ان مقتضاها عدم التداخل لان المفروض ان هناك سببين يستتبع كل
منهما اثرا مستقلا كما اعترف به بعض القائلين بالتداخل هنا فعلى هذا فيثبت الاشتغال يقينا
المقتضي لليقين بالاتيان بالمرتين ولا يحصل بالاتيان في مقام الامتثال فلا بد في تحصيل ذلك من
الاتيان بالجميع واما الثانية فمن حيث الادلة الدالة على القاعدة لو لم يقم دليل خاص على خلافها
قد يتشبث القائلون بالتداخل لو صح ذلك فقالوا ان مقتضى كل من السببين انما هو ما يحصل
بذلك الواحد الشخصي فاذا قال اذا تكلمت فاسجد سجدتي السهو واذا نسيت سجدة واحدة
فاسجد سجدتي السهو فمقتضى كل من التكلم سهوا ونسيان سجدة واحدة انما هو وجوب سجدتي السهو ويحصل
الامتثال بالاتيان بها مرة واحدة ولا يزيد مقتضى اللفظ على ذلك وانت خبير بما فيه لان محل الكلام
فيما نحن فيه انما هو ما لو كان هناك سببان كل منهما مؤثر وح نقول ان اتحاد المسبب الذي هو الاثر مع
تعدد السبب وتعدد التاثير غير معقول ضرورة استلزام تعددهما تعدد الاثر واستحالة انفكاك
اللازم عن الملزوم فلا يلتئم مع مفروض القائلين بالتداخل الذي هو عدم تعدد المسبب لا في الخارج
ولا في الذهن فان قلت ان هذا انما ينفي الاحتمال الاول من محتملي مذهب القائلين بالتداخل واما
الاحتمال الثاني فلا يندفع به اذ اذا كان هناك امران تعلقا بعنوانين بينهما عموم من وجه

مثال
يكون
بل يسندها الى الآخر كما — فيجب
بواحد

فتحقق

تحقق الامتثال بالاتيان بواحد شخصي هو مصداق لهما والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال لانه اذا قال اذا تكلمت
فاسجد سجدتي السهو فمعناه اسجد سجدتي السهو بقصد كونه ناشئا عن التكلم سهوا واذا قال اذا نسيت
سجدة واحدة في الصلوة فاسجد سجدتي السهو فمعناه سجدتي السهو بقصد كونه مسببا عن نسيان السجدة
فقد اعتبر المتكلم القصد الى المسبب بعنوان كونه ناشئا عن سبب خاص قيدا في الموضوع وذلك
يوجب تعدد العنوان لكن لما كان اعتبار القصد المذكور لا بشرط لم يكن العنوانان متباينين بل صارا
من قبيل العامين من وجه فاذا اتى المامور بما هو مجمع للعنوانين ومصداق لهما فقد امتثل بكلا الامرين
وعلى هذا يصير ما نحن فيه من قبيل ما ذكروه من مثال الامر باكرام العالم واكرام الهاشمي قلت تعدد العنوان
يتحقق تارة بتقييد الموضوع قبل الامر والاخرى بلحاظ ورود امرين متعلقين به بحيث كل منهما عن سبب
يقال ان تعدد العنوان انما هو الاول وهو الذي يترتب عليه الحكم المذكور بالنسبة الى المثال الذي ذكروه
واما الثاني فلا تعدد فيه حقيقة لان السببين ليسا قيدين في الموضوع وانما هما سببان مؤثران في الحكم
فاعتبار تعدد العنوان انما نشأ من تعدد تعلق الامر وليس الا مجرد اعتبار غير معقول تعدد العنوان
حقيقة المستتبع للحكم المذكور هذا بحسب الواقع ولو سلمنا تحقق التعدد في مثل الامر بسجدتي السهو في السببين
قلنا انه يخرج عن محل النزاع لان الكلام في المقام انما هو فيما لو كان سببان مؤثران مع اتحاد الاثر ولا يكون
من القول بالتداخل مع تعدد العنوان القول به في مفروض البحث لوضوح الفرق بينهما فان قلت كيف احلت
تداخل المسببات وحكمت بكونه غير معقول وقد وقع في الشرع والوقوع اخص من الجواز فهو خبر زرارة اذا اجتمع
لله عليك حقوق اجزأك عنها غسل واحد كما يعطيه لفظ الحقوق والاجزاء قلت ذلك ليس مما نحن فيه كونه
من قبيل تداخل المسببات حتى يثبت الحكم بجوازه من جهة كون الوقوع اخص منه اذ يحتمل ان يكون المراد به ان
الاكتفاء بغسل واحد انما هو من باب الاسقاط لا من باب التداخل بان يكون الآمر قد طلب غسلين بما لكن
ثم جعل غسلا واحدا مسقطا لما في ذمة المكلف على وجه القرينة ويسقط عنه الغسلان وقد ذهب الى هذا بعض الاواخر
ومع هذا الاحتمال يصير كلا محتملي مذهب القائلين بالتداخل في قبال وح يسقط الاستدلال بالخبر المذكور على شيء
منهما هذا وقد ذكر بعض مشايخنا في الخبر احتمالين آخرين احدهما ان يكون من قبيل تداخل الاسباب الذي علم حكمه
فيرجع الاجتماع فيحال الغسل كحال الوضوء فكما ان تعدد الاسباب فيه لا يوجب الا وضوءا واحدا فكذلك في الغسل
لا يقال ان الاتيان بغسل واحد للاسباب المتعددة انما هو من باب العزيمة كما في الوضوء لا من باب الرخصة
هذا مذهب جماعة من الفقهاء حتى ان منهم من صرح بان الحدث الاكبر كالاصغر ليس الا طبيعة واحدة وتعدد
اسبابها لا يقتضي تعددها وعلى هذا فلا بد من العدول بلفظ الحقوق والاجزاء عن ظاهرهما الحقيقيين وثانيهما ان
يقال انا لما وجدنا ان الشارع قد حكم بالاكتفاء بواحد لشيئين كشف ذلك ان القصد الى الغسل بعنوان
كونه ناشئا من سبب كذا مما اعتبره الشارع قيدا في الموضوع لكن لا بشرط فيكون الغسل من قبيل ما كان
له عنوانان بينهما عموم من وجه كما في قولنا اكرم عالما اكرم هاشميا فيخرج عن محل البحث الذي هو تداخل

اسجد

عن زرارة قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة فاذا اجتمعت عليك حقوق اجزأك عنها غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها

المسببات على الوجه المذكور وانت خبير بضعفهما اما الاول فلانه خلاف ظاهر لفظ الحديث لصريح دلالة الحديث
لا يقاوم الظاهر ومصير بعض الفقهاء الى كون حدث الاكبر كالاصغر لا يصير دليلا على ان المراد بلفظ الخبر ذلك
ومن الغريب اعتراف من قبل الكلام بانه لا بد من العدول بلفظي الحقوق والاجزاء عن معنييهما الحقيقيين
فانه لا يجتمع مع حكمه باجمال الخبر واما الثاني فلانه انما يجدي بالخبر في دفع مذهب القائل بالتداخل لو كان
مراده هو الاول من محتملي كلامه والا فهو عين الثاني من المحتملين المذكورين فلا يجدي القول المذكور به اصلا
فان قلت يدل على مشروعية التداخل خبر زرارة قال قلت لابي جعفر ع ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما
يجزيه من الماء قال يغسل غسلا واحدا يجزى ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة
قلت ان الخبر غير شرعية التداخل بشيء من محتملي مذهب القائل به لان المراد بالحرمة التكليف كما صرح به
في مجمع البحرين ولا بد من ان يكون المراد به هو المكلف به فيكون مؤداه انهما امران مكلف بهما قد اجتمعا في واحد
مكلف به وليس المراد اجتماع الامرين في امر واحد على سبيل الحقيقة لان ذلك لا يتم الا بان يوجد شيء مركب
يكون كل منهما جزءا منه وانتفاؤه واضح فلا بد ان يكون المراد به كفاية الامر الواحد عن الامرين في مقام
الامتثال وهذا يتصور على وجوه احدها ان يكون لبيان مجرد الاسقاط بان يكون المراد قيام الامر الواحد
مقام الاثنين والاكتفاء به عنهما وثانيها ان يكون المراد اجتماع اوصاف الاثنين في الواحد اما بطريق
الاضمار او بان يكون اجتماع الامرين كناية عن اجتماع اوصافهما كما في قول ابي نواس ليس على الله بمستنكر ان
يجمع العالم في واحد بمعنى لفضل الرشيد وثالثها ان يكون لبيان ان حقيقة غسل الميت عين
حقيقة غسل الجنابة بمعنى كونه لا قادحا بل متحدا مع الثاني وتدل عليه بعض الاخبار كما في الوسائل انه
ليس من ميت يموت الا خرجت منه الجنابة فلذلك ايضا وجب الغسل فيكون محصل معنى الحديث ان هنا مطلوبين
بحسب الظاهر احدهما الغسل من جهة جنابته في حال الحياة والآخر من جهة موته لكنهما غسل واحد بحسب الواقع و
الحقيقة لان سبب الجنابة كسائر الاسباب يكون مؤثرا فيهما هو الاقل بعد الثاني ثانيا فلا يكون في المقام
الا غسل واحد في الواقع ولولا هذا البيان لتوهم الاراد بالتناقض على ظاهر لفظ الحديث وبالعدول
قرينا طريقة اهل التعارف والتحاور في مثل هذه الفقرة ثالثها ان يكون لبيان ان في كل
الغسلين قد اعتبر فيهما العنوانان لا بشرط وان الاجتماع عبارة عن صدق العنوانين المذكورين على
ما هو مورد اجتماعهما واذ قد عرفت ذلك تبين لك ان الخبر المذكور لا يعطي تصحيح القول بجواز التداخل
باي معنى اخذ من المعنيين المذكورين هذا واجاب بعض مشايخنا عن السؤال المذكور بان الخبر المذكور
لا ينطبق على مورده فكيف بغيره من الموارد وذلك لان من مات خرج عن اهلية التكليف فليس هناك تكليف
بغسل الجنابة حتى يكون هو وغسل الميت تكليفين مجتمعين في واحد بل مقتضى بعض الاخبار ان
غسل الميت هو غسل الجنابة بعينه معللا بخروج النطفة منه عند الموت وح فكيف يكون هناك تكليفان
بل ليس الا تكليف واحد ولا يخفى عليك ما فيه لان خروج الميت عن اهلية التكليف لا يقتضي انتفاء تعدد التكليف

نهاية

الحرمة والحرمة بضم الراء وضمها ما لا يحل انتهاكه وجميع ما كلفت الله تعالى به بهذه الصفة فمن فرط فيها انتهك الحرمة ومنه حديث غسل الميت الجنب يغسل غسلا واحدا لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة اي تكليفان اجتمعا في واحد
مجمع البحرين

ادعى

اذ يصح ان يكون هناك تكليفان في شأن الاحياء تطهير الميت من جنابته الحاصلة في حال حياته وغسل الميت
وكون الغسل الاول غسل الجنابة لو كان موجبا لعدم توجه التكليف به الى الاحياء كان موجبا لسقوط
غسل الميت الذي قد اعترف هو بكونه عين غسل الجنابة ويؤيد ما ذكرناه سؤال زرارة عن تغسيل الميت
وهو جنب واما ما ذكره الخبر من انه لا يصح ان يكون هناك تكليفان استنادا الى ان غسل الميت عين غسل الجنابة
فيندفع بما ذكرناه في جواب السؤال هذا تمام الكلام في هذا المقام وبقي توضيحه بامور احدها انه قد يتخيل
تعدد الغاية من جزئيات الاصل فيزعمون التداخل او عدمه مثال ذلك ما لو قال توضأ لقراءة القران وقال
توضأ للزيارة فان قلنا بالتداخل اجزأ وضوء واحد لهما والا فلا وتحقيق المقام ان ما يكون باللام المفيدة
للتعليل في لسان الامر على اقسام لانه قد لا يعلم من الخارج كونه قيدا في الموضوع وان لم يفده نفس اللفظ
كما لو قال اغتسل للجمعة وقال اغتسل للجنابة او قال اغتسل للجنابة وقال اغتسل لمس الميت وعلمنا انه اعتبر دخول
اللام قيدا في الموضوع وذلك لان السبب مما يدخل عليه لام التعليل وربما علم كونه قيدا في الموضوع فيكون
معنى قوله اغتسل للجنابة الامر بايقاع غسل مسبب عنها بقصد كونه ناشئا عنها ويكون معنى قوله اغتسل لمس
الميت نظير ذلك وهذا القسم لا اشكال في كون حكمه عدم التداخل لانهما بالاعتبار المذكور يعودان من قبيل
المتباينين فلا يجزي احدهما عن الآخر الا ان يعتبر القصد المذكور لا بشرط فيصيران من قبيل العامين من وجه
نظير ما مر من الامر بعنوانين متصادقين في مثل اكرم عالما واكرم هاشميا فيجزي الاتيان بمورد الاجتماع و
الثاني ما علم كونه غاية كما لو قال توضأ لقراءة القران وقال توضأ للزيارة وهذا هو المقصود بالكلام في
هذا المقام فنقول ان مقتضى الاصول العملية هو التداخل لمكان الشك في تعدد التكليف ومقتضى اصل
البراءة نفيه ولو فرض عدم جريانه فاستصحاب عدم التكليف السابق مما لا غائلة فيه والقدر المتيقن من ثبوت
التكليف ليس الا الاتيان بفرد واحد والاستصحاب ناهض بدفع ما زاد واما الاصول اللفظية فمقتضاها ايضا
هو التداخل لان المفروض انما هو كون مدخول اللام غاية للمامور به لا قيدا في الموضوع فلا يوجب تكثر الموضوع
وتعدده فيكون المامور به نفس الطبيعة ويكفي في الامتثال بها ايجاد فرد منها وان ترتب عليه الغايات مع تعددها
والثالث ما يتردد حاله بين القسمين السابقين فيشك في كون مدخول اللام قيدا في الموضوع او غاية
وفيه التحكم في الحكم بالتداخل في هذا القسم او عدمه وجهان من ان ظاهر تعدد الخطاب تعدد التكليف فلا
يحكم بالتداخل بحكم قاعدة الاشتغال ومن الشك في تعدد التكليف من جهة الشك في رجوع القيد الى
الموضوع حتى يكون مورد الاشتغال والشك في رجوعه الى الحكم حتى يكون المكلف به امرا واحدا فيكون
المرجع اصل البراءة لمكان الشك في زيادة التكليف وهذا هو الوجه فالحكم فيه هو التداخل ثانيها
قد تكون الاطلاقات اوامر الاطاعة كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واشباهه تقتضي عدم التداخل
نظرا الى حكمها بوجوب الاطاعة الشامل لاطاعة كل من الاوامر الصادرة عن الشارع بحكم الاطلاق فيخرج
عنه ما علم فيه بالتداخل وعدم تعدد المطلوب بتعدد الخطاب وهو ما كان الغاية قيدا للحكم ويبقى

هل

ماعدا ه تحت حكم الاطلاق ومنه مفروضنا الذي هو ما لو شك في كون مدخول للام قيدا في الموضوع
فالجواب عنه من وجهين احدهما ان الاطلاقات لما الزم على وجوب الاطاعة ليست في مقام تاسيس
قاعدة حتى تكون مما يوجبه اليه التخصيص والتقييد وانما هي واردة لبيان حكم العقل المتوجه الى الاوامر
الواقعية في الخارج فكل ما صدق عليه في الخارج انه امر حكم العقل بوجوب اطاعته وما لم يصدق عليه
ذلك لم يحكم فيه العقل بما ذكر فمثل مفروضنا مما شك كونه امرا غير داخل تحت حكم الاطلاقات
وحكم العقل ايضا فلا يبقى مجال للاستدلال بهما على عدم التداخل وثانيهما ان العمومات المخصصة
بمجمل يكون مرجع الاجمال فيه هو المصداق الخارجي لا تصلح مميزة لحال المشكوك مثال ذلك ما لو قال
اكرم العلماء وقال لا تكرم العالم الفاسق وعلمنا ان زيدا فاسق وشككنا في كون عمرو فاسقا فان تخصيص
بالاول مما لا اشكال فيه فلا يجري على زيد حكم وجوب الاكرام واما الثاني فكما لا يحكم بتخصيص العام به
كذلك لا يصح التمسك بالعام في اثبات حكم به على العام لم يكن التخصيص بقدر ما علم ولا يسري حكم
الى المشكوك كما لا يجري حكم العام عليه فيكون العام مجملا بالنسبة اليه ومن هيهنا ترى المحققين يقولون
لا مجال للتمسك بالعام في تمييز شبهات المصداقية وما نحن فيه من هذا القبيل للشك في كون المفروض
مما يندرج تحت اطلاق الامر بالاطاعة وكونه مما يندرج فيما خرج عن تحته فالاجمال انما هو في
المصداق ولا اثر للتمسك بالعموم والاطلاق في مثله فالوجه في الحكم بالتداخل هو التمسك باصل
البراءة من جهة ان تعدد الخطاب المقتضي لتعدد الاشتغال غير ثابت في تعدد المامور به فينفي ذلك
عن المتيقن باصل البراءة فان قلت ما نحن فيه من قبيل المتباينين فلا مجال للتمسك باصل البراءة فيه
لانا اذا شككنا في رجوع القيد الى الموضوع ورجوعه الى الحكم يدور الامر بين كون المطلوب هو الطبيعة
المطلقة التي يكتفي في ايجادها بالاتيان بفرد منها كما هو مقتضى كون مدخول اللام غاية للحكم وبين كون
المطلوب بهما الفردين المتقيد كل منهما بعنوان يخصه ففي مثال الوضوء في كون المطلوب فيه الطبيعة المطلقة
وكونه وضوء القراءة ووضوء الزيارة على ان يكون كل منهما عنوانا مستقلا ونظائره في الطبيعة المطلقة
غير العنوانين الخاصين نحو الحال في مثل ما لو علمنا اشتغالنا بتكليف وشككنا في ان المكلف به هل هو الصلوة
او الزكوة او الحج ولا ريب ان طرفي الشك ح من قبيل المتباينين لا من قبيل الاقل والاكثر حتى يكون هناك
قدر متيقن يصح نفي ما زاد عليه باصل البراءة فان ذلك انما يتحقق اذا كان احد الطرفين مندرجا تحت
الاخر وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل قلت ما ذكرت انما يتم اذا لم يعتبر القصد في الماتي به على القول
بالتداخل فيكون ما نحن فيه من قبيل المتباينين بالتقرير الذي ذكرت واما بناء على اعتبار القصد كما هو
المحقق فيكون من قبيل الاقل والاكثر وتوضيح ذلك انه بناء ~~على اعتبار التداخل لا بد وان يأتي بفرد~~
~~وقصد عنوانين~~ وبناء على عدم اعتبار التداخل لا بد وان يأتي بفرد وقصد عنوانين فهنا على عدم
اعتبار التداخل لا بد وان يأتي بفردين وقصد عنوانين فاذا دار الامر بين كون المكلف به فردا

وقصد

وقصد عنوانين وكونه فردين وقصد عنوانين كان الاول اقل وكان مما اندرج تحت الاكثر فيكون
هناك قدر متيقن يصح نفي ما زاد عليه باصل البراءة هذا ما يقتضيه النظر الجليل واما ما يقتضيه التحقيق
ويقتضيه النظر الدقيق فهو ان المقام مما يجري فيه اصل البراءة من دون فرق بين ما لو اعتبر القصد وما
لو لم يعتبر وتفصيل المقال انه لو كان قد اعتبر ~~مدخول اللام قيدا~~ مدخول اللام قيدا في الموضوع بالنسبة
الى كل من طرفي الشك لم يكن لاصل البراءة هناك مجرى لانه حينئذ يكون في مورده قدر متيقن ينفي ما زاد
عليه مما شك فيه بالاصل ومع اعتبار تقييد الموضوع يكون مورده من قبيل المتباينين الذين لا يندرج احدهما
في الاخر واما مع الشك في كون المطلوب هو ايجاد الطبيعة المطلقة التي يكتفي فيها بالاتيان بما شاء المكلف من
افرادها وكونه هما الفردين المتقيد كل منهما بعنوان فلا مانع من جريان اصل البراءة وذلك لان المناط
في جريانه هو امكان افادته كون المكلف معذورا ولا اشكال في تاتي ذلك في مثل المقام الذي دار الامر
بين كون المطلوب هو ايجاد الطبيعة المطلقة وكونه هو الاتيان بالطبيعة المقيدة بان يؤتى بها في ضمن فردين
مقيدين بقيدين متباينين وقد حققنا في باب البراءة والاشتغال انه اذا دار الامر بين المطلق والمقيد
بعد ثبوت التكليف في الجملة كما لو علمنا انه صدر امر من الشارع بشيء وشككنا في كونه عتق رقبة مطلقا
وكونه عتق رقبة مؤمنة جرى هناك اصل البراءة من التقييد وما نحن فيه اولى بذلك ووجه الاولوية ان الزائد
على القدر المتيقن هناك انما هو التقييد فقط وفيما نحن فيه امران زائدان احدهما التقييد بالعنوان والاخر
لزوم الاتيان بفرد اخر مضافا الى الفرد الواحد الذي يتحقق به الطبيعة المطلقة فافهم وربما يتمسك خل
في هذا القسم بما اطلاق المادة فان قوله توضأ للقراءة القران وقوله للزيارة اذا شك في كون مدخول
اللام فيهما قيدا للوضوء الذي هو الموضوع فالمتبادر عدم تقييده تقييد كون المطلوب هو الطبيعة المترتب عليها
كل من الغايتين وح فيكفي وضوء واحد لهما واورد عليه بالمعارضة نظرا الى انه من المحتمل رجوع
قيد في الكلام فاما ان يرجع التقييد الى الموضوع الذي هو المطلوب ~~واما ان يرجع الى الحكم الذي~~
هو الطلب واما ان يرجع الى الحكم الذي هو الطلب وعلى هذا فالمتبادر عدم تقييد الموضوع يعارضه المتبادر
عدم تقييد الحكم واجيب عنه بوجهين احدهما ان تقييد الموضوع يلزمه تقييد الحكم بخلاف العكس فيدور
الامر بين تقييد الحكم وحده وتقييده مع تقييد الموضوع فيكون المقام من قبيل ما شك فيه بين الاقل و
الاكثر وظاهر ان الاصل يدفع الزائد وثانيهما ان المتبادر عدم تقييد الموضوع مما يترتب عليه الحكم الشرعي
بدون واسطة وهو عدم وجوب ما زاد على وضوء واحد في المثال المذكور بخلاف المتبادر عدم تقييد
الحكم فانه لا يترتب عليه حكم الا بان يقال انه ملزوم لثبوت تقييد الموضوع لانه مع تقييد الحكم
في العلم الاجمالي ويترتب عليه لزوم تعدد الوضوء فالاصل المذكور يكون مما يترتب عليه الحكم بواسطة
فيكون من الاصول المثبتة والاصل المثبت مما لا عبرة به فلا يكون له قوة معارضة الاصل الاخر سيما
مع كون مورده من المقارنات الاتفاقية كما فيما نحن فيه فانه اضعف مما يكون مورده من قبيل ما يترتب عليه

فيحصل ح تقييدان بخلاف تقييد الحكم فانه لا يلزمه تقييد الموضوع فلا يكون هناك الا تقييد واحد

الاصل

اللوازم العقلية او العرفية وانت خبير بان عدم اعتبار الاصول المثبتة انما هو فيما كان مستند اعتبار الاصل
هو الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك والعمل في الاحكام الشرعية واما فيما كان المستند هو بناء
العقلاء كما في مباحث الالفاظ التي منها ما نحن فيه فلا مجال لنفي اعتبار الاصل المثبت فيه ضرورة استقرار
بنائهم على اعتباره لان اللوازم المترتبة عليها بدون واسطة امور غير شرعية فلا يصح كون اللوازم المترتبة
بواسطة غير شرعية فلا يبقى فرق بينه وبين غيره وعلى هذا القول اذا تعارض المتبادر عدم تقييد الموضوع
والمتبادر عدم تقييد الحكم مع كون المتبادر عدم التقييد معتبرة عندهم على وجه الاطلاق فتساقطا فلا بد من الرجوع
الى اصل البراءة وثانيها انه هل يعتبر على القول بالتداخل قصد جميع العنوانات بالفعل الماتي به ام لا وعلى الثاني
فيكفي الاتيان بصورة الفعل من دون قصد الى شيء منها وانما اللازم هو قصد التقرب ان كان عبادة اولا وعلى
ذلك ايضا ام لا يكفي الا قصد احد العنوانات بشرط ان لا يقصد عدم الباقي كما لو اتفق الغفلة والذهول عن الباقي
او الشك فيه ام يكفي قصد احدها حتى مع قصد عدم الباقي بان ينوي بالوضوء ارتفاع حدث البول وعدم ارتفاع
حدث النوم وجوه واذ قد تحقق ذلك مما سلفناه فنوع الكلام في التداخل بالنسبة الى موارده المتقدمة احدها
الاسباب وثانيها المسببات وثالثها الغايات فلا بد من اجراء الكلام في القصد بالنسبة اليها فنقول اما الاول
وهو تداخل الاسباب فلا يعتبر فيه القصد الى الاسباب وتعددها فلا يلزم القصد بالوضوء الى ارتفاع حدث النوم
والبول بل يكفي الاتيان بصورة الفعل تعبدا ان كان من التعبديات وبدون قصد التقرب ايضا ان كان
من التوصليات اما انه لا يلزم القصد الى السبب المتاخر في الوجود فلان اثر السبب المتاخر الى السبب السابق عليه
المتاخر واما انه لا يلزم القصد الى السابق فلعدم كونه عنوانا للمامور به وانما هو سبب في الحكم المتعلق به
والذي يلزم القصد اليه في الاتيان بالمامور به انما هو ما اعتبره الامر عنوانا له وزاد بعض مشايخنا انه لا يكفي
الاتيان به بقصد احد الاسباب مع عدم قصد الباقي لحصول المامور به الذي هو المسبب بل يكفي الاتيان به بقصد
احد الاسباب مع قصد عدم الباقي لان ما لم يعتبر وجوده في تحقق الشيء لا يكون القصد الى عدمه موجبا لفساده واما
في صورة الاتيان بالمسبب مع قصد عدم جميع الاسباب فيشكل الحال من جهة استشكال تصوير تحقق قصد القربة
والاطاعة من ان ما يات به بنية قصد القربة مع القصد الى عدم ارتفاع شيء من الاحداث الحاصلة
بالاسباب نعم يمكن الحكم بالصحة بالاتيان به لما عرفت من عدم كونها مما له مدخل في عنوان المامور به اولا انما ذكره
اولا فهو مبني على انه ان كان السبب المنوي هو الاول صح قصد ما بعده من الاسباب غير مناف للامتثال
كان المقصود هو ما بعد الاول صح العمل فيه لا ... صورة العمل مقتضى اطلاقها اما ما ذكره من استبعاد
تصوير قصد القربة فالظاهر انه مبني على ان المامور به في الشرع انما هو الوضوء المامور به بسبب رفع الحدث
فالوضوء الذي لم يقصد به رفع شيء من اسبابه غير مامور به فلا يصح الاتيان به لكونه مامورا به ولكن
يتجه مناقشة وهو ان ما ذكره من الفرع الثالث مناف لما ذكره من الفرع الثاني بعد اعترافه بان السبب
المتاخر عين السبب الاول المسبوق به وذلك لان الحكم بالبطلان في الثالث انما هو من جهة قصد عدم السبب

[illegible]

الواقعي

الواقعي الذي هو المؤثر في الواقع والقصد لعدم ما ليس مؤثرا غير قادح في الصحة وعلى هذا القول في الثاني
ان قصد احد الاسباب مع قصد عدم الباقي يتم على وجهين احدهما ان يقصد الامتثال الى السبب الواقع اولا دون
ما عداه والاخر عكس هذا بان يقصد الامتثال الى ما عدا الاول ويقصد عدم الاول والقول وان كان صحيحا
الا ان الحكم بالصحة في الثاني لا يجتمع مع الحكم بالبطلان في الفرع الثالث اذ ليس مناط البطلان عدا نفي
السبب الواقعي الذي هو السبب الاول وهو موجود في الفرع الثاني ومما ذكرنا من كون المامور به هو نفس المسبب
ولا تعدد فيه وانه ليست الاسباب عنوانات للمامور به وانما هي اسباب للحكم مضافا الى كون المؤثر هو اول ما وجد
منها علم الوجه في كون تداخل الاسباب من باب العزيمة دون الرخصة فلو كرر المسبب بعدد الاسباب كان ما زاد
على الاول لغوا لا مدخل له في الامتثال واما الثاني وهو تداخل المسببات فهل يلزم فيه القصد الى جميع
العنوانات ام يكفي شيء من الوجوه الاخر فنقول ان تحقق المطلوب يتوقف على الكلام في مقامين احدهما انه
هل يلزم في تحقق الاطاعة والامتثال لجميع الاوامر القصد الى جميع العنوانات ام لا والوجه هو الاول لان
الامتثال ليس الا عبارة عن الاتيان بالمامور به على وجهه ومع عدم قصد العنوان والاكتفاء بنفس الفعل
او بقصد احدهما دون الاخر لا يتحقق ذلك الا ترى انه لو قال اكرم هاشميا وقال اكرم عالما فانه اذا اتى
بما اكرم من هو جامع للوصفين لكن بعنوان كونه عالما مع الذهول عن كونه هاشميا لم يكن ممتثلا للامر باكرام
الهاشمي فلا بد في حصول الاطاعة من قصد العنوان حتى انه على القول بالتداخل يتوقف كون ذلك امتثالا في
جهة الوجوب بعد من القصد الى تلك الجهة للزوم ذلك في الواجب التعبدي لكونه لا اثر في فعلها وان تكن
فاقتلوه ثم انه قد يحتمل مع الذهول عن الاخر علم بعدم امتثاله بالجملة فلا بد في حصول الامتثال بالتعبديات
وترتب الثواب على التوصليات من القصد الى العنوان وجهة الوجوب هذا تمام الكلام فيه لاحظ القائلين
بالتداخل وكلامهم انما هو في المقام الثاني وهو انه هل يلزم في امتثال المامور به القصد الى جميع العنوانات
ام يكفي الاتيان بصورة الفعل او غيره من الوجوه المذكورة الذي يناسب مذاق القائلين بالتداخل انما
هو الاكتفاء بصورة الفعل كما يظهر من التمسك باطلاق المامور به وتحققه بالاتيان بفرد وقد صرح باختيار
ذلك المحقق الخوانساري والفاضل النراقي وصاحب الحدائق لكن يتجه عليه انه يلزم من القول بكون التداخل
قهريا وان لا يكون مما لاختيار المكلف فيه مدخل لتحقق طبيعة المامور به المطلق بالاتيان بصورة الفعل
ما ذكر سواء قصد المكلف ام لم يقصد ولازم ذلك ان يكون تداخل المسببات من باب العزيمة دون الرخصة
ولم يقل به احد مضافا الى ان ما ذكروه من كفاية صورة العمل غير معقول عندنا من جهة عدم تحقق المسبب على عقل
ما سبق الاشارة اليه فكيف يعقل ان يكون هناك سببان او تأثيران ولا يكون هناك الا اثر واحد حتى يكفي
فيه صورة العمل من دون قصد الى جهة التأثير ولذلك قلنا انه كلما وجد في الاوامر الشرعية حكم بالتداخل
كما في مسئلة الاغسال فلا بد من ارجاعه الى العنوانين فيه ان حكم الشارع بالتداخل يكشف عن كونه قد
اعتبر القصد لا بشرط قيدا في الموضوع فالمامور به هنا الامر بغسل الجنابة هو غسل الجنابة بقصد كونه غسل

الجنابة لا اشتراط ومثله الحال في غسل الجمعة مثلا فالمامور به هو غسل الجمعة بقصد كونه غسل الجمعة لا الاشتراط وح
تحقق عنوانان بينهما عموم من وجه فيتحقق الاكتفاء به وما الاجتماع ح من جهة تصادق العنوانين عليه كما في قولنا
اكرم هاشميا اكرم عالما لكن لو ثبت مثل ذلك من الخارج كما ذكرنا انجولته تداخل الاغسال ما وصل من
الشارع اما استفيد كون المسببين من قبيل العنوانين كما هو اللازم ما ذكره العلامة الطباطبائي ره من
ان لفظ كل واحد شرطية يقتضي كون لزوم الاتيان بالمسبب من اجل ذلك السبب ح فقول الابدين بقصد اللعنوان
عند الاتيان به او مصداق لهما وان الاتيان بالمامور به لا يتحقق الا بالقصد الى عنوانه وقد عرفت انه لو
قال الآمر اكرم عالما وقال اكرم هاشميا فنعلم المامور الخارج هو مجمع الوصفين لكن معنونا باحدهما وابن مع
عن الاخر ثم علم اهل العرف بمثل ذلك لم يعدوه ممتثلا وقد علم من ذلك السر في كون تداخل المسببات على خلاف
تقدير وقوعه من باب الرخصة دون العزيمة واما الثالث وهو تداخل الغايات فنقدم على البحث فيه مقدمة
وهي انه هل يلزم القصد الى الغاية مطلقا سواء قلنا بعد مها ام لا ام لا فحصول الاطاعة بالامر المتعلق بها لو
قال توضا للصلوة فهل يلزم القصد الى كون الوضوء لاجلها ام لا ويتفرع على ذلك لزوم القصد بالوضوء الى
رفع الحدث او استباحة الصلوة وجهان احدهما اللزوم وذلك لوجهين احدهما انه اذا امر بفعل وجعل فعلا
آخر غاية لمشروعية الفعل الاول واجبا غيريا كما في توضا للصلوة فح نقول انه يعتبر الوجوب الغيري عنوانا للمامور
وكما يلزم في الواجب النفسي القصد اليه عنوانا لذلك العنوان كذلك يلزم في الواجب الغيري القصد اليه بعنوان
كونه واجبا غيريا لما تقرر من ان حصول الاطاعة بالمامور به موقوف على القصد الى عنوانه ثانيهما انه
مع قصد النظر عن كون الوجوب الغيري عنوانا للمامور به اذا راجعنا الى طريقة العقلاء وهو قانون اهل العرف
والعادة وجدنا انه لو امر المولى عبده بان يكرم شخصا العالم ثم انه اكرمه لحاجة دنيوية غافلا عن كون الاكرام
للجهة التي امر بها المولى وهي كونه عالما لم يعد مطيعا الامر قطعا ثانيهما عدم لزومه وهو الاقوى لانا اذا
امعنا النظر في الخطابات الشرعية المتحققة بمثل ما ذكر وجدنا انها انما تفيد كون الفعل الذي جعل غاية
موجبا لصدور الطلب من الشارع فاستباحة الصلوة مثلا سبب لامر الشارع بالوضوء ولا تقيد الامر بذلك
حتى يكون مدلولا الغاية عنوانا وانه لا يتحقق المامور به عنده في الخارج الا بانضمام ذلك العنوان اليه وبه
اندفع هذا اول وجهي مستند الوجه الاول واما الثاني ففيه انه عدم تحقق الاطاعة في مثل ما فرضه بشان في
ما امر به المولى المنافي للتقرب مع امكان قصد التقرب لا لمانع كما لو فعله بقصد الجهة التي امر المولى
ايقاع الفعل لها ولا الى غيرها فانه ح يكون ما اتى به منطبقا على المامور به الذي جعل به مراد المولى وتلزم
حصول الاطاعة واذ قد عرفت ذلك فنقول ان الكلام في هذا المقام يقع في جهات الاولى انه اذا اتى بجزء الفعل
من دون قصد شي من الغايات يتحقق الاتيان بالمامور به ويترتب عليه جميع الغايات لما عرفت من عدم كون الغاية
قيدا للمامور به وعنوانا له في نفس الفعل هو العنوان فيأتي به لكونه مامورا به فيجزي الثانية انه اذا قصد
المكلف بما اتى به غاية من الغايات سواء قلنا بلزوم القصد ام عدم لزومه فلا ريب في حصول الامتثال بما

قصده وترتب ثوابه على فعله وهل يترتب عليه ثواب ما لم يقصده من الفعل المأتي به الغاية الاخرى الوجه
انه يترتب عليه لان ذلك لم يكن لاخرى بمحط نظره وانما كان بمحط نظره الغاية التي قصد اتيان الفعل لاجلها
فلو توضا للصلوة ترتب عليه ثواب الوضوء لها دون ثواب الوضوء للطواف فعلى هذا لو اراد ترتب
ثواب الجميع كان عليه ان ينوي ايقاع الفعل لجميع الغايات او لمرجح بينها ولا فرق في جميع ما ذكر بين
علم المترتب للغاية الغير المقصودة وبين قصد عدمها الثالثة انه اذا قصد بفعله الذي اتى به غاية
من الغايات فهل يسقط الاتيان به لباقيها ام لا قلنا نعم لان المطلوب من قبيل الوضوء انما هو طبيعة ذلك
الفعل والغايات من قبيل اسباب الطلب وليس مقصودة الا وقوع تلك الغايات مسوقة بذلك الفعل وقد حصل
فيصح كل ما يأتي منها بعد ذلك من دون تكرير الفعل ويكون ذلك على وجه العزيمة فلو توضا للصلوة
سقط عنه الوضوء لسائر الغايات على وجه العزيمة ولا فرق هنا ايضا بين عدم التعرض للغاية الغير
المقصودة وبين قصد عدمها ثالثها ان جميع ما ذكرنا من قبل الكلام في مسئلة التداخل في هذا المقام
انما هو فيما لو كان الاسباب من شيء واحد بان يكون الجميع سببا للوجوب ويكون الجميع سببا للندب
واما اذا اختلف بان كان احدهما مقتضيا للوجوب والآخر للندب كالحدث الموجب للوضوء ومس
الفرج الباعث لاستحبابه فهل يتصور التداخل ح بعد القول بامكانه مطلقا ام لا ولا بد من تتميم البحث
بالتكلم في مقامات ثلثة الاول انه هل يصح تداخل الاسباب ام لا فنقول لا ريب في انه اذا اجتمع سبب مقتض
لوجوب شيء وآخر مقتض لندبه فالحكم للاول وعده الثاني فلا يتصف المسبب بالاستحباب وانما يتصف
بالوجوب والسر في ذلك ان قوام الاستحباب انما هو بالرجحان لا بجواز الترك فلا مانع من ان يؤثر السبب الاخر
تاكد الرجحان وعدم جواز الترك الذي هو الوجوب وجواز الترك في الاستحباب انما هو من جهة عدم
التقييد بالمنع عن الترك فيكون من قبيل ما اخذ لا بشرط فلا ينافيه المنع عن الترك ولا فرق فيما ذكرنا
من كون الحكم للسبب المقتضي للوجوب بين ما لو تقدم في الوجود على السبب المقتضي للاستحباب وعكسه الثاني
انه هل يصح تداخل المسببات في مثل المفروض بعد تسليم كونه معقولا بحسب الاصل قيل لا امكان لان الوجوب و
الندب متضادان كسائر الاحكام الخمسة فلا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد وبانه لابد لامتثاله من
ذلك للاتيان بقصد الوجوب والاستحباب في الاتيان بامر واحد وذهب جماعة الى الاول لكنهم
اختلفوا في طريق التصحيح فمنهم من بنى صحة ذلك على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد
مع تعدد الجهة لكونه من مصححات جوازه فيكون الغسل الذي تعلق ولجنابة مستحبا للجمعة ومنهم من
سلك مسلكا آخر فقال ان اجتماع الامر والنهي وان لم يكن والندب مما لا مانع منه لان قوام الندب
برجحان الفعل ولا ينافيه المنع من الترك الذي هو فصل الوجوب ومنهم من قال ان كفاية فعل
واحد عن الجميع انما هو من جهة تأدي وظيفة الاستحباب وحصول المصلحة الكامنة في المستحب بالواجب
ظهور الفعل الواجب الكثير تأدي وظيفة المندوب وليس في الشرع ما يدل على النظر الا ان صلوة

تحية المسجد مندوبة لكنه لو اشتغل المكلف بالفريضة عند دخول المسجد تأدى بذلك وظيفة صلوة التحية
لان غرض الشارع منها انما كان تعظيم المسجد بالاشتغال فيه بالصلوة وقد حصل فيكون اجزاء غسل الجنابة
مثلا عن غسل الجمعة من هذا الباب وهذا المسلك مما سلكه الشهيد ره في بعض كتبه ومنهم من قال ان الفعل
سقط لكنه يسقط به الواجب لعدم طريق الامتثال في الاتيان بالفعل بقصد كونه مجزيا عن الجميع لامكان
ان ياتي بكل منها منفردا عن الاخر فيكون الاتيان بفعل واحد بقصد كونه مجزيا عن الجميع راجحا بحيث يترك
وهو معنى المندوب لكنه يسقط به الواجب وهذا مسلك صاحب الجواهر قال ره في تداخل الاغسال القسم الثالث
ان يكون بعضها واجبا وبعضها مستحبا والاقوى الاجتزاء بغسل واحد مع نية الجميع ولتحتج عليه بالاجماع
المنقول في الخلاف على الاجتزاء بغسل واحد للجنابة والجمعة مع نيتهما وبجملة من الاخبار ثم قال وما يقال
من انه لا دليل على التداخل عليه كالاغسال الواجبة لان المطلوب بها الرفع او الاستباحة وهو
واحد بخلاف هذه ففيه ما لا يخفى كالقول بانهما مختلفان بالوجوب والندب وهما متضادان لا يجتمعان
في محل واحد والشيعة متفقون على عدمه كالواجب والحرام وان اختلفت الجهة وذلك لما تقدم لك في
اول البحث ان التحقيق ان المراد بالتداخل هنا انما هو الاجتزاء بفعل واحد عن الفعلين وليس هذا
الفرد الموجود في الخارج الذي يتحقق به الاجتزاء مصداقا للكليين حتى يلزم ما سمعت بل هو امر خارج عنهما
فهو من قبيل فرد كلي آخر قال الشارع انه يجتزى به عن الواجب والمندوب لكن لما كان شانهما في الامر يسمى
بالتداخل والا فهو ليس غسل جنابة ولا غسل جمعة لرده ذلك فان ذلك الامتثال عن هذا الغسل الموجود في الخارج
امر متحصل من واجب او مستحب وواجب فكان هو حينئذ يقوم مقام الاغسال الواجبة فهو لا يعد فردا من الواجب
التخييري بمعنى ان المكلف مخير بين ان ياتي بالفعلين او بالفعل الواحد المجزي عنهما وحينئذ يقوم مقام الواجب والمندوب
فهو مندوب ايضا لانه يجوز تركه لا الى بدل وذلك لان بدل الواجب المخير جعلا ويجوز للمكلف الاقتصار
على الواجب فقط وهو ليس بدلا عنه فكان يجوز تركه لا الى بدل فلا يكون واجبا هذا كلامه ره ثم ان
ما ذكر من الوجوه المجوزة انما هي وجوه للتفصي عن اجتماع المتضادين في موضوع واما امتناع نية الوجوب
والندب بالاتيان بشيء واحد شخصي فقد تفصى عنه بعضهم بان نية الوجه في المقام ملغاة فينوي بالفعل
مجرد التقرب وهو كاف في تحقق العبادة وعن الشهيد ره التفصي عنه بوجه آخر وهو ان نية الوجوب تنافي
نية الندب بل هي مما تؤكد نية الندب لكونه عبارة عن الرجحان وكون الوجوب هو الرجحان المؤكد
المانع من النقيض هذا والتحقيق ان ما ذكر من وجوه التفصي عن اشكال اجتماع المتضادين بناء على القاعدة
المستفادة من الاطلاقات والعمومات الواردة في مقام الامر بالمسببات واما القائل بالتداخل انما يقول به
استنادا الى القواعد فليس الوجوه المذكورة المفيدة لتصحيح ما ادعاه فلا يكون من القوانين المستفادة من
الاطلاقات فينبغي الكلام انه لا فرق بين تداخل الواجبين وتداخل الواجب والمندوب سواء كان المستند
هو القاعدة او الدليل الخاص اما على الاول فلانه ان المستفيد من الاطلاقات الواردة في مقام الامر

بالمسببين مثلا كونهما عنوانين متصادقين على مورد واحد فلا فرق بين الواجبين والواجب والمندوب
ضرورة تحقق الامتثال بالامرين المتعلقين بالعنوانين بالاتيان بما يتصادقان عليه وعدم منع
الاختلاف بالوجوب والندب عنه بعد فرض كون المأتي به مصداقا لكلا العنوانين وان لم يستفد منهما
ذلك كان القسمان مشتركين في المنع اذ كما ان من صدق عنواني الواجب والمندوب على شيء واحد
شخصي مانعا وهو اجتماع الضدين كذلك المانع من صدق عنواني الواجبين عليه موجود وهو اجتماع المثلين
واما على الثاني فلانه اذا ورد دليل خاص يدل على ان غسلا واحدا يجزي عن الجمعة والجنابة فالطبع
السليم يستكشف من ذلك ان الامر بهما في ضمن الاطلاقات انما تعلق بهما باعتبار كونهما عنوانين لحاظ
القصد الى كل منهما لا بشرط فيكون النسبة بينهما هي العموم من وجه فيتصادقان على المأتي به بقصدهما
ومن هيهنا يجيء اعتبار القصد في التداخل وان ابيت عن ذلك وقلت ان المستفاد من الدليل الخاص
هو خصوص كون فعل واحد مسقطا للامرين المطلوبين على وجه الخصوص وانه ليس هناك عنوانان
متصادقان فان فاعتبر ذلك الفعل الخارج عن الفعلين المغايرين لهما مسقطا عنهما وهل يتصف ذلك المسقط بصفة
الندب ويكون احد فردي الواجب التخييري وجهان احدهما انه مندوب لجواز تركه لا الى بدل بالتقريب الذي
عرفته في كلام صاحب الجواهر ره واحد فردي الواجب التخييري ايضا وان كان جهة اتصافه الان بتعيين
الى اعتبار الشارع للمبادلة وليس لنا في المقام على هذا المنوال اذ لم يجعل الشارع الواجب والمندوب
بدلين عن ذلك المأتي به بقصد الاجزاء وانما جعله مسقطا لهما مراحل الاتمام المسقط لتقدم القراءة
والسفر المسقط للصوم فكما لا يقال ان الجاهل مخير بين القصر والاتمام والمكلف مخير بين الصوم والسفر
كذلك لا يتم القول فيما نحن فيه بكون المكلف مخيرا بين الواجب والمندوب وما يسقطهما ثانيهما انه احد فردي
الواجب التخييري لتحقق مصلحة الواجب فيه وقيامه مقام المندوب ايضا بحسب الشرع فلا يكون مندوبا بل واجبا
على سبيل التخيير واما الوجهان الآخران اللذان قد ذكرا في التفصي عن اشكال نية الوجوب والندب في شيء واحد شخصي
فالاول منهما وهو سقوط نية الوجه في المقام مما لا يخفى فساده لانه لا يخلو اما ان يقال بكون المورد صالحا
للاتصاف بالوجوب والندب والاتيان به بقصدهما ح يتوجه عليه انه لا معنى لالغاء نية الوجه واسقاطه
واما ان يقال بكونه غير صالح لهما و ح يتجه عليه ان الاتيان به بقصد القربة واسقاط نية الوجه مما لا اثر له
فلا يرفع الاشكال لعدم صلاحيته قصد القربة المطلقة لافادة الحصر بالنسبة الى ذلك الفعل واما الثاني منهما
فهو وان كان بظاهره مما لا يخلو عن بعد لان نية احد الضدين لا تصلح مؤكدة لنية الاخر لكنه يمكن ان يكون
راجعا الى ما حققناه من ان قوام الاستحباب انما هو بجنسه الذي هو الرجحان وهو الذي يتحقق به الاطاعة
واما فصله الذي هو جواز تركه فليس مما له مدخل في الاطاعة ولا ريب ان كون الرجحان داعيا الى الامتثال تأكد
بصيرورة الرجحان مانعا عن النقيض والظاهر ان هذا المعنى هو المراد بذلك الوجه هذا وتحقيق الحال انا
لما نقول التداخل راسا الا اجتناء من دون فرق بين ما لو كانا من شيء واحد كالواجبين او من شخصين

كالواجب والمندوب لم يبق مجال التحقيق حال الشرع عندنا ولكن لو بنينا على جوازه بحسب القاعدة كما هو طريقة
القائلين بالجواز فحكم الشرع بشرائره تارة بحسب القاعدة واخرى بحسب النص اما على الاول فيحتمل فيه وجوه احدها
ان يعتبر قصد الوجوب والندب معا توصيفا وتعليلا على القول بلزوم نية الوجه توصيفا وتعليلا كما هو احد الاقوال
في المسئلة وعلى هذا فينوي الاتيان بالفعل الواجب والمندوب لكونه واجبا ومندوبا ثانيها ان يعتبر قصد
الوجوب فقط توصيفا وتعليلا نظرا الى ان الفعل لما كان قابلا للوصفين ومتصفا بهما وكان الوجوب
اقوى غلب حكمه على حكم الاخر وذلك لما عرفت من ان قوام الاستحباب انما هو بالرجحان والوجوب هو الرجحان
المؤكد المانع عن النقيض ثالثها ان يعتبر نية الوجوب فقط توصيفا لا تعليلا فيعتبر في التعليل الوجوب والندب
جميعا اما الاول فلكون الوجوب اقوى ووصف الفعل المنافي به فيغلب حكمه واما الثاني فلكون غاية الفعل
امرين احدهما واجب موجب له فيكون الاتيان به لوجوبه والاخر مندوب موجب لكون الفعل مندوبا
فيأتي به لكونه مندوبا ايضا وذلك كالغسل للزيارة ولمس الجنابة عند وجوب ما هو مشروط به رابعها عكس
السابق بان يعتبر نية الوجوب والندب معا توصيفا لاتصاف الفعل بهما معا ولكن يعتبر في التعليل مجرد الوجوب
لكونه اقوى العلتين الداعيتين الى الاتيان بالفعل فهذه وجوه اربعة محتملة في المقام بمقتضى القواعد ولكن
الاليق بمذاق القائل بالتداخل بحسب القواعد انما هو الوجه الاول لاتصاف الفعل بالوجوب والندب ولا بد
ان ينوي بهما واما على الثاني فيحتمل هناك وجهان قد تقدم ذكرهما احدهما ما ذكره الشهيد ره من كون الفعل
واجبا يتأدى به وظيفة الاستحباب وثانيهما ما ذكره صاحب الجواهر من كونه مستحبا يسقط به الواجب واذا
ورد النص بالاكتفاء بفعل واحد عن فعلين ولم ينكشف بذلك عن كون الامر متعلقا بعنوانين فالوجه
هو الالتزام باحد هذين الوجهين الثالث انه هل يصح تداخل الغايات في مثل المفروض بان يكون احدهما
واجبة والاخرى مندوبة كالوضوء للصلوة ولقراءة القرآن حتى يجوز له ان يأتي بفعل واحد لهما فنقول
الحال فيه ذلك مثل الحال في الاسباب فليس الفعل الا متصفا بالوجوب والتقريب نظير ما تقدم في المقام الاول ولهذا
قال الشهيد الثاني ره في الروضة بعد حكمه بانه يعتبر تمييز العبادة عن غيرها حيث يكون الفعل مشتركا بين
الوجوب والندب وبعد ذلك انه لا اشتراك في الوضوء حتى في الوجوب والندب لانه في وقت العبادة المشروطة به
لا يكون الا واجبا وبدونه ينتفي الوجوب وذلك لانه في وقت الوجوب وان تحقق سبب استحباب الوضوء
من الزيارة وقراءة القرآن والكون على الطهارة ونحوها الا ان الفعل عند تحقق سبب الوجوب لا يتصف الا به
رابعها ان ما تقدم من الكلام انما كان فيما لو كان عنوان المأمور به واحدا كما عرفت من الامثلة من قوله اذا
نمت فتوضأ واذا بلت فتوضأ وقوله اذا تكلمت في الصلوة سهوا فاسجد سجدتي السهو وقوله اذا شككت بين
واحدة في الصلوة فاسجد سجدتي السهو وغير ذلك مما سلف واما لو كان عنوان المأمور به متعددا فلا يخلو
اما ان يكون العنوانان متساويين او متباينين او يكون احدهما اعم من الاخر من وجه او يكون احدهما اعم من
الاخر مطلقا فهذه اقسام اربعة لا بد من البحث عنها من حيث جواز التداخل وعدم جوازه فنقول اما الاول

والاقوال لزوم نية الوجه توصيفا فقط ولزوم نيته تعليلا فقط

فمثاله

فمثاله ما لو قال اكرم انسانا وقال اكرم ناطقا وحكمه انه لا عبرة بتعدد العنوان صورة ح فليس المأمور به
الا واحدا ضرورة اتحادهما حقيقة ولا مجال لدعوى ان تعدد العنوان يقضي بلزوم تعدد المأمور
به في الخارج في مثل المقام واما الثاني فمثاله ما لو امر بالصلوة وامر بالزكوة وحكمه عدم
جواز التداخل ضرورة عدم اغناء احد المتباينين عن الاخر ولا فرق في ذلك بين ما لو كانا
متباينين سنخا كما عرفت من المثال وما لو كانا متباينين بالقصد كغسل الجنابة والغسل لانهما
في السنخ والمميز انما هو القصد ومثلهما ما لو اعطى هاشمي مثلا شيئا من المال فانه لا يميز كون ذلك
الاعطاء اعطاء الزكوة او اعطاء الخمس الا القصد فعدم اغناء احد المتباينين عن الاخر يجري
بالنسبة الى القسمين وربما يتوهم جواز التداخل في القسم الثاني وفساده ظاهر لعدم ما ينهض
عليه واما الثالث فمثاله ما لو قال اكرم زيدا واكرم اباه وحكمه جواز الاكتفاء بفرد مما يصدق عليه
~~واما الثالث فمثاله~~ العنوانان في مقام الامتثال لقضاء صدق الاطلاقات وحكم العرف والوجدان
بحصول الامتثال بمثل ذلك الفرد ولا فرق في ذلك بين ما لو كان كل من الخطابين مجردا او مسببا او مختلفين
بغاية ولا بأس بتوضيح الحال وان علم حكم الجميع على وجه الاجمال فنقول اما لو كان كل منهما مجردا كالمثال
المذكور فحكمه جواز الاكتفاء بما هو مجمع العنوانين في مقام الامتثال لصدق الاطلاق وحكم العرف
والوجدان بذلك من دون فرق بين ما لو كانا واجبين او مندوبين او مختلفين وما لو كان كل منهما
على تقديري الوجوب والندب نفسيا او غيريا فيتحقق الامتثال بالاتيان بما هو مصداق للعنوانين في
جميع الاقسام المذكورة وان لم نقل بجواز اجتماع الامر والنهي وذلك لتحقق عنوانين ممكن تحصيل الامتثال
بهما في فرد اما في الواجبين فواضح لاتحادهما في الجنس والفصل حتى لو كان احدهما غيريا ولذلك
صح كون الاسلام واجبا نفسيا وغيريا من جهة توقف صحة العبادات عليه واما فيما لو كان احدهما
واجبا والاخر مندوبا فلما عرفت من ان قوام الاستحباب وحصول الطاعة به انما هو بجنسه الذي
هو رجحان الفعل لا بفصله الذي هو جواز الترك ولا ريب في ان المنع من الترك مؤكد لرجحان الفعل
غاية ما في الباب انه ينتفي فصل الاستحباب وذلك لا يمنع من اجتماع جهة الرجحان المتحققة فيه مع الوجوب
فيجتمع الوجوب والندب لكن لا بمعناه المصطلح الذي هو مجموع الجنس والفصل وهذا بخلاف اجتماع الامر والنهي
فان ذلك من اجتماع حكمين لا يمكن الاطلاع بهما فالحاصل ان مجمع العنوانين مما يكفي في مقام الامتثال
بهما ودعوى لزوم التعدد في الخارج مما لا ينبغي الاصغاء اليه بعد ما عرفت واما لو كان كل منهما مسببا
فمثاله ما لو قال ان سرك قدوم مسافرك فزر زيدا وقال ان سرك قدوم
مسافرك فاكرم ابا زيد وحكمه ما عرفت في المجرد من جواز الاكتفاء بما هو مجمع العنوانين لانه
فان المسبب يعود بعد حصول الشرط مجردا منجزا فيجري فيه ما تقدم في المجرد وذلك لان السببين انما
لها الاقتضاء ذينك العنوانين فاذا تحقق سبب كل منهما فيصير الحال هناك مثل ما في المجرد

ولهذا يعلم كون الوضوء واجبا نفسيا ومندوبا نفسيا ويكون الصلوة اذا انحصر ... بانه واجبة ومندوبة ... العبادة

مجردا

فيصح الاكتفاء بمجمع العنوانين في المسبب كما يصح في المجرد نعم لا بد فيهما من اعتبار القصد الى العنوانين في تحقق
الامتثال بهما فان كان المأمور به من قبيل العبادات لم يتحقق العنوانان الا بنيتهما وان كان من قبيل
التوصليات اعتبر القصد في حصول الطاعة وترتب الثواب دون السقوط فلو اتى بما هو مصداق لهما
سقط الامران وان لم يقصد الجميع وتوقف الثواب على قصدهما نعم لا يخفى عليك ان تداخل الاسباب
في هذا القسم الذي هو المقيد بالسبب غير معقول هنا ضرورة تعدد عنوان المأمور به الذي هو المسبب فلا يجري
هيهنا التداخل على وجه العزيمة وانما يكون على وجه الرخصة واما لو كان كل منهما مغيا فهو على قسمين احدهما
ما يكون الغاية قيدا للموضوع ومكثرا له كما لو قال اغتسل للجمعة مريدا به الامر بالاتيان بالغسل بقصد كونه
لها لا بشرط وقال اغتسل للجنابة مريدا به الامر بالاغتسال بقصد كونه لها لا بشرط ايضا فيكون النسبة
بينهما هي العموم من وجه على ما عرفت سابقا وحكمه حكم المجردين لانه بعد ما اعتبر الغاية قيدا للموضوع
ارجعناهما الى المجردين اللذين بينهما عموم من وجه فيأتي بما هو مجمع العنوانين بنيتهما وبذلك يتحقق الامتثال
بالامر بهما ثانيهما ما يكون الغاية علة للحكم كما لو كان هناك عنوانان كل منهما مغيى بغاية غير غاية الاخرى
كما لو قال اغتسل للجمعة وقال تنزه من الاوساخ للزيارة والحكم جواز الاكتفاء بما هو مجمع العنوانين ح انما
هو بطريق الاولوية لانه بعد ما تحقق جواز الاكتفاء به مع كون الغاية قيدا للموضوع مكثرا له فمع كونها علة
للحكم بطريق اولى واما الرابع وهو ما لو كان احدهما اعم من الاخر مطلقا فالكلام يقع في الموارد ثلثة
لان كلا منهما اما ان يكون مجردا او يكون مسببا او يكون مغيا بغاية اما الاول فالكلام فيه تارة من جهة
انه يمكن ارجاعهما الى عنوان واحد بحمل المطلق منهما على المقيد ام لا واخرى من جهة انه بعد كونهما عنوانين
هل يكتفى في مقام الامتثال بما هو مصداق لهما ام لا اما الجهة الاولى فتحقيق القول فيها ان حكم العنوانين لا
يخلو اما ان يكون من الاحكام الوضعية كما لو قال العقد سبب للانتقال وقال البيع سبب للانتقال واما ان
يكون من الاحكام الطلبية كما لو قال صل وقال صل صلوة الوتيرة مثلا اما الاول فلا يحمل فيه المطلق على المقيد
لان الحكم المتعلق بالمطلق قد ورد على الطبيعة فيكون كل فرد من افرادها متصفا بذلك الحكم وليس الحال في
الاحكام الوضعية كالحال في الاحكام الطلبية حتى يكتفى في ايجاد الطبيعة بايجاد فرد منها فيؤول المطلق الى العام
الاصولي ولا يحمل على الخاص في الاثبات فلا يكون المراد بالمطلق هو المقيد فيكون سائر افراد العقد سببا
للانتقال كالبيع واما الثاني فيبتني حمل المطلق على المقيد هناك على الخلاف الواقع بين سلطان العلماء ره وغيره
من القوم لان المفروض كونهما مجردين ولم يعلم اتحاد التكليف وعدمه فعلى طريقة القوم لا يحمل المطلق على
المقيد لان استعمال المطلق في المقيد مجاز عندهم ولا وجه لارتكاب التجوز ما لم يتحقق داع اليه واما على طريقة
السلطان فلما كان المطلق حقيقة في ما هو صالح للتقييد وربما كان الحمل بالاطلاق من باب عدم البيان ولزوم تنزيه كلام
الحكيم عن اللغو فاذا تحقق ما هو صالح لصرفه عنه لم يبق مجال للحمل بالاطلاق فيؤول ان المراد بالمطلق
هو المقيد لكن لا يخفى عليك ان حمل المطلق على المقيد انما هو اذا كان الحكمان الزاميين لا فيما اذا كان

فيه

تحقيق

احدهما

احدهما الوجوب والاخر الندب بضرورة تعذر الحمل ح واما الجهة الثانية فالتحقيق فيها انه بعد اختيار
طريقة القوم المقتضية لتعدد العنوان وعدم حمل المطلق على المقيد او اختيار طريقة سلطان العلماء
مع تحقق تعدد العنوان وعدم حمل المطلق على المقيد من الخارج لا ريب في جواز الاكتفاء بما هو مصداق
للعنوانين اذا اتى به بقصد الامتثال بالامرين المتعلقين بهما لصدق الاطلاق وقضاء العرف والوجدان
بذلك واما المورد الثاني وهو ما كان كل من العنوانين اللذين احدهما اعم من الاخر مطلقا مسببا
كما لو قال ان سرك اسرّ عليك بقدوم مسافرك فاكرم فقيرا وقال ان سرك اسرّ عليك بقدوم مسافرك
فاضف فقيرا فالكلام فيه يقع في مقامين احدهما انه هل يرجع العنوانان الى عنوان واحد ام لا فنقول
ان الحكم المتعلق بكل منهما لا يخلو اما ان يكون طلبيا او وضعيا والاول اما ان يكون الزاميا او يكون
للندب اما اذا كان الحكمان الزاميين فلا كلام في انه يحمل المطلق على المقيد في محل الفرض وهو ما لو
اتحد سبب الحكمين كما مثلوا له بقولهم ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة واما اذا
كانا ندبيين او وضعيين فلا يحمل المطلق على المقيد فاذا قال اذا كان يوم عرفة فزر الحسين ع
في ذلك اليوم وقال اذا كان يوم عرفة فزر الحسين ع مغتسلا بالفرات لابسا اطهر ثيابك لم يحمل المطلق
على المقيد بل كانت الزيارة مندوبة وكذلك الزيارة بالصفة المذكورة الا ان هذه افضل من الاولى
ومثله ما اذا قال من كان ذاهبا للعقد جعل انشاء العقد في حضره سببا للنقل والانتقال فانه لا يحمل
المطلق على المقيد والسر في ذلك كله ان اتحاد السبب في الواجبين مما يفهم منه اتحاد التكليف ويدور
الامر بين التصرف في المطلق بحمله على المقيد والتصرف في المقيد بحمل الامر فيه على الندب ولا ريب ان الاول
اولى وذلك بخلاف الامرين الندبيين فان اتحاد السبب هناك لا يدل على اتحاد التكليف ووجه الفرق
ان المندوب لما كان مما له مراتب مختلفة بعضها فوق بعض لم يفد اتحاد السبب اتحاد التكليف فيكون الزيارة
مندوبة كالزيارة مغتسلا مع كون الثاني افضل فيكون تعدد الخطاب اشارة الى اختلاف مراتب الاستحباب
ولا كذلك الالزاميان فان مرتبة الوجوب والالزام مما لا يتطرق اليه التدرج والاختلاف فيكون اتحاد
السبب في الالزاميين دليلا على اتحاد التكليف وقد تبين من ذلك وجه الفرق بين الوجوب والندب
واما وجه الفرق بين الوجوب والحكم الوضعي فهو ما تقدم الاشارة اليه من ان الحكم الوضعي اذا ترتب على الطبيعة
سرى الى الافراد وليس كالحكم الطلبي يكتفى في مقام الايجاد بفرد منها فيؤول الى العام الاصولي وهو لا يحمل
على الخاص فتحصل من ذلك كله ان المطلق يحمل على المقيد اذا كان الحكمان ايجابيين لا اذا كانا ندبيين او
وضعيين لكن عدم الحمل فيهما بناء على عدم تحقق اتحاد التكليف من جهة اتحاد السبب والا فلو فرض تحقق
اتحاد التكليف فيهما ايضا فلا اشكال في وجوب حمل المطلق على المقيد وما اشتهر عندهم من انهم لا يحملون
في الندبيين والوضعيين بمنع حمل المطلق على المقيد فهو من جهة الصغرى يعني انهم بنوا على عدم
انفهام اتحاد التكليف فيهما لا ان الحكم ذلك مطلقا حتى لو فهم الاتحاد ايضا وثانيهما انه على تقدير عدم

مرجعه

وقال من كان ذاهبا للعقد فجعل انشاء البيع في حضره سببا للانتقال

فلو

رجوع الخطابين الى خطاب واحد بحمل المطلق على المقيد هل يصح التداخل بمعنى جواز الاكتفاء بما
هو مصداق العنوانين في الامتثال بالخطابين ام لا الوجه هو الاول لمثل ما تقدم من صدق الامتثال
وقضاء العرف والوجدان بذلك لكن لا يخفى عليك ان جواز التداخل هيهنا مشروط بان يكون احد العنوانين
في نفسه اعم من الآخر كذلك كما لو قال ان جاءك زيد فاكرمه وقال ان جاءك فاضفه فان الاكرام في نفسه
اعم من الضيافة واما اذا كان العنوان الذي تعلق به الوجوب متحدا لكن قيد به في خطابين كان
احدهما اعم من الآخر فلا يحكم هناك بجواز التداخل عند الحكم بتعدد العنوان وعدم حمل المطلق على المقيد
فلو قال اكرم عالما وقال اكرم هاشميا وبنينا من ذلك تعدد العنوان والتكليف لم يكف في مقام
الامتثال الاتيان بما هو مصداق العنوانين لهما فلا بد من اكرام عالمين احدهما هاشمي قضاء لحق
تعدد التكليف فيكون هذا القسم على خلاف ما لو كان هناك عنوانان احدهما اعم من الآخر في حد
ذاتهما او عنوانان بينهما عموم من وجه والحاكم بالفرق بين التفصيل للذين هما ما لو كان احدهما اعم
من الآخر وما لو كان هناك عنوان واحد تعلق في احد الخطابين بالاعم مطلقا وفي آخر بالاخص
انما هو العرف فحكم بتحقق الامتثال بالاتيان بما هو مجمع العنوانين عند عدم حمل المطلق على المقيد في الاول
دون الثاني والسر في ذلك ان في الاول عنوانين وقسمين احدهما اعم من الآخر بخلاف الثاني فان اعتبار
العنوانين هناك انما هو بنظر المعتبر من جهة سراية عموم المطلق لسبره والا فالعنوان باعتبار تعلقه باحد
المتعلقين مباين له باعتبار تعلقه بالآخر بعد ملاحظة تعدد التكليف فافهم واعلم ان ما حكمنا فيه بالاكتفاء
بالاتيان بالفرد الواحد عند تعدد العنوان بان يكون ذلك الفرد مما يصدق عليه العنوانان ليس حاله حال الداخل
في عنوان واحد في جريان الاحتمالات الاربعة المذكورة عند اختلاف الحكمين بالوجوب والندب من قصد الوجوب
والندب توصيفا وتعليلا او قصد الوجوب فقط كذلك او قصد الوجوب توصيفا مع ضم قصد الندب تعليلا
او عكس ذلك بل الامر هيهنا من قصد الوجوب والندب معا توصيفا وتعليلا فهو متعين عند اختلاف حكمي العنوانين
بالوجوب والندب ووجه الفرق ان العنوان هناك كان واحدا فهو الذي اوجب سريان تلك الاحتمالات واما هيهنا
العنوان متعدد فلكل من المتعلقين حكم فاذا اريد الامتثال بالجمع بفرد واحد يجمعهما فلا بد من قصد الوجوب
والندب جميعا توصيفا وتعليلا على القول به كما هو المفروض واما الصورة الثالثة وهي ما لو كان كل منهما مغايرا
مباينا فالحكم فيه ما عرفت في المجودين من حكمي الجميع المذكورين هناك فلا نعيد ولا فرق في ذلك بين
لو اعتبر كل من الغايتين قيدا في الموضوع او علة في الحكم هذا وقد بقي في المقام امر ينبغي التنبيه عليه وهو
انه لو اتفق مورد دار الامر فيه بين كون العنوانين متباينين كليا او جزئيا او كون احدهما اعم من الآخر كما
في مسألة الاغسال للاختلاف فيها في كونها متباينة او كونها اعم من الآخر من وجه وغير ذلك فقد ثبتت فيها
الاقوال وبعبارة اخرى اذا شككنا في مقام في عنوانين صالحين للتداخل وعدمه هل يجوز التداخل هناك
ام لا فنقول الوجه هو الثاني لان الشك يرجع الى سقوط التكليف وارتفاعه بعد ثبوته والمعلوم هو

عالما

بالاتيان

بالاتيان

قاعدة

قاعدة الاشتغال بامتثال الجمع خاصة اذا تكرر الامر بشيء واحد مجردا عن السبب والغاية كما لو قال صم
مثلا فهل يقتضي تكرر الامر تكرر المأمور به في مقام الامتثال ام لا فنقول ان علم التعدد بما يدل عليه كما لو
عطف احدهما على الآخر فلا اشكال في اقتضائه التعدد وان علم عدمه كما لو اتى باللام العهدية المشيرة الى
ما امر به اولا فلا اشكال في انتفائه ايضا وان لم يعلم شيء من ذلك كما هو اللائق بالبحث عنه على مقتضى
طريقة القوم في التحقيق انه بمجرد تكرر الامر لا يقتضي تكرر المأمور به وانما يفيد التأكيد في الاتيان به وهذا
مجمل الكلام وتوضيح المقام ان الخطابين اما ان يكونا متقاربين بحسب الزمان او متفرقين كما لو كان احدهما
من النبي صلى الله عليه وآله والآخر من الصادق عليه السلام وعلى الاول اما ان يكونا متصلين او لا وعلى التقديرين اما ان يكونا متفقين
او مختلفين وعلى التقادير اما ان يكون المحل قابلا للتعدد او لا فههنا صور لا مانع لافراد كل منها بالذكر وعلى
عدم قابلية المحل للتعدد فلا يقتضي تكرر الامر تكرر المأمور به لاقتضاء عدم قابلية المحل لذلك فيحمل على التأكيد
بمعنى زيادة الاهتمام في الاتيان بالمأمور به ولعل المراد بالتأكيد ما هو من قبيل التأكيد النحوي وهو
دفع احتمال السهو من المتكلم لعدم تطرق ذلك بالنسبة الى كلمات الشارع وكلمات المعصومين عليهم السلام
سيما اذا كان المخاطب ايضا من اهل العصمة سلام الله عليهم كقول النبي صلى لمولانا امير المؤمنين ع عليك
بصلوة الليل عليك بصلوة الليل فان احتمال السهو من المخاطب بالنسبة الى المتكلم او المتكلم متعذر
مع ان المقصود بالتأكيد نحو فيه ما يزيد على الفائدة المذكورة اذ عليها يكون الثاني عين الاول
وعلى ما ذكرنا يكون المقصود افادة زيادة المأمور به من جهة كونه ليس على حد غيره من الواجبات لكون
الاهتمام به اكثر من الاهتمام بغيره وامثلة الامرين وقابلية المحل للتعدد مع عدم العطف والتعريف كما
لو قال صل ركعتين صل ركعتين فقد اختلف العلماء فيه على اقوال ثلثة احدها ان تكرر الامر دليل على
تعدد المأمور به وهو مذهب جماعة ثانيها ان تكرر الامر لا يكون دليلا على تعدد المأمور به ثالثها التوقف
فيرجع في مقام العمل الى الاصول العملية والتحقيق انه في كلام الشارع الذي لا يحكم باقتضائه التعدد ولا
التأكيد لوجوا … مطلقا ولا يتعين الحمل على احدهما وذلك لان كلام التأكيد … ودفع الالتفات
الى الامر الاول واما اذا امر بما سبق منه الامر به من دون الالتفات الى الامر السابق مع الغفلة والذهول عنه
كان عين الاول وكان المطلوب واحدا للغير ولم يفد التأكيد لعدم الالتفات الى السابق فان قلت
ان الشارع غفلة المتكلم اصل معول عليه عند العقلاء والعلماء وضميمته يصح حال من يجوز في حقه
الغفلة مثل حال من لا يجوز وحمل الغفلة فلا يحكم الا بالتأكيد قلت انما عدم الغفلة الشرعي انما هي
بالنسبة الى الكلام الذي تكلم به والى مضمونه لا بالنسبة الى الامور الخارجية والمقصود هنا الالتفات
الى الامر الاول الذي هو امر خارج عن الكلام ومضمونه فلا يثبت هنا اصل عدم الغفلة مع ان عدم
الغفلة لا يجدي في اثبات الالتفات فتدبر واما في كلام من لا يتصور في حقه الغفلة والذهول كالله تع
سبحانه والنبي صلى والائمة فلا يحكم الا بالتأكيد هذا بالنسبة الى التأكيد واما انه لا يحكم بالتعدد فلان

كان في كلام متعارف الناس او غيرهم فلان ما البراءة مما شك فيه من التكليف وهو ما زاد على الواحد وقد
يتمسك بوجهين لترجيح احدهما هو اصالة عدم التقييد وذلك لان الانشاء لو حمل على التعدد لزم تقييد مادة الامر
الثاني بكونه غير الاول وهو اما مجاز كما هو المشهور او امر زائد مشكوك فيه فيدفع بالاصل كما هو
لازم مذهب سلطان العلماء ره وثانيهما الغلبة بمعنى ان الغالب في الامر المكرر المتعري كونه للتأكيد
وهي غلبة صنفية مقدمة على الغلبة النوعية المبني عليها قولهم التأسيس اولى من التأكيد والجملة
ما ذكرناه لان اصالة الاطلاق انما تعتبر من باب الظهور دون التعبد ونحو اذا لاحظنا متفاهم
العرف من قوله صل ركعتين صل ركعتين وجدنا انهم لا يحكمون بشيء من الاتحاد والتعدد فالخطاب
مجمل من هذه الجهة واما الغلبة فيتوجه الاشكال فيها من جهة انه يعتبر فيها تحققها في ضمن تركيب خاص
او هيئة خاصة وهما منتفيان في المقام واما حجة من قال بان مقتضى تكرر الامر تكرر المأمور به فهو ان
التأسيس اولى من التأكيد ونحن نقول ان ما ذكروه مستند هذه القاعدة وجوه احدها ان التأسيس
والافادة مقصد جليل مما هو الموافق لاغراض الناس وهو مقتضى طباعهم والموافق للغرض من وضع الالفاظ
وهو الافادة والاستفادة فيكون اولى من التأكيد الذي هو على خلاف التأسيس فيما ذكرنا ثانيها الظن
فانا تتبعنا الخطابات الجارية بين الانام السابرين مدى الدهور والاعوام فوجدنا ان الغالب فيها
التأسيس والغلبة معتبرة في مباحث الالفاظ حتى عند القائلين باعتبار الظنون الخاصة ثالثها
ان التأكيد مجاز فلا يصار اليه الا بدليل والتأسيس وضع اللفظ فيما وضع له فيكون اولى ولا يكون على
ما في هذه الوجوه اما في الاخير فللمنع الواضح من كون التأكيد مجازا الا ترى انه لو قال افعل بعد ما قال
افعل افاد لفظه الثاني معنى الحتم والالزام الذي وضع له صيغة افعل وان كان تأكيدا للاول
غاية ما في الباب انه لا يوثر اشتغالا زائدا … الاول … الاستعمال في ما وضع
صيغة افعل واما في الثاني فلوجوه احدها ان الغلبة المعتبرة في مباحث الالفاظ انما هي فيما
اذا تحققت في ضمن تركيب خاص او هيئة مخصوصة واما اذا لوحظت بملاحظة مجموع تراكيب مختلفة
فلا لعدم كونها غلبة لفظية في الحقيقة من جهة انتفاء موضوعها لانه قد اعتبر في الغلبة اللفظية
تعلقها بلفظ خاص وما ذكروه من الغلبة انما هو من قبيل الثاني لحصولها من ملاحظة مجموع الالفاظ
المختلفة الجارية في الخطابات الا ترى ان الغالب في العمومات استعمالها في الخصوص والغالب في المطلقات
استعمالها في الشيوع … مستعملا في الخصوص او العموم
في الخصوص استنادا الى الغلبة … هناك … بملاحظة مجموع الخطابات
المختلفة وليس هناك هيئة خاصة تحققت الغلبة في ضمنها كما في لفظ اشتهر في معنى مجازي ثانيها
ان الغلبة المذكورة معارضة بما هو اقوى منها وهو الغلبة الصنفية لما عرفت من ان الغالب في الامر
المكرر كونه للتأكيد ثالثها ان ما ذكرناه من افادة الامر الثاني التأكيد بمعنى اهتمام المتكلم بما امر به

وكونه

وكونه اولى في نظره من سائر الواجبات ليس تأكيدا بالمعنى الذي ذكروه وجعلوا التأسيس اولى منه بل هو
تأسيس لافادة الامر الثاني ما لم يفده الامر الاول وهو ما عرفت من اهتمام المتكلم وكونه اولى في نظره واما
في الاول فلانه ان اريد من تمسك به الاستدلال بطريق اللم بان يستدل من العلة التي هي كون غرض
المتكلم يتعلق بافادة ما لم يكن حاصلا قبل على المعلول الذي هو ارادة ما لم يكن حاصلا ففيه
ان الظن الحاصل من تحصيل العلة والاستدلال بها على المعلول المعتبر عند الاستدلال اللمي مما لا دليل
على اعتباره في مباحث الالفاظ بل الاجماع قائم على عدم اعتباره ولذلك انكر من قال باعتبار مطلق الظن
قليل المعتبر عندهم في مباحث الالفاظ الظن الحاصل من الدليل الاني ولذلك قالوا ان الاستقراء
فيها حجة وانكروا حجية القياس فيها حتى ان من انكر اعتباره فيها من اثبت اعتباره في الاحكام لكون
الاستدلال في الاستقراء من المعلول الى العلة وفي القياس من العلة الى المعلول وان اريد الاستدلال
به من طريق الان كما في التبادر حيث وجدنا ان المعنى قد تبادر من اللفظ فعلمنا ان علة ذلك
اما ان تكون هي المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى او وجود القرينة المفيدة لكون المراد من ذلك
اللفظ هو ذلك المعنى او وضع اللفظ لذلك المعنى والاول باطل على ما قرر في محله والثاني خلاف
الفرض فتعين الثالث وهو الوضع فقد حصل الاستدلال من المعلول الذي هو سبق المعنى من اللفظ
الى الذهن الى علته التي هي الوضع اعتبر عليه ان الاستدلال من طريق الان وان تعلق بالقول لحجية
الالفاظ الا ان تصويره فيما نحن فيه مما لا مجال له هنا مع ان التأسيس … ذلك وسلمنا كون الدليل المذكور
تاما في اثبات كون التأسيس اولى من التأكيد قلنا ان القاعدة لا تنهض بدفع ما ذكرنا من ان التأكيد
بالمعنى الذي ذكرناه وهو الاهتمام لكونه نوعا من التأسيس من جهة افادة اللفظ الثاني ما لم يكن
حاصلا حتى بعد تكلم اللفظ الاول هذا وقد اورد السيد عميد الدين … منع لزوم التأكيد على فرض
كون المأمور به بالامر الثاني عين المأمور به اولا لانه يحتمل ان ذكر التمسك بترجيح التأسيس على
التأكيد قال وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم كونه للتأكيد على تقدير صرف الثاني الى المأمور به اولا وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على طلب … الامر والفعل بهذا التقدير فلان
الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمان مغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل هذا كلامه
وحاصله ان الزمان جزء مفهوم الفعل بالاتفاق فيكون الامر الاول عبارة عن طلب الفعل في زمان
صدوره ومن البين ان الزمانين متغايران وان الزمان من مشخصات الفعل فيكون الثاني غير الاول
فلا يصلح تأكيدا له واورد عليه بانه ان اراد ان مفاد الامر الاول مقيد بالزمان الاول فلا يفيد طلب
الفعل في الزمان الثاني بشيء من الدلالات وكذلك الامر الثاني فمفاده مقيد بالزمان الثاني …
الفساد وان اراد ان الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول ولا يفهم كون الفعل
مطلوبا فيما بعد ذلك الزمان الا بالالتزام بخلاف الامر الثاني فانه يدل مطابقة وصراحة على ما دل الامر

كان

والامر الثاني عبارة عن طلب الفعل في زمان صدوره

الاول بالالتزام ولاجل اختلاف وجه الدلالة ايضح انتصار الثاني تاكيدا للاول فيعتبر ان هذا القدر من الاختلاف
لا ينافي التاكيد والا لانتفى التاكيد اللفظي راسا مضافا الى ان ما ذكره السيد لا يتم في الامرين
المتعاقبين اذ ليس بينهما اختلاف بحسب الزمان عرفا ونحن نقول ان كلام السيد وكلام المورد كليهما
محل نظر اما الاول فلان ما ذكره من مغايرة زمان الثاني لزمان الاول وان كان حقا الا ان المناط في
التاكيد هو تكرير ما هو المقصود الاصلي من الكلام وهو حاصل مع تغاير الزمان ايضا واما في الثاني فلانه
ان اراد بما التزم به من تعدد زماني الامرين وكون زمان الامر الثاني مدلولا التزاميا للامر الاول ان
الزمانين عبارة عن زماني المطلوب بكل من الامرين وان الامر الاول يدل على زمان المطلوب به صراحة
وعلى زمان المطلوب بالامر الثاني التزاما فهو ظاهر الفساد لان الامر انما يدل على زمان المطلوب والدليل
على زمان الطلب والحاصل ان هذا ينظر كلام الاصوليين في قولهم ان الامر لا يدل الا على طلب الطبيعة من دون
افادة فور ولا مرة ولا تكرار وان اراد بذلك تعدد الطلب بان الطلب في الامر الاول يدل على الطلب في زمانه
صراحة وعلى الطلب في زمان الثاني التزاما فيتجه المنع من دلالته على وقوع الطلب بالامر الاول في زمانه
على وقوع الطلب بالامر الثاني في زمانه المتاخر عن زمان الاول التزاما واما حجة القول بالتوقف فهي ان
مقتضى اصالة الاطلاق عدم تعدد المامور به ومقتضى كون التاسيس اولى من التاكيد هو تعدده ولا مرجح
فيتوقف وقد تبين لك مما ذكرنا ضعفها واما مع الاقتران وعدم العطف مع تعريف الثاني فالحكم هو
ما ذكره في ما تقدم من عدم تعدد المامور به سواء كان الاول ايضا معرفا كما لو قال صل الركعتين صل الركعتين
ام كان منكرا كما لو قال صل ركعتين صل الركعتين وكذلك الحال في عكس المثال واما مع الاقتران
والعطف مع كون الثاني منكرا سواء كان الاول ايضا منكرا كما لو قال صل ركعتين وصل ركعتين ام معرفا
كما لو قال صل الركعتين وصل ركعتين فالحكم هو التعدد لقضاء دلالة العطف على التعدد والتغاير
بذلك واما مع الاقتران والعطف مع كون الثاني معرفا سواء كان الاول ايضا معرفا كما لو قال صل
الركعتين وصل الركعتين ام منكرا كما لو قال صل ركعتين وصل الركعتين فالحكم هو الاتحاد لان
العطف وان كان ظاهرا في المغايرة الا ان اللام اظهر منه في الاتحاد والاشارة الى السابق
لظهورها ظهور العطف هذا كله اذا كان الخطابان مقترنين واما اذا كانا غير مقترنين فنقول ان
الحكم بعدم تكرر المامور به والحكم بتكرره وربما قال بالتكرر والتعدد هنا بعض من قال بعدم التعدد فيما
لو كانا مقترنين والذي يذهب اليه هو القول بعدم التكرر هنا ايضا لما عرفت في ذلك الاختلاف
الراجح بما ذكرنا من ان الزائد على الواحد الذي يصلح دليلا للقائل بالتعدد امور احدها ما ذكره
بعض من انكر التعدد في المقترنين من التمسك باولوية التاسيس من التاكيد ان تمت تقتضي ثبات
التعدد في صورة الاقتران ايضا فكيف انكره هناك ثانيها ما ذكره بعضهم من ان تعدد الامر ظاهر
في تعدد المامور به عرفا وعليه منع ظاهر ثالثها ما دل على وجوب الاطاعة من قوله تعالى اطيعوا الله

وقد عرفت ما فيه مما لا مزيد عليه من ان اولوية التاسيس من التاكيد

اطيعوا

اطيعوا الرسول ونحوه وقد عرفت ما في التمسك به سابقا فلا نعيد والعجب من بعض افاضل المحققين
حيث اختار في المتباينين لغير المتعاقبين عدم التكرر فلو قال ان دخلت فتوضا وقال ان نمت فتوضا
لم يفد تكرار الامر المسبب عنهما تعدد المامور به واختار فيما نحن فيه وهو ما لو كانا غير متعاقبين
التكرر مع ان المسبب اولى بذلك ثم ان ما ذكرنا من اول هذا التنبيه الى هنا انما هو من جهة صرف
معنى مفهوم ان تكرار الامر هل يفيد تعدد المامور به ام لا بقي الكلام في انه بعد تسليم افادة التعدد هل يكون
محل الالتفات حتى يجب المامور الاكتفاء بفرد واحد في مقام الامتثال فيتوقف الوجه عدم الجواز
لكونهما امرين متباينين لا يتحقق اليقين بالبراءة مما علم الاشتغال به بايجاد فرد واحد وليس
الحال فيما نحن فيه كالمتباينين لامكان جريان احتمال افادة كل شرط كون الاتيان بالمشروط الذي هو
المامور به لاجل الاشتراط فيتحقق هناك عنوانان بينهما عموم من وجه فيمكن الاتيان بما هو مصداق
لهما فيحصل الامتثال لكل من الامرين عقلا كما في غيره ذلك مما عرفت من ان المفروض كون بينهما عموم من
اصل مفهوم الوصف هل هو حجة ام لا فيه خلاف وتحقيق المقام يتوقف على رسم مقدمات الاولى ان
النزاع في المسالة هل هو من حيث الوضع بمعنى ان الواضع وضع المجموع المركب من الموصوف والصفة
للانتفاء عند الانتفاء ام هو من حيث العقل بمعنى ان الواضع التقييد بالوصف في الكلام فلا بد له
من فائدة وليست سوى الانتفاء عند الانتفاء فلو لم يفده لزم اللغو في كلام الحكيم فيحكم لذلك بافادة التقييد
انتفاء الحكم عند انتفائه ام هو من حيث العرف بمعنى ان الواضع انما وضع المفردات وليس الغرض من
وضعها الا التركيب فاذا تم نسق المفردات اللفظي كالجمع بين الصفة والموصوف فيما نحن فيه لزم ان يحكم العرف
معنى هو الانتفاء عند الانتفاء فههنا وجوه ثلثها ابعدها مذاق اهل الفن ثانيها الثانية هل يختص النزاع
في المسالة بما اذا تم الوصف في الكلام الانشائي ام يعم الواقع في الكلام الخبري ايضا ربما قيل بالاول نظرا
الى ان الكل مطبقون على انتفاء المفهوم عن الوصف الواقع في الكلام الخبري ضرورة انه لو قال
القائل اكرمت عالما لم يفهم منه ترك الاكرام في حق الجاهل والمحكي عن التفتازاني ان النزاع يجري
في القسمين وانه عند افادة الوصف في الكلام الخبري انتفاء الحكم عند انتفائه فانه لو قال قائل اصحاب
ابي حنيفة فضلاء ثم سمع ذلك اصحاب الشافعي لانكروا على القائل مقالته وحملوا عليه من جهة ما فهموا
من قوله ان اصحاب غير ابي حنيفة ليسوا فضلاء فيتهم نفي الفضل ايضا وهذا هو الحق ويوهم ذلك ايضا
انما نشاء من ملاحظة غالب موارد الاخبار فانما قام فيها القرينة على عدم ارادة المفهوم الثالثة الظاهر
من بعضهم ان المراد بالوصف ههنا هي المشتقات سواء كانت من قبيل النعت النحوي ام لا فيدخل في محل
النزاع ما لو وقع مبتداء او صفة او خبرا او حالا او تمييزا او نحو ذلك سيما اذا كان مجرورا يعم
كونه عرضا من قائل ولو على فاعله ويظهر من آخرين ان المراد به النعت النحوي سواء كان مشتقا ام جامدا

مع

ويظهر من بعضهم ان المراد به ما هو القدر الجامع بينهما وهو ما كان قيدا في الكلام فيعم الوصف والحال
والشرط والزمان والمكان والعدد وغير ذلك وهو المنقول عن امام الحرمين وعلى هذا يندرج في مفهوم
الوصف اصناف المفاهيم باسرها ويكون افراد كل منها بعنوان من جهة اختصاص كل منها بخواص
ومزايا ليست في الاخر ويوافقه ما ذهب اليه ابو عبد الله البصري فانه كما قال العلامة في النهاية
في النهاية ذهب الى ان تعليق الحكم بالصفة على انتفاء الحكم عند انتفائها في مواضع ثلثة الاول
ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون للتعليم كما في
خبر التحالف عند التخالف والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم
بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك
هذا وحيث المواقفة ان دلالة الشاهدين على نفي الحكم عن الشاهد الواحد من قبيل دلالة العدد
فلولا ان المراد بالوصف هو الاعم لم يكن لاندراج دلالة ذلك في دلالة مفهوم الوصف وجه ههنا
رابع وهو ان يكون المراد بالوصف ما كان قيدا في الموضوع سواء كان من قبيل المشتقات ام لا فيدخل
النعت النحوي مثل اكرم رجلا عالما واكرم الرجل الذي اكرمك والرجل التميمي واكرم رجلا ابا بكر و
مثل اكرم العالم وقوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا باعتبار حاصل معناه الذي
هو الشعر الكثير ويخرج ما كان قيدا للحكم كالحال والشرط والزمان والمكان ونحو ذلك والظاهر ان هذا هو
المراد بالوصف المتنازع فيه ههنا اما خروج ما لزم خروجه فلان افراد كل عنوان بحيالها دليل على
التي هي قيد في الموضوع فلعموم ادلة الباب لها ولان القيد المعتبر بالنسبة الى الموضوع اعم مما كان
صريحا كما عرفت من الامثلة وما كان مطويا كما في قوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا اي
يحفظ شعرا كثيرا وكما في مثل كثرة الشرب يدل الوضوء فان مفاده الشرب الكثير وبما حررناه من محل النزاع
واخترناه ظهر ان كلام الفاضل القمي من ان ما عرفت في التعبير عن العنوان بقوله اختلفوا في ان تعليق
الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا وان حق العنوان ان يقال اختلفوا في ان تقييد الموضوع
بوصف هل يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ام لا اذ لا دلالة على الانتفاء عند الانتفاء على تقدير
القول به انما هو تقييد الموضوع به لا تعليق الحكم عليه الا ان محل النزاع انما هو ما لو كان الوصف اخص
من الموصوف وجودا وليس وحيث فيكون مفيدا للاحكام مساويا بان يكون موضحا المعنى وكاشفا عنه
كما في قولهم اسد الخابر وقولهم الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله وقوله تعالى وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم اذ لو ساواه لم يبق مورد للمفهوم كما ان المراد بالوصف
المتنازع فيه هو المعتمد على الموصوف كقولك اكرم عالما كما يشهد بذلك ادلة الباب وامثلتها واطلاق
العنوان بل صرح بعضهم بالتعميم وعلى هذا ما ذكره بعضهم من ان فاسق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا

غير معتبر ولا لاعتبر ان اما النعت
كقولك مررت بغنم اربع فهو
داخل عندك ان نقول ان التمييز
والعدد خارجان من موضوع
المسالة الاول فلكونه عين التمييز
اما الثاني فلكون الموضوع في مثل
جائني رجال اربعة الموضوع لها
والمعدود وانما يعلم بالصفة

رجلا وغيره كقولك
اكرم عالما

فتبينوا

فتبينوا من قبيل الالقاب مما يعطي لخصه النزاع بالمعتمد على الموصوف وخروج غيره عن محل البحث
مما لا يصغى اليه كما ان ما ذكره شيخنا البهائي ره في حاشية الزبدة في دفع ما اورده من الشافعية من خلافهم
في حجية مفهوم الوصف وانما قالوا بحمل المطلق على المقيد من ان الوصف المعتمد على الموصوف لاختلاف
في حجية مفهومه ولذلك حملوا المطلق على المقيد وان الخلاف في مفهوم الوصف انما هو في غير المعتمد مما
لا وجه له وسيجيء تفصيل الحال انشاء الله تعالى فالحاصل ان النزاع يعم القسمين وتخصيصه بالمعتمد كما فعل
ذلك القائل او بغير المعتمد كما فعله الشيخ ره لا وجه له السادسة المراد بثبوت المفهوم على القول به
انما هو نفي الحكم الثابت للمتصف عن خصوص موصوف فاقد له اعني غير المتصف فقوله في الغنم السائمة زكوة
مفهومه على القول به ان الغنم الغير السائمة لا زكوة فيها لا انما انتفى عن غير المتصف مطلقا وان لم يكن خصوص الموصوف
فلا يفيد قوله في الغنم السائمة زكوة انتفائها عن غير السائمة مطلقا كالمعلوفة من الابل مثلا كما زعمه بعض العامة
مقتضى القول بحجية مفهوم الوصف هو انتفاء سنخ الحكم وارتفاعه اصلا راسا عن غير المتصف بالوصف لا
انتفاء الحكم المتحقق بخصوص الانشاء المجرد الصادر عن المتكلم حتى يكون المنفي عن غير المتصف في مثل
قولك اكرم العالم هو خصوص وجوب الاكرام الحاصل بهذا الانشاء الخاص بحيث لو ثبت وجوب الاكرام
بانشاء آخر لم يكن منافيا لثبوت المفهوم على ما يظهر من بعض افاضل المحققين وذلك لما عرفت في
الاصل السابق من ان خصوص الانشاء غير قابل للثبوت لغير المتصف حتى يصح نفيه لان ما لا يصلح
للثبوت لا فائدة في نفيه الثامنة محل النزاع في حجية مفهوم الوصف انما هو ما اذا خلا المقام عن القرائن
كما هو الشان في سائر المباحث الاصولية فتخصيص بعضهم محل النزاع في المسالة بما اذا لم يكن الوصف
واردا مورد الغالب وما اذا لم يكن واردا في مقام البيان وما اذا لم يكن غير المتصف اولى بالحكم من المتصف
لا وجه له لان هذه الامور قرائن لعدم ارادة المفهوم وحيث كان محل النزاع هو المجرد فلا وجه
لاستثناء خصوص بعض ما اقترن بقرائن خاصة كيف والقرائن كثيرة ولازم ذلك تخصيصها بالذكر جميعا
تفصيلا فان قلت ان ما ذكر قد خص بالذكر لكونه قرينة مطردة قلنا القرائن المطردة من غير ما ذكر
ايضا كثيرة فكان اللازم تخصيصها بالذكر الا ترى انهم ذكروا ان من جملة ما يغير فيه المفهوم هو الوصف
الوارد في التعاريف للاحتراز ومثله غيره من القيود وليس الغرض فيها مجرد كون القيد للاحتراز كما ربما
يتوهم وعلى ذلك الوهم يبني ما اشتهر في الالسنة من ان القيود الواقعة في كلمات الفقهاء مما لا مفهوم
لكونها للاحتراز وهو وهم في وهم وذلك لان الاحتراز ليس الا التحفظ على العنوان والموضوع
المحكوم عليه وذلك مما يكفي فيه كون القيد مما له مدخل في الحكم واما انه ينتفي بانتفائه الحكم فيمنع كونه
من آثار الاحتراز فاذا قال الفقير العصير العنبي نجس ما دام اتخاذ العصير فعلم ان له مدخلا في الحكم
واما ان غيره طاهر فلا يفيد ذلك التقييد فيكون ذلك الغير مسكوتا عنه فلو كان الفقير في تردد من حكم
عصير الزبيب صح له ان يعبر بالعبارة المذكورة مع عدم جزمه بما هو فاتون الفقهاء من كون القيد للاحتراز

بل القرينة

فكون القيد فى كلماتهم للاحتراز مسلم لكن كون لازم الاحتراز انتفاء الحكم عند انتفائه ممنوع
فى التعاريف هو الاحتراز المقيد بكونه فى التعريف والسر فى ذلك ان من لوازم تمام التعريف جمعا ومنعا
اخلال الرائى قضيته كلية بان يجعل المحدود موضوعا ويحمل عليه الحد على وجه الكلية بل لزم ويجعل
بجعل الحد موضوعا ويحمل عليه المحدود فى ضمن قضية كلية ايضا فيلزم المساواة من الطرفين ومن ذلك
يكون الاحتراز الواقع فى مثل ذلك المقام قرينة على الانتفاء عند الانتفاء وكذلك ذكروا ان من جملة
ما يعتبر فيه المفهوم وان لم نقل بحجية مفهوم الوصف ما لو كان الموضوع امرا عدميا كقولك اكرم غير البخيل
فيفيد عدم لزوم اكرام البخيل لان كون الموضوع عدميا قرينة على ذلك والسر فيه ان الامر العدمى
غير صالح لجعله موضوعا والحكم عليه بشىء فيعلم من جعله موضوعا ان المقصود بالكلام بيان امر وجودى
والحكم عليه وهو فى المثال المذكور كون البخيل لا يجب اكرامه الثانية ليس فى المسئلة اصل يعول عليه
عند الشك سوى الاصول العملية وهى مما تختلف بحسب الموارد فلا يعم وصف شىء من الاثبات والنفى
بكونه موافقا له على وجه كلى ولا يجرى ههنا نظير الاصل فى المسئلة السابقة المعاضد للمثبت بعد الاعتضاد
لعثار التقييد بالشرط نظرا الى التبادر قيام سبب اثر مقام السبب المذكور لان ذلك بعد تحقق السببية
الشرط للجزاء ولا يتحقق مثله فى المقام وكذا لا يجرى ههنا اصل لفظى يتاسند تساوى الطرفين لان
غاية ما فى الباب ان يقال ان الاصل عدم اعتبار الواضع عند وضع الوصف الانتفاء عند الانتفاء قيدا
لمعناه او عدم وضع لزوم التقييد وقد عرفت سابقا ان مثله لا يجدى لان الشك بين المتباينين لتعيين
الوضع وقوع الشك فى وقوعه على احد الوجهين ثم المراد عن المثبت ان الواضع وضع الهيئة التركيبية
من الصفة والموصوف للانتفاء عند الانتفاء بعد وضع المفردات بحيالها كان الاصل بناء على ذلك بعاضد
للمنكر لرجوع الشك الى وضع الثانوى المشكوك فيه اذا تمهدت لك هذه المقدمات فلنأخذ فى اصل المقصود
فنقول اختلف القوم فى المسئلة على قولين احدهما حجية مفهوم الوصف وهو مذهب كثير من العامة ومن
الى الشيخ من الميل اليه فى قوله لا اصل للتسمية لو لم تفد فى العدة ثم مال اليه من علمائنا الشهيد ويعزى
الى العلامة الطباطبائى وثانيهما عدم حجيته واليه ذهب جماعة من العامة وهو المشهور بين
الخاصة وتوقف بعضهم فلم يحكم بترجيح شىء من الطرفين احتج المثبتون بوجوه منها انه لو لم يكن مفهوم
الوصف حجة كان تقييد الموضوع به لغوا وهذا فى الوصف المعتمد على الموصوف ظاهر وما فى غيره فلمثل
ما ذكره العلامة فى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لان هناك امرين احدهما الذات والاخر
الوصف المفارق فان كان علة الحكم هو الوصف ثبت المطلوب لانتفاء المعلول بانتفاء العلة والاصل
عدم وجود علة اخرى عند الشك وان كانت العلة هى الذات فمع كون المفروض ان الوصف مفارق ينفك
الحكم موجودا وان لم يوجد الوصف فاذا وصف لا يخلو اما ان يؤثر فى ذلك الحكم الذى اثر فى وجوده الذات
ام لا فعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الثانى يلزم كون ذكر الوصف لغوا فلا بد ان يكون تقييد الذات

بالوصف

بالوصف وذكرها بعد العنوان لافادة الانتفاء عند الانتفاء ولا يتوهم انه يجرى مثل ما ذكر من التقرير فى الوصف
فى الالقاب ايضا ضرورة ظهور الفرق بانها ليست الا الذات المحضة نفسها من دون اعتبار وصف معها وفيه انه
ما ذكره انما يقتضى ثبوت فائدة ما فى ذلك التقييد واما انها عبارة عن خصوص الانتفاء عند الانتفاء
فلا يثبت من الدليل المذكور ولو رام الخصم اتمامه بضميمة مقدمة اخرى هى ان كون الانتفاء عند الانتفاء
اظهر الفوائد فمع عدم سبق الاشارة اليه فى طى الاستدلال يتجه عليه اولا المنع من كونه اظهر الفوائد
وثانيا انه على تقدير التسليم لا يحصل فى المقام الا الظهور الغير المستند الى نفس اللفظ لاستناده الى العلية
الخارجية من مقتضى نفس اللفظ ولا دليل على اعتباره على ما سبق الاشارة اليه فيما تقدم ايضا ومنها
انه لو لم يكن مفهوم الوصف حجة لزم ان يكون وجوب الكلام مثل قولنا اكرم العالم او اكرم رجلا عالما
لافادة الوجوب التخييرى واللازم باطل فكذا المقدم بيان الملازمة انه لو لم يفد التقييد بالعالم مثلا نفى
وجوب الاكرام عن غير العالم ثبت وجوب الاكرام بالنسبة اليه ايضا لكونه من افراد الموصوف الذى هو
الرجل او الذات مثلا ومع فرض كون الوصف مما لا مدخل له فى نفى الحكم عن غير محله يكون المحكوم
عليه هو الموصوف وظاهر ان الحكم على الكلى يستلزم التخيير فى افراده فيكون المكلف مخيرا فى اكرام العالم
وغير العالم لكون كل منهما فردا من افراده واما بطلان اللازم فواضح وفيه انه ان اريد ان المستدل يكون
الوجوب فى المثال عينيا لا تخييريا ان هذا الخطاب بخصوصه يقتضى ثبوت وجوب اكرام غير العالم على وجه التخيير
وان كان بخطاب اخر حتى يقتضى وجوب اكرام غير العالم ايضا كما هو مقتضى القول بحجية مفهوم الوصف
فذلك وان اقتضى حجية مفهوم الوصف على فرض تحقق الا انه يتجه عليه المنع الواضح ضرورة عدم
اقتضاء الخطاب المذكور الا دلالة على نفى وجوب الاكرام على وجه التخيير بخطاب اخر وان اراد ان هذا الخطاب
يقتضى انتفاء ثبوته وجوب اكرام غير العالم به على وجه التخيير فهو مسلم لكن لا يلزم منه انتفاء وجوبه
كما هو اللازم فى ثبوت المفهوم للوجوب ثم يكون ذلك من ثبوت المفهوم على نحو من مجيء علة
على انتفاء حكم الخطاب الخاص لغير المنافى لثبوت الحكم بخطاب اخر وقد عرفت المنع من ذلك القول
وكونه غير معقول فالحاصل ان الخطاب الخاص بنفسه مفيد للوجوب العينى ولا ينافيه ثبوت الوجوب
لغير محل الوصف بخطاب اخر المستلزم لوجوبه تخييرا ضرورة ثبوته من الخارج لا من نفس هذا الخطاب
وبذلك ظهر ما فى جواب شيخنا البهائى رفع الله شأنه عن اشكال التناقض بين خلافهم ههنا فى حجية
مفهوم الوصف واطباقهم فى باب المطلق والمقيد على حمل الاول على الثانى فانه قرره فى حاشية الزبدة فذكر
ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها نحو اعتق فى الظهار رقبة اعتق فى الظهار
رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة كيف قيدوا به المطلق ما هذا الا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة
اما ان يكون فى مقابله مطلق كما فى المثال المذكور او لا نحو جاءنى العالم ففى الثانى ليس الصفة حجة عندهم فلا
يلزم فى الحكم بمجىء العالم نفى مجىء الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا

على ان مفهوم الصفة حجة فيه كما قال العلامة فى النهاية ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة يعتبرون كلامهم
بما اذا لم يكن فى مقابلها مطلق لو انفقهم فى حجية ما اذا كان المقابل مطلقا ترجيحا للتاسيس على التاكيد
هذا كلامه وذلك لان كون مؤدى الخطاب بالمقيد فحدا ما ترجموا الوجوب العينى على ما عرفت مع فرض
اتحاد التكاليف المعتبر فى حمل المطلق على المقيد اللازم من اعتبار اتحاد الحكم والموجب ما يكفى فى حمل المطلق
على المقيد حتى على القول بعدم حجية مفهوم الوصف مضافا الى انه يرد عليه ان الكلام انما هو فيما اذا
كان المقيد من قبيل الالقاب فانه يحمل المطلق عليه جماعة اذا قال اعتق رقبة وقال اعتق زيدا او
اجنبى عما ادعى عليه الاجماع وهو اعتبار مفهوم الوصف عند الاعتماد على الموصوف بل هو مما اتفقوا على
عدم اعتبار مفهومه فليس الحمل الا لما ذكرنا ثانيهما انه بعد قطع النظر عما ذكرنا من موجب حمل المطلق على المقيد
لا يفى مجرد حجية مفهوم الوصف بذلك لانه لا بد وان يبنى فى المفهوم ما ابتنى فى الكلام المنطوق وظاهر
انه ليس فى قوله اعتق رقبة مؤمنة الا الوجوب العينى ومعه تقع بانه تعلق العينية فيصير المفهوم انه يحق
عتق غير المؤمنة ليس واجبا عينيا ولا ينافى ذلك كونه واجبا تخييرا فكيف يستلزم حجية مفهوم الوصف وجوب
حمل المطلق على المقيد ومنها التبادر بدليل ان ابا عبيدة لما سمع قوله صلى الله عليه وسلم الواجد يحل عقوبته وعرضه
اى مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته لم يقل لا بد من فاسق فان هذا يدل على ان مطل غير الواجد لا يحل عقوبته ولما
سمع قوله مطل الغنى ظلم قال هذا يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم وقيل فى قوله لان يمتلئ بطن الرجل
قيحا خير من ان يمتلئ شعرا ان المراد بالشعر ههنا الهجاء مطلقا او هجاء الرسول خاصة فقال ابو عبيدة
فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فجعل الامتلاء من الشعر فى
قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد لزم من تقدير الصفة المفهوم
فكيف من التصريح بها وفيه ان العضدى نسب فهم الاحاديث المذكورة على تلك الوجوه الى ابى عبيد وهو
معمر بن المثنى الذى قيل فى حقه انه كان يلحن بالقرآن فليس هو ابا عبيدة القاسم بن سلام الكوفى الذى
هو من ائمة اللغة فكيف يكون فهمه حجة ولو سلم يحتمل ان ذلك لعله ناشئ من اجتهاده وسبق الشبهة
الى ذهنه من حجية مفهوم الوصف وقد اشترط فى التبادر المخيلية التامة ولو سلم
فهو معارض بما حكى عن الاخفش وجماعة من ائمة اللغة من ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان
استعمالها فى التقييد خلاف الوضع ولو سلم فالكلام فيما عن غيره انما هو فيما اخذ من قبل الجهات التى
تشترك فيها جميع اللغات من دون اختصاص بلغة دون اخرى ولسنا فى مثله منقطعين عن الوصول
الى حقيقة الحال حتى يحوجنا الضرورة الى الاعتماد على النقل فان قلت كيف تنكر حجية مفهوم الوصف بنفى
وقد قام بالوفاق بينها امور احدها ما اشتهر ان تعليق الحكم على الوصف يفيد العلية ومع انتفاء العلة
المعلول وهو معنى حجية المفهوم ثانيها انا نجد ان التقييد بالوصف فى مثل قولك الميت اليهودى لا
يكتب والانسان الطويل لا يطير والرجل الابيض لا يعلم الغيب مما لا يراد به انتفاء الحكم عند انتفاء

الوصف

الوصف يعد لغوا ويضحك منه اهل العرف قلنا انها انه قد تقرر فى محله ان الموضوع علة تامة للحكم
وان قوامه ليس الا بالموضوع فاذا انتفى انتفى الحكم بحيث حكم فى القضية على موضوع هو فيما نحن فيه
الذات المتصفة بالصفة الخاصة فمقتضى الاصل ان يكون هو الموضوع الواقعى الذى هو علة الحكم
لقضاء ظهور اللفظ بذلك فلا يكون ذو ما سوى افراد الموضوع مذكورا فى الكلام لتحقق الموضوع به
كما لو ذكر ان البيع سبب للحل نظرا الى كونه من جملة العقود المحللة وح فاذا انتفت العلة التى
هى الموضوع بانتفاء بعض ما اعتبر فيه وهو الوصف انتفى الحكم وذلك ما ذكره من القائل بحجية مفهوم الوصف
قلت اما التمسك بالوجه الاول فيرد عليه ان ما اشتهر فى الالسنة ليس الا ان تعليق الحكم على الوصف مشعر
بالعلية واين الاشعار من الظهور اللفظى الذى هو مناط البحث واما التمسك بالوجه الثانى فيرد عليه ان
كون مثل ذلك التقييد لغوا انما هو لكونه من قبيل توضيح الواضحات والا فجىء الوصف للايضاح والكشف
فى المحاورات قد يبلغ من الشايع والنادر او مرتبة تقصر عن الوصول اليها يد التناول واما التمسك بالوجه
الاخير فيرد عليه ان القضايا الاولية التى هى عبارة عما يكون الموضوع فيه هو الموضوع الواقعى الذى هو علة
للحكم لا فرد من افراده انما هى فى الاحكام التى يستقل بها العقل واما فى الشرعيات فلم نجد لها مورد ما قلت
الموضوعات المذكورة فى الخطابات الشرعية الا من قبيل محل الموضوع الواقعى الذى حكم العقل فيه بالحسن
والقبح ولهذا قالوا ان الواجبات السمعية لطف فى الواجبات العقلية ولو سلمنا ذلك قلنا ان نتيجة الدليل
المذكور ليس الا ان الموضوع علة وقد عرفت فى مقدمات المسئلة السابقة ان مجرد العلية لا يفى باثبات
المفهوم فلا بد بعد ثبوت العلية التامة من اثبات الانحصار ايضا حتى لا يقوم مقام العلة عند انتفائها تما
علة اخرى وفى المثبت ذلك لا ان يضم الى ذلك امر آخر من الخارج وهو اصالة عدم قيام علة اخرى مقام
العلة المذكورة وح لا يتمحض المفهوم فى الاستناد الى اللفظ فتامل احتج النافون بانه لو دل لدل باحدى
الدلالات الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فانتفاؤهما ظاهر والخصم ايضا لا يدعيهما ولا كان
منطوقا لا مفهوما واما انتفاء الالتزام فلانه مشروط باللزوم عقلا او عرفا وليس فليس ومع التنزل عن ذلك
فلا اقل من الشك فى ثبوت الدلالة لعدم الدليل فينفى بالاصل وهذا هو المختار ثم لا يمتنع من اشتمال الوصف
بالانتفاء عند الانتفاء ومثله وان لم ينهض دليلا فى الاحكام الالزامية الا انه يفيد فى اثبات الاستحباب
والكراهة من جهة التسامح فى ادلتهما لما تقرر فى بابه من انه الاقوى جواز التسامح بين ما لو كان الضعف
راجعا الى سند الدليل فيهما وما لو كان راجعا الى الدلالة ولهذا قالوا انه يتمسك بالاطلاقات والعمومات
حتى بالنسبة الى افرادها النادرة ان كانت فى غاية الندرة بل نقول انه قد يتحقق فى موارد خاصة من الادلة على
المفهوم لخصوصية المقام فيكون حجة فى الاحكام الالزامية ايضا وما منعنا من ثبوته انما هو الحكم الكلى بحجية
مفهوم الوصف واما اتفاق ثبوته فى خصوص بعض الموارد فلا نمنع منه فلا بد من ملاحظتها والاعتبار بما يقتضيه
المقام ومن ههنا ذكر المولى المحقق البهبهانى فى حاشية الفوائد الحائرية ما نصه قد عرفت حجيته على عدم

معرفة شرائط الاجتهاد وعدم مراعاتها والخطر الشديد الذي فيها لكن في معرفة تلك الشرائط ايضا
خطر لابد من عدم الغفلة عنه وذلك الخطر من وجهين الاول انه من جهة الانس بها والاستيناس اليها
والاعتماد عليها ربما يغفل عن قرائن الحديث [illegible] والاصل عليه سيما اذا كانت خفية مثلا احقق في اصول
الفقه ان مفهوم الوصف ليس بحجة وفي كثير من الاحاديث يظهر اعتبار ذلك المفهوم باعتبار خصوصية
المقام فالغافل اعترض عليه بان مفهوم الوصف ح هو ليس بحجة على ما حقق في الاصول سيما اذا كان القرينة
لم تكن بتلك الجلالة اذ قد عرفت ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فالاشعار مع [illegible]
تقوي ذلك الاشعار بخصوصية المقام يحصل الظن المعتبر من الظهور وان كان الاشعار لا يكفي لو لم تكن القوة ذلك
وبالعكس لانه بانضمامهما معا يحصل الكفاية بل ربما يحصل الظهور في غاية الظهور ومع ذلك اعترض
الاعتراض مثل ما ورد في صحيحة الفضيل في خيار الحيوان فانه قال قلت له ما الشرط في الحيوان فقال ثلثة
ايام للمشتري قلت فما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وهذا كما ترى صريح في تخصيص بالمشتري
ومع ذلك يعترض بان دلالته بمفهوم الوصف وهو ليس بحجة وقس على ذلك ساير القواعد الاصولية
وكذا القواعد النحوية والصرفية وغيرهما انتهى موضع الحاجة من كلامه ره وقد ذكر موردا الوجه الثاني من
الوجهين في كلامه ره تركناه لعدم الحاجة اليه قلت لذلك اعتبر الفاضل القمي ره مفهوم الوصف في
الصحيحة المذكورة مع توقفه في اصل المسئلة واعتبروا مفهوم الوصف في قوله ع فان لم تجدوا كاتبا
فرهان مقبوضة دليلا على اشتراط القبض في الرهن لوروده في مقام التحديد والتشريع وبيان شروط
ما هو المشروع [illegible] قرينة على اعتبار المفهوم ثم تظهر ثمرة النزاع في حجية مفهوم الوصف نظير
فيما اذا كان حكم المفهوم مخالفا للاصل كما لو قال ليس في المعلوفة زكوة فان مفهومه ثبوت الزكوة في
السائمة وكذا لا تظهر في مقام التعارض بين القول بعدم حجيته اذا قام على خلاف حكمه دليل كان
العبرة بذلك الدليل وعلى القول بحجيته يقع التعارض بينهما فلا بد من ملاحظة قواعد التعادل والترجيح
وقد تظهر ايضا من ثمرة النزاع سقوط الاجتهاد في حال غيبة الوصف على القول بحجية المفهوم وعدم
سقوطه بناء على القول بعدم حجيته ولا يخفى ان ذلك [illegible] الاجتهاد لا وجه لسقوطه بمجرد حجية
المفهوم لان ملاحظة حال الدليل والدليل والبحث عما يعارضه مما لا بد منه على كل حال اصل
مفهوم الغاية هل هو حجة ام لا فيه خلاف قيل والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال بحجيته
بعض من لم يقل بمفهوم الشرط وليعلم ان الغاية تستعمل في معان ثلثة احدها المسافة ومنه قولهم من لابتداء
الغاية والى لانتهاء الغاية ثانيها الغرض ومنه قولهم لا بد لطالب كل شيء من ملاحظة غايته ثالثها
النهاية ومحل النزاع في هذه المسئلة انما هو هذا المعنى الاخير ثم ليعلم ان [illegible] نزاعين احدهما ان
الغاية هل هي داخلة في المغيا ام لا وثانيهما ان التقييد بالغاية هل يوجب انتفاء الحكم عما بعد النهاية
ام لا وهذا النزاع الثاني لا يبتني على القول بدخول الغاية في المغيا ولا على القول بعدم الدخول بل

يحتمل الفرض منه

يجري

يجري على القولين غاية ما في الباب انه يجعل الغاية على القول بعدم الدخول بمنزلة ما بعد الغاية وعلى القول
بالدخول وتوضيحه انه لو قيل بعدم دخول المرفق فيما امر بغسله في الوضوء كان مقتضى التقييد
بانتهاء الغسل الى المرفق انتفاء الحكم عن نفس المرفق على القول بحجية مفهوم الغاية ولو قيل بدخول
المرفق فيما امر بغسله كان مقتضى التقييد انتفاء حكم الغسل عما بعد المرفق فالنهاية تدخل على قول
تحت حكم المنطوق وعلى آخر تحت حكم المفهوم وليست نفس النهاية مسكوتا عنها كما يظهر من كلام
الفاضل القمي ره وحيث تعارف بين القوم الكلام في المقامين فنحن ايضا نقتفي اثرهم في ذلك فنقول
اما المقام الاول فقد اختلفوا فيه على اقوال احدها الدخول مطلقا ثانيها عدمه مطلقا نسب في
تمهيد القواعد الى اكثر المحققين ثالثها التفصيل بين ما لو كان الغاية والمغيا من جنس واحد كقولهم
بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى ذلك الطرف وقولهم قرأت القرآن او حفظته من اوله الى آخره
فالدخول وبين ما لو كانا من جنسين كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل فعدم الدخول وعلى هذا لو قال
بعتك الرمان الى هذه الشجرة لزم النظر في تلك الشجرة هل هي من الرمان ام لا رابعها التفصيل بين ما لو كان
منفصلا عما قبله بمفصل محسوس كما في اية الصوم فلا يدخل وبين ما لو كان منفصلا بمفصل غير محسوس كقوله
تع وايديكم الى المرافق فان المرفق منفصل بجزء مشترك وليس تعيين بعض الاجزاء اولى من تعيين البعض
فوجب الحكم بالدخول خامسها التفصيل بين ما اقترن بمن كقولك بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة
فلا يدخل الغاية وبين ما لم يقترن فيحكم بالدخول سادسها التفصيل بين حتى والى بالدخول في
الاولى دون الثانية وتوقف بعضهم قال بعض مشايخنا انه يحتمل وجوها احدها ان يكون عبارة عن
عدم العلم بان الغاية هل هي داخلة في المغيا ام لا ثانيها ان يكون من جهة اشتراك الغاية بين الدخول
وعدمه لفظا ثالثها ان يكون من جهة اشتراك الغاية بين الدخول وعدمه معنى وهذا هو الاوفق
بما اورده فخر الدين على القول بالوقف من انه يلزم اشتراك اللفظ بين الوجود والعدم وذلك لان وضع
اللفظ للوجود بوضع وللعدم بوضع آخر مما لا غائلة فيه وانما الممتنع وضعه لامر جامع بين الوجود والعدم
لاستحالة تحقق الجامع بينهما فالقول بالوقف يحتمل الوجوه الثلاثة لكن [illegible]
فلذا ورد على القول بالوقف بما عرفت دل ذلك على ان القائل بالوقف انما يقول به من جهة قوله
باشتراك اللفظ معنى وان مراده ليس هو الوقف بمعنى الجهل بكيفية الوضع [illegible]
الناشي من القول بالاشتراك وقد علم ذلك بعض فخر الدين فاورد عليه بما اشرنا اليه وبهذا البيان
يندفع ما اورده عليه الفاضل القمي ره بقوله ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين
واستدل بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا
فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة

حين التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ
ايضا فغير انه قد يحصل الفائدة بتخيل قول القائل [illegible] تأمل في ذلك فانه يمكن ان يطلع
[illegible] الوجود ايضا انتهى قول لا يخفى على من لاحظ ما حكاه الفاضل المذكور عن فخر الدين
انه لا يساعد على التوجيه الذي ذكره دام ظله [illegible] لا يمكن القول بالاشتراك [illegible]
جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه وذلك لان لفظ الاشتراك انما ينصرف عند الاطلاق الى اللفظي
وانه ليس في المشترك المعنوي وضاع متعددة حتى يعبر بعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه
بل كان الانسب ان يقال لعدم الجامع بين الوجود والعدم وكذا ما حكاه ره عن قوله وما قاله فخر الدين
من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم اه لان التعليل باللغوية على تقدير
ارادة المشترك المعنوي مما لا اساس له بالمقام لان الاشتراك بين الوجود والعدم معنى محال لعدم تصور
الجامع [illegible] من اللغوية ولانه لا تردد في المشترك المعنوي بحسب الاصل لكونه موضوعا للقدر الجامع
فافهم اذا عرفت ذلك فنقول ان الاستعمالات مختلفة فمنها ما يدخل فيه الغاية في المغيا ومنها ما هو
بخلاف ذلك الا ترى ان مثل قولك بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة قد التزم فيه بعضهم بعدم الدخول
من جهة الاقتران بمن ومع ذلك فمثل قرأت القرآن من اوله الى آخره لا يبعد الحكم بالدخول وهكذا
غيره من امثلة التفاصيل والاقوال وكل فرقة من الفرق المذكورة يتمسك على مذهبه بامثلة شاهدة
بظاهرها على دعواه ويلتزم بالتاويل فيما عداها بل بعضهم كصاحب القول الرابع تمسك عند عجزه بالخروج
بمقالته عن مورد النزاع كما لا يخفى على من تامل فيما حكيناه عنه [illegible] في المسئلة من جملة التوقف لا
[illegible] منعنا لعدم دليل يرشد الى وجه الوضع واختار الفاضل القمي ره القول
بعدم الدخول واستدل على ذلك بامرين احدهما الاصل بمعنى [illegible] عدم ملاحظة الواضع في وضع اللفظ
دخول الغاية في المغيا وانما يكون قد وضع لانتهاء ما قبلها اليه والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك
منه ايضا وفيه ان [illegible] عدم ملاحظة الواضع معارض بمثلها لانا علمنا بوقوع الوضع وشككنا في وقوعه
لشيء من الوجهين فاذا قيل ان الاصل [illegible] لما يلزم من عدم الدخول امكن ان يقال بان الاصل عدم
لما يلزم من الدخول اذ ليس احدهما اولى من الاخر سلمنا لكن لا دليل على اعتبار مثل ذلك الاصل من
الاخبار او الاجماع او بناء العقلاء مضافا الى ان ما ذكره من [illegible] عدم ارادة المتكلم ذلك من اللفظ مما
لا اساس له بالمقام اذ الكلام في ثبوت الوضع و[illegible] عدم ارادة المتكلم مما لا دخل له في اثبات الوضع
ثانيهما ان المتبادر من اللفظ عدم الدخول [illegible] دعوى التبادر مردودة على مدعيه وربما يستشهد
في المنع من الدخول بان نهاية الشيء حده وحد الشيء لا يصلح ان يكون جزءه [illegible] ان القراءة
تنتهي بالسكوت وليس جزء منها والسجود ينتهي الى رفع الراس وليس جزء السجود ويستشهد لذلك
بما ذكره الفاضل الجلبي في [illegible] كلامه الذي حكيناه عنه عند البحث عن بيان المجاز من مثل قوله

الكتاب

الكتاب من قولهم واعترض عليه بان نهاية الشيء ما ينتهي به ذلك الشيء والشيء انما ينتهي بحده فنهاية
الشيء حده فكيف يكون جزءه منه لمجاورته بعينه وبين النهاية انتهى والسر في تسمية حد الشيء نهاية
مع كونها من الامور الاعتبارية [illegible] النهاية امر منتزع من شانه ان يكون تابعا لما انتزع منه و
ليس ما انتزعت منه الا الحد فقد سموا المنتزع منه باسم المنتزع هذا والجواب ان ما ذكر من معنى
النهاية والغاية انما هو بحسب طريقة العقل المبني على التحقيق والتدقيق وهناك معنى آخر على طريقة اهل
العرف وعامة الناس فانهم يسمون الجزء الاخير من الشيء نهاية له فيحتمل ان يكون الى وحتى قد وضعا لا
كون مدخولهما غاية بهذا المعنى وح فكيف يقال ان مدخولهما الحد وانه يكون خارجا عما قبلهما كما
يكون نهاية الشيء حده فان قلت فعلى ما ذكرت من كون مدخولهما نهاية عرفية وجزءا من المقيد بهما يلزمك
القول بدخول الغاية في المغيا فلم توقفت في الحكم قلت اولا ان ما ذكرناه انما هو على سبيل الاحتمال المسقط
للاستدلال [illegible] وليس ذلك معلوما لنا جزما حتى نلتزم بلازمه فيكون الكلام محتملا من جهة الدخول وعدمه
وثانيا ان الافعال تختلف بحسب التعلق فكثيرا ما يوقع الفعل على المجموع ويكتفى بوقوعه على البعض
كما يقال ضربت زيدا وقد ضرب بعضه وعلى هذا فيحتمل ان يقال ضربت زيدا من قرنه الى قدمه وقد ضرب بعضا
مقدمه من المجموع وهذا الاحتمال في كيفية الوقوع والاكتفاء بالبعض سار في موارد الاستعمال والمنشأ
الاجمال والتوقف في دخول الغاية في المغيا فان قلت احتمال الدخول وعدمه انما يجري حيث كان مدخول
الى جزءا مما قبلها كما في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق واما في مثل قولك سرت من البصرة الى
الكوفة فلا يجري الاحتمال ولا مسرح للاجمال بل يتعين عدم الدخول قلت كلامهم من جهة النزاع في الدخول
وعدمه انما هو في دخولها في المغيا باعتبار الحكم فمحل الكلام انما هو دخول الكوفة مثلا في المسافة
المامور بسيرها وعدمه وح فلا يتعين ما ذكر من عدم دخول الغاية في المغيا ويجري احتمال الطرفين بحاله
واما المقام الثاني وهو ان التقييد بالغاية هل يقتضي انتفاء الحكم عن غير مورد القيد فنقول ان هذا
المقام على خلاف المقام الاول فان الكلام هناك انما هو في موافقة الغاية لما قبلها في الحكم وهنا
في انتفاء الحكم عنها على تقدير عدم دخولها وبالجملة فقد ذهب الاكثر ههنا الى حجية المفهوم وذهب
السيد ره الى عدم حجيته وقال انه الظاهر فرق بينه وبين مفهوم الصفة وينسب هذا القول الى الشيخ ره
ايضا والمعتمد المعول انما هو القول الاول والدليل عليه امران احدهما التبادر فان اهل العرف اذا سمعوا
مثل قوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فهموا منه بالضرورة انتفاء وجوب الغسل عما فوق المرفق
ثانيهما انه لو لم يكن مفهوم الغاية حجة لزم خروج الغاية عن كونها غاية ويلزمه الغاء المنطوق واللازم
باطل فكذا الملزوم اما بطلان اللازم فبحكم الغرض اذ المفروض كون التقييد بالغاية فلو انتفى كونه غاية
لزم خروج الشيء عن كونه ذلك الشيء واما الملازمة فلان مقتضى كونه غاية انما هو كونه منتهى السير المعروف
من معناها وهو الحد وح فان الانتهاء المنتهى السير انتفاء الحكم عما بعده والا لم يكن منتهى السير وليعلم ان

بل انما يطلق على الجزء منه

نعم لو افيد بهما على تقدير خروجهما

ما اشرنا اليه من حجية مفهوم الغاية انما هو اذا كان التقييد بها راجعا الى الحكم لا ان كان راجعا الى الموضوع
بان يكون مؤدى المثال المذكور مثلا ان الغسل الذي منتهاه المرفق مطلوب وذلك لان التقييد بالغاية
يتصور على قسمين احدهما ما يرجع الى الموضوع كما عرفت والآخر ما يرجع الى الحكم بان يكون تعليق الحكم الى الغاية
بقوله اغسلوا باعتبار الطلب الذي هو الوجوب مثل الاول لا يكون من محل البحث بل يكون من باب التقييد بالصفة
لما عرفت من ان مؤداه ان الغسل الذي من صفته الانتهاء الى كذا مطلوب فيبتني الامر على الخلاف في ذلك البحث
وعلى الثاني يكون مما نحن فيه فيكون المفهوم حجة فان قلت بعد ما ذكرنا ان التقييد يرجع الى الموضوع تارة
والى الحكم اخرى فبما ذا يعلم ... كلام واحد منهما على ما قررت لا يبقى مجال لاثبات حجية مفهوم الغاية
لقيام احتمال كونها قيدا للموضوع قلت المتبع هو الظهور العرفي فان كان الكلام ظاهرا في تقييد الحكم كان له
المفهوم والا فلا والظاهر في مثل المثال المذكور انما هو ما ذكرنا من كون التقييد راجعا الى الحكم فان قلت
الطلب مستفاد من الهيئة ووضعها حرفي كما قرر في محله وقد تقرر في محله ان الحروف لا يتعلق بها الحروف فلا يصح
تقييد الحكم ابدا بل التقييد دائما يرجع الى الموضوع الا ترى ان الوجوب الذي هو الطلب لا يعقل ان يكون منتهيا
الى المرفق بل الغسل الذي هو متعلق الوجوب وموضوعه وح فلا يبقى مجال لدعوى حجية مفهوم الغاية قلت التقييد بالغاية
الموضوع يتصور على قسمين احدهما ان يتصور الموضوع في نفسه من دون ملاحظة امر آخر معه فيقيد بالغاية
بان يتصور الغسل مثلا ويقيد بانتهائه الى المرفق ثم يعتبر تعلق الطلب به بعد ذلك فيقال ان الغسل الموصوف
الى المرفق مطلوب وثانيهما ان يتصور الموضوع باعتبار انه مطلوب وواجب فيقيده بالغاية بذلك الاعتبار ثم يوضع
عليه الطلب فالقسم الاول هو الذي نعبر عنه بتقييد الموضوع والقسم الثاني هو الذي نعبر عنه بتقييد الحكم فالتقييد
في كل منهما وان كان راجعا الى الموضوع الا انه باعتبار رجوعه الى نفس الموضوع المجرد عن ملاحظة ما عداه في
الاول يقال عليه تقييد الموضوع وباعتبار رجوعه الى الموضوع باعتبار الحكم لا في نفسه في الثاني يقال عليه
تقييد الحكم وبذلك يفترق القسمان ويختلف الاسمان فافهم واغتنم انه قد دفع لصاحب الفصول ... في المقام ما
يحقق الغرض لما فيه تنبيها للغافلين فائدة ذكر ان النزاع هنا يتصور في مقامين الاول ان التقييد بالغاية
هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا بحيث يكون المفهوم من قولنا صم الى الليل انه لا امر بالصيام
بعدها مطلقا ولو بامر آخر او لا يقتضي ذلك الثاني ان التقييد بها هل يقتضي المخالفة بالنسبة الى الحكم
المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال المذكور انقطاع الصوم المأمور به بذلك الامر عند مجيء الليل او لا يقتضي
ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم المطلوب بذلك الخطاب مستمرا بعد الليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على
خلافه فنقول ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر كلماتهم بل صريح بعضها فالحق ... من انكر الدلالة
وان كان في المقام الثاني فالحق ... فلنا في المقام اذن دعويان نفي الدلالة في المقام الاول
واثباتها في المقام الثاني لنا على اوليهما ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي وجوبا وتعلق طلب بالصوم
المغيا بالليل وظاهر ان هذا لا ينافي تعلق امر ايضا بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب آخر مستقل فان

يرجع الامر ح الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة وهذا كما ترى لا يستدعي خروجا عما يقتضيه
ظاهر الامر ولا عما يقتضيه ظاهر الغاية وينبغي حمل ما اطلقه بعض في نفي الفرق بين مفهوم الغاية ومفهوم
الصفة على هذا التقدير كما يرشد اليه ظاهر كلامه فتأمل ولنا على الثانية ان المفهوم من قول القائل
صم الى الليل انقطاع الصوم المأمور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول الليل او اوله على الخلاف ان
اذ لو فرض بقاؤه بعدها لم يكن ما فرض غاية غاية اذ غاية الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف المنطوق
ثم فائدة وتحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته قد تجعل لمدلول مادته فمعنى صم الى الليل طلب صوم
يكون نهايته الليل فلو فرض ان المطلوب تمامه ما زاد عليه لم يكن الانتهاء الى الليل مطلوبا
وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا بد اما من حمل الامر على الطلب الشرعي وهو عندنا وان كان حقيقة
الا انه خلاف الظاهر من الاطلاق او حمل الليل على الجزء المتأخر عنه او معنى آخر مجازي او ارتكاب تجوز
في الى بحملها على معنى بلوغ الفعل المطلوب الى الليل سواء انقطع عنده ام لا وكيف كان فهو مخالف للظاهر
اصل من تقدير او تجوز او خروج عن الظاهر فقول القائل سر الى البصرة ومنها الى الكوفة يجعل كل
سير تكليفا برأسه فلا اشكال فيه لا يتحقق فيه احد الوجوه المذكورة واما الوجه في مثل ذلك في الاخبار
كما لو قال سرت الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظاهر ان بذلك احتمالا متعددا اذ ليس المقصود
في كل واحد منها الاخبار بطلق السير بل بجملة مخصوصة تعلق الغرض ببيانها منفردة كالمشي بين البصرة
والكوفة والمشي بين الكوفة ومكة فيكون اعتبار كل من الابتداء والانتهاء فيها على الحقيقة ولا بد من
تقدير الفعل وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل نقول هذا المعنى
هو المفهوم في نظائر الخبر المذكور حيث لا تعلق للغرض فيه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه
ولهذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة واقتصر كذا عدم تجاوز سيره عنها ومن يدعي ان المفهوم
منه ذلك فقد التبس عليه وجدانه هذا ثم فائدة واعلم انه تعرض الوجه الثاني في مفهوم الوصف مع حجية
فيه لعدم الجدوى فيه فان حجيته وجوب زكاة السائمة بها وعدم تعديه الى غيرها ووضوحه في تفسير
مما لا يترتب عليه ثمرة لظهور انه لا ينافي وجوبها في غيرها بخطاب آخر واما في المقام فالثمرة ثابتة غالبا
حيث يعلم عدم تعدد التكليف كما لو ورد امر بالصوم الى سقوط القرص وورد امر آخر به الى زوال الحمرة
فيحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم تعدد التكليف او يكون المقصود بالامر الاستمرار كما في اوقات الصلاة فيحكم
بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما دل على امتداده الى ثلث الليل
او نصفه الى غير ذلك ومن هنا يتبين الوجه في عدم التعرض له في مفهوم اللقب ونظائره ايضا انتهى
وفيه اولا ان تحرير النزاع بالنسبة الى المقام الثاني وجعل التقييد بالغاية مقتضيا للمخالفة
بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال المذكور انقطاع الصوم المأمور به بذلك الامر
عند مجيء الليل مما لا وجه له لان النزاع لا بد وان يكون بحيث يتوارد عليه الاقوال من النفي والاثبات والنفي

ومن البين ان انقطاع الخطاب الخاص عن غير مورده مما لا يكاد ينكره احد فكيف يصح لمنكر المفهوم
دعوى بقائه بل لا وجه له لاثبات المثبت ايضا لان انتفائه اذا كان ضروريا لم يكن للعلماء ارتكاب البحث
وتدوينه في الكتب العلمية وثانيا ان ما ذكره في اثبات دعواه في المقام الاول من انكار المفهوم تمسكا بان قول
القائل صم الى الليل انما يقتضي وجوبا وتعلق طلب بالصوم المغيا بالليل وان هذا لا ينافي تعلق امر
ايضا بصوم الليل الى الفجر بطلب آخر مستقل لكون مرجع الامر ح الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية
المذكورة يتجه عليه انه اول المثال الى تقييد الموضوع وح نقول ان اختيار القول بالنفي لحمله في غير محل
كلام القوم وخروج عن محط انظارهم الذي هو تقييد الحكم فان اجاب بان التقييد بالغاية لا يتخلف عن ذلك
ابدا كما صرح به بقوله وتحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته قد تجعل لمدلول مادته انتهى اتجه عليه الايراد بوجوه
الاول النقض بما لا يمكن فيه اعتبار ارجاع التقييد الى الموضوع كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان
المنهي عنه ليس هو القرب الممتد الى حين الطهارة بل المراد منه حرمة القرب في كل من آنات الحيض متصلا
وممتدا الى حين الطهارة ومثل قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود فان المأمور به
ليس هو الاكل المتصل الممتد الى ذلك الوقت الثاني النقض بما اذا كان الحكم هو المادة كما في قولك يجب
عليك الصوم الى الليل الثالث ان التقييد بالغاية وان كان يرجع دائما الى الموضوع لكن تقييد الموضوع
على قسمين احدهما ان يلاحظ الموضوع ثم يقيد بالغاية ثم يحكم عليه بحكم ثانيهما ان يلاحظ الموضوع باعتبار
انه يطلب فيقيده بالغاية ثم يطلب وهذا القسم وقع في الشريعة على انحاء احدها ان يتوجه الحكم الى كل جزء جزء
فينحل الى تكليفات متعددة فيكون الفعل بالنسبة الى كل جزء مطلوبا مستقلا وتكليفا برأسه ثانيها ان يتوجه
الحكم الى مجموع الاجزاء لكن من حيث المجموع باعتبار كون المأمور به مضيقا كما في الامر بالصوم من الفجر الى
الليل ثالثها ان يتوجه الحكم الى مجموع الاجزاء لكن لا باعتبار الضيق بل باعتبار التوسعة بمعنى انه لو اوقع
في اي جزء منها كان قد اتى بالمأمور به كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وهذا القسم
هو الذي نعبر عنه برجوع التقييد الى الحكم ولا بد ان نقول بحجية مفهوم الغاية فلا بد من الفرق بين القسمين
فتأمل وثالثا ان ما ذكره بقوله فلو فرض ان المطلوب تمامه ما زاد عليه لم يكن الانتهاء الى الليل
مطلوبا وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا بد اما من حمل الامر على الطلب الشرعي الى آخره
عليه انه اما ان يريد ان مفيد الزيادة على تلك التقدير هو كون الطلب المتعلق بالصوم المغيا بالليل
هو نفس الخطاب الخاص فيكون غيريا بالنظر الى جزء المأمور به ومع ذلك يكون ذلك الطلب بخصوصه مفيدا
للزيادة لو لم نقل بحجية المفهوم او يريد ان مفيد الزيادة يكون خطابا آخر غير ذلك الخطاب الخاص فعلى الاول
يتجه عليه اولا ان لزوم كون الخطاب غيريا وافادته الزيادة لانتفاء المفهوم لا وجه له لان الخطاب الخاص
الذي هو قوله صم الى ذهاب الحمرة مثلا بعد فرض عدم افادته لنفي الصوم عما بعده وحمله على الطلب
الشرعي ليس وفاء باللفظ الذي هو ثبوت الصوم الى الفجر مثلا فلا يعقل افادته على ذلك التقدير وثانيا انا

لو سلمنا افادته للزائد يكون الطلب نفسيا لكون المطلوب به هو المجموع وهو ليس الا مأمورا به واحدا نفسيا
وعلى الثاني وهو كون مفيد الزيادة على ذلك التقدير خطابا آخر حتى يكون الخطاب الاول الآخر تقييدا للطلب
جزء المطلوب بالخطاب الثاني يتجه عليه اولا ان ذلك خروج عما هو مفروض من الكلام في الخطاب
الشخصي وانتفائه بخصوصه الذي هو المقام الثاني وكلامه في المقام الاول والنزاع بمقالة القوم وهو
ان المفهوم لو لم يكن حجة صح ان يصدر خطابا آخر على خلاف المفهوم لكنه حجة فلا يصح ان يصدر خطابا
آخر على خلافه وظاهر ان هذا ينافي نسخ الخطاب وتوجيهه كما هو مذاق القوم لا خصوص حكم الخطاب
الشخصي وثانيا انه بعد فرض كون مفيد الزيادة خطابا آخر فصيرورة الخطاب الخاص الاول غيريا
لا بد منه على كل من تقديري القول بحجية المفهوم بمعنى انتفاء شخص الخطاب وعدم حجيتها وتوضيح ذلك
انه بعد ما فرض في مثل قوله صم الى زوال الحمرة انتفاء حكم وجوب الصوم عما بعد زوالها المدلول عليه بشخص
الخطاب لغيره لا ينافي ثبوت الوجوب بعد زوالها بخطاب آخر فاذا جاء خطاب آخر بوجوب الصوم الى الفجر
عاد الصوم المنتهى الى الحمرة غيريا وكذا على تقدير عدم انتفاء حكم وجوب الصوم المستفاد من شخص الخطاب
وان كان الفرض محالا وح نقول انه بعد ما كان صيرورة الخطاب الخاص غيريا عند ورود خطاب آخر
مفيد لما افاده الاول مع زيادة لازما على كل من تقديري ثبوت المفهوم وعدمه فكيف يستدل بانتفائها
على ثبوت المفهوم وليس في ذلك الا استدلال بالاعم من المدعى ومن البين ان العام لا يدل على الخاص ثم
انتفاء صيرورة الخطاب غيريا بسبب انتفاء خطاب آخر مشتمل على الزيادة من لوازم انه لو تحقق صار
الخطاب الاول غيريا على تقديري ثبوت المفهوم وعدمه اعم من ثبوت المفهوم ورابعا ان ما ذكره في اثبات
دعواه الاولى من ارجاع التقييد بالغاية الى التقييد بالصفة من الاحالة اليه بل ذلك مما يشبه الاكل
من القفا لانه يكفي في نفي المفهوم في المقام الاول الذي ذكره دعوى انتفاء سنخ الخطاب ونوعه
كون الخطاب شخصيا وكون انتفائه لا يقتضي انتفاء نوع الخطاب فكان اللازم عليه ان يجعل ذلك دليلا
على انتفاء المفهوم في ذلك المقام ان المتبادر من التقييد تعلقه بشخص الخطاب ولا يلزم من انتفائه
انتفاء نوع الخطاب لو اتفق الاول في افادة الوجوب مثلا لا ارجاع التقييد بالغاية الى التقييد بالوصف
كيف واعتبار شخص الخطاب ونوعه مما يجري في الوصف ايضا كما لو فرض انه قال يجب الصوم المغيا بالليل
فارجاع الاول الى الثاني غير مفيد في انكار المفهوم لا بعد دعوى كون التقييد متعلقا بشخص
الخطاب ومعها لا يبقى حاجة الى الارجاع وبالجملة فالمعيار في ثبوت المفهوم وعدمه انما هو شخص
الخطاب ونوعيته لا رجوع ما نحن فيه الى التقييد بالوصف وخامسا ان ما ذكره اخيرا في وجه عدم التعرض
للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه فيه من جهة عدم الثمرة فيه وثبوت الثمرة فيما نحن فيه من
جهة عدم المنافاة بينهما وتحققها فيما عند تعدد التكليف ولا يخفى ما فيه لان مناط ظهور الثمرة
في التعارض اذا كان هو العلم بعدم تعدد التكليف فلا وجه لتخصيص ما نحن فيه بالوجه الثاني بل كان

الامر ذكروا وجهين في المقامين واما الثاني ظهور الثمرة المحصورة العلم بعدم تحقق التكليف لتحقق وقوعه
في المقامين فائدتان الاولى في بيان ثمرة ما ذكر في هذا الاصل من المقامين اما ثمرة المقام الاول فهو
حمل الغاية في المغيا فتظهر في مثل قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فانا لو قلنا بدخولها في المغيا
لزم كون غسل نفس المرافق واجبا شرعا بخلاف ما لو قلنا بعدم دخولها فان غسل المرافق لا يكون واجبا
شرعيا بل واجبا من باب المقدمة وسائر الخلاف في سائر الموارد وان لم يكن اجراء حكم المغيا في الغاية محرما
ويظهر اثر الفرق بين الوجوب الشرعي والوجوب من باب المقدمة في المثال المذكور في جواز اخذ الماء من
المرفق للمسح على القول بوجوب غسلها شرعا وعدم جواز اخذها منها على القول بوجوب غسلها من
باب المقدمة واما ثمرة المقام الثاني وهو حجية مفهوم الغاية وعدم حجيته فهي مما لا يخفى حاله فلا
نطيل بالتعرض لها الثانية كلمة الى الموضوعة للانتهاء هل تفيد بحسب الوضع مجرد كيفية المغيا بها او
تفيد الكيفية وتوضيحه ان قوله تعالى الى المرافق هل يفيد مجرد كون المرافق طرفا ينتهي عنده الغسل
من دون تعرض لكون غسلها في الاول او في الاخر ام يفيد خصوص كون غسلها في الاخر ايضا بحيث
يبتدأ بغيرها وتكون هي اخر ما يغسل من الاعضاء الظاهر الاول فلا دلالة للاية الا على كون
مدخولها احد طرفي المغيا من دون تعرض لكونه في الاخر وعلى هذا فلا تدل الاية على مذهب العامة ولا
حاجة في تطبيقها على مذهبنا الى جعل الى بمعنى من بل نقول ان الاية لا تدل على مذهبنا ولا مذهب العامة
لان الى لما لم تفد بيان الكيفية وانما افادت كون المرفق طرفا للغسل فيستفاد من الاية الامر
بمطلق الغسل الذي احد طرفيه المرفق والاخر الاصابع ولا ريب ان اظهر افراد مطلق الغسل الغير
المبين الكيفية انما هو الغسل من الاعلى والمطلق ينصرف الى اظهر الافراد وهذا منتهى الكلام في مباحث
المفاهيم والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الراحمين

هذا باب العموم والخصوص اصل اختلفوا في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص والكلام هنا
يقع في مقامين احدهما لزوم الفحص وعدمه والاخر بيان مقدار الفحص اما المقام الاول فينبغي
تحقيقه بالتعرض لامور الاول انهم اختلفوا في لزوم الفحص هنا فاوجبه الاكثر ومنع من وجوبه
المدقق الشيرواني ره وشيخه [illegible] السيد صدر الدين ره ووافقهما صاحب المناهج ونقل اطباق الجميع
على لزوم الفحص عن الدليل في العمل بالاصول حتى المانعين من لزوم الفحص هنا وح ينبغي تحرير المقام
سؤال الفرق بين المقامين وبيان الموافقة مع القوم هناك والمخالفة لهم هنا مع ان ما ذكروه
وجها للزوم الفحص هناك جار هنا بعينه وذلك لانهم عللوا لزوم الفحص هناك بتحقق التكاليف
الواقعية وكوننا مامورين بها بمجرد الالتفات الى ان للشارع احكاما واقعية وان لم نعلم بها تفصيلا
بل ولا اجمالا فيكون في تاخير التكليف مجرد احتمال الحكم الواقعي ولا يتوقف التكليف على العلم التفصيلي
به لاستلزامه الدور وانجزه العلم الاجمالي بتحقق الاحكام الواقعية في موارد الاصول حاصل لنا

ونعلم

ونعلم قطعا انا مكلفون بالاحكام الواقعية وح كيف يصح تركها الى العمل بالاصول وهذا الكلام بعينه جار
في العمومات ايضا والجواب ان الفرق بين المقامين ظاهر لان العلم الاجمالي هناك قائم للاصول
رافع لحكم العمل بها فلا بد من الفحص حتى يتيسر الوصول الى المامور به او يحصل اليأس عنه فكلف فيرجع
الى العمل بالاصول وهذا بخلاف ما نحن فيه فان العام من جهة كونه من كلام الحكيم مما يتيسر الوصول به الى
التكليف الواقعي فبمجرد وجدانه ينتفي اثر ذلك العلم الاجمالي فلا يجري في العام ما كان يجري في الاصول
نعم يبقى امر آخر وهو العلم الاجمالي بوجود المعارضات من المخصص وغيره وذلك ايضا مقتض للزوم الفحص
لكن المخالفين للاكثر في هذه المسئلة منهم من لم يتفطن للعلم الاجمالي بوجود المعارضات في
المقام كالمدقق الشيرواني ره ومنهم من تفطن به لكنه يقول بعدم الاعتبار به كصاحب المناهج ره فانه يقول
بعدم لزوم الفحص مع اعترافه بالعلم الاجمالي بوجود المعارضات نظرا الى ان العلم الاجمالي في موارد
الشبهة المحصورة كما في الانائين المشتبه طاهرهما بالمتنجس وذلك ليس موجبا للاحتياط عنده فلذا
لا يقول بالاعتبار بالعلم الاجمالي هنا ايضا بالفحص ويفرق بين العلم الاجمالي هنا والعلم الاجمالي
بالتكاليف الواقعية في موارد الاصول بان العمل بالاصول هناك موجب للخروج عن الدين بخلاف العمل
بالعمومات قبل الفحص عن المخصص الثاني ان الفحص عن المخصص هل هو من جهة كونه فحصا عن القرينة او من جهة
كونه فحصا عن المعارض او من جهة كونه ناظرا الى الجهتين اما الاحتمال الاول بان يكون كلامهم متمحضا
في البحث عن العمل باصل الحقيقة من دون فحص عن القرينة على التجوز فهو مقطوع الانتفاء في
هذا المقام فيبقى الاحتمالان الاخران فربما يقال ان كلامهم هنا متمحض في بيان البحث عن جهة المعارضة
نظرا الى ان العمل باصل الحقيقة من دون فحص عن القرينة مما استقر عليه بناء العقلاء فلا يقع
النزاع فيه واما النسبة بين القرينة والمعارض فان كان هو العموم من وجه لان القرينة ما من شانه بيان مقصود
المتكلم بكلامه والمعارض ما يرفع حكم الكلام كلا او بعضا بعد تمامه وصيرورته دليلا فتفترق القرينة
عن المعارض حيث تصدق على المخصصات المتصلة لان العام المقرون بها ليس دليلا وانما الدليل هو مجموع العام
والمخصص المتصل وعلى المخصص المنفصل الحاكم لعدم كونه رافعا لحكم العام بل مبينا ومثل قرائن سائر
المجازات مثل يرمي في قولك رأيت اسدا يرمي ويفترق المعارض عن القرينة بصدقه على المخصصين
الرافعين لحكم العام راسا وجميعا في مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فان الكلام الثاني مبين
للاول من جهة وهي افادته كون المراد بالعلماء غير زيد ومعارض من جهة اخراج زيد عن تحت حكم
لكن كلام القوم مختص بجهة المعارضة لما عرفت وحيث كان المعصومون ع بمنزلة متكلم واحد
بل كلامهم وكلام الله عز وجل بمنزلة كلام واحد لكونهم مظهرين لامر الله تعالى ومبينين لحكمه عز وجل
صح ان يكون كلام كل منهم مخصصا ومعارضا لكلام آخر بل صح ان يكون كل منهم مخصصا لكلامه تعالى
هذا والتحقيق ان كلام القوم في هذا المقام ناظر الى كلتا الجهتين ويشهد بذلك امران احدهما

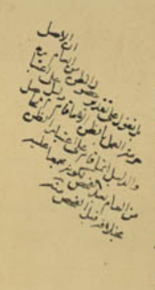
اطلاق العنوان في كلامهم حيث قالوا هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولم يقيدوا بكون الفحص عن كونه
قرينة او كونه معارضا الثاني انهم احتجوا للمنكر بانه لو لم يجز التمسك بالعام قبل طلب المخصص لما جاز التمسك
بالحقيقة قبل طلب المجاز اذ هل وجد ما يقتضي الصرف الى المجاز والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان المانع من التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ليس الا احتمال الخطاء فهذا المعنى موجود في الحقيقة
والمجاز فيهما جاريان في الحكم وبيان بطلان التالي ان العرف قاض بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث
عن انه هل وجد ما يصرف اللفظ عن حقيقته او لا وما اورد عليه المثبت في دفعه بالمنع انه يجوز
التمسك بالحقيقة قبل طلب الصارف عنها الى المجاز ووجه الاستشهاد ان المنكر ينكر الجهتين والمثبت يثبتهما
وهما موجودتان في العام المخصص وكلام المنكر ناظر الى انكار كليهما بما هو الجامع بينهما وهو احتمال
الخطاء للفحص وكلام المثبت ناظر الى اثبات كونه موجبا مطلقا فتأمل [illegible] ما ذكره في ذلك القائل من ان
العمل باصل الحقيقة مما استقر عليه بناء العقلاء من دون فحص عن قرينة المجاز على العمل بالعام قبل
الفحص عن المعارض فوجه المنع عليه جلي لان العمل باصل الحقيقة حيث استقر عليه بناؤهم يجري
هناك بالعام ايضا من دون فحص عن المخصص كما يشهد به ملاحظة حال المخاطب لمن القي اليه الكلام
مقصدا افهامه وحيث لا يعمل بالعام الا بعد الفحص لا يتمسك باصل الحقيقة ايضا من دون فحص كما يشهد
ملاحظة حال من لم يكن مقصودا افهامه بالخطاب المتضمن للعام كما يتفحص عن المخصص كذلك يتفحص
عن قرينة التجوز فهذا العمل باصل الحقيقة الثالث ان هذا الاصل هل يختص بالعام ام يعمه وسائر
الادلة الاجتهادية فنقول انه وان كان ظاهر بعض الادلة يوهم الاختصاص كتمسك المثبت
بان تخصيص العام في الشيوع والشهرة بلغ مبلغا قيل من اجله انه ما من عام الا وقد خص منه لكن
الظاهر ان سائر الادلة ايضا مما يندرج في محل البحث موضوعا بان يكون مرادهم الحكم على كل دليل
الفحص عن معارضاته وانما خص العام بالذكر من باب المثال وانه لو تحقق فيه عدم لزوم الفحص ثبت
في غيره بطريق اولى لكثرة ما تطرق اليه من التخصيص او يوافق في الحكم بان يكون مقصودهم في المقام
تخصيص العام بالبحث عنه ويكون الحكم في سائر الادلة من جهة انهما مما يعلم حالها
بالمقايسة على العام ويشهد لما ذكرنا من كون الجميع محل البحث هو تعميم سائر الادلة انهم خصوا لزوم الفحص عن
المعارض عند العمل بالادلة وليس من مباحث الفن ما يليق ادراجه فيه سوى هذا الاصل فلو لم يكن
هو وجب لزم بقاؤه غير مبحوث عنه في علم الاصول مع انه مما يعم به البلوى ولا بد من الاهتمام به ولانه من
اعظم ما تقتضي شانهم التعرض له فكيف يحتمل انهم لم يتعرضوا له وقد تعرضوا لمثل جواز الاشتراك ووقوعه وامثاله
في اكثر من معنى مع كونها من قلة الفائدة على ما لا يخفى وتركوا التعرض لمثل تلك المسئلة الكثيرة الفائدة
العامة البلوى فلا ريب انه من انعم النظر في طريقتهم لم يتامل في الحكم بما ذكرنا الرابع ان نزاعهم في هذا
الاصل هل هو في جميع العمومات ام يختص بصنف منها فنقول ان صدور الكلام يتصور على انحاء ثلاثة

احدها

احدها ان يوجه المتكلم خطابه الى شخص خاص قصدا الى افهامه المقصود بذلك الكلام كما في المخاطبات المتعارفة ومنها توجيه
الكلام من الائمة الى اصحابهم في اجوبة المسائل وغيرها من طرق بيانهم الاحكام ثانيها ان يصدر الكلام من
المتكلم بقصد ان يبقى مستمرا على مر الدهور فيفهم منه المراد كل من يطلع على ذلك الكلام وان كان من المعدومين
كما في تصانيف المصنفين ثالثها ان يصدر الكلام من المتكلم بقصد افهام شخص خاص لكن يبلغ ذلك الكلام
غيره كما في كلمات الائمة ع المسندة الى غيرهم ممن القي اليه الخطاب من اهل القرون المتاخرة مثلا والفرق
بين هذا النحو والنحو الاول ان الخطاب هناك كان بملاحظة حاله بالقياس الى خصوص من القي اليه وقصد افهامه
بخلافه هنا فانه ملحوظ بالقياس الى غيره ممن لم يقصد افهامه واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان ظاهر كلامهم
وان كان هو الاطلاق الشامل لجميع الاقسام لكن ليس محل النزاع سوى الاخير منها ودعوى انه من بلغه الخطاب في
القسمين الاولين ليس وظيفته الا الاخذ بما يفهمه من الكلام وعلى هذا جرى طريقة العقلاء كيف ولولا
ذلك للزم ان يكون الكلام لغوا وينتقض غرض المتكلم اذ قصده الافهام وبالجملة فالمناط في محل النزاع
كون من يريد فهم الكلام والعمل به ممن قصد افهامه بذلك الكلام وعدمه فيخرج الاولان عن محل النزاع ويبقى
الاخير هو محل النزاع وليس المناط فيه هو كونه غائبا او شاملا بخصوصه كما يعطيه كلام الفاضل القمي ره حتى
يندرج ما كان من قبيل تصانيف المصنفين في محل النزاع وعلى ما ذكرنا يخرج عنه الاولان وانما التزمنا
بخروجهما [illegible] الضرورة والقائم ان ما ذكرنا انما هو بالنظر الى العنوان الكلي واما تشخيص الموارد
الجزئية فنقول فيه ان المخاطبات العرفية والخطابات الائمة ع بالقياس الى المخاطبين بها خارجة عن عنوان
النزاع والخطابات [illegible] بالقياس الى غير المخاطبين بها داخلة فيه واما الكتاب فان قلنا انه من خطابات
المشافهين او كونه من قبيل تصانيف المصنفين فخارج وان قلنا بالفصل فخطابه بالمشافهين فهو
بالقياس الى المشافهين خارج وبالقياس الى غيرهم داخل في عنوان النزاع الخامس هل العموم [illegible]
مجازات مشهورة في الخصوص ام لا فان بعض افاضل الاواخر ان ظاهر جماعة منهم الاول واستشهد
بان ظهر المثل المشهور من قولهم ما من عام الا وقد خص منه وجعل ذلك وسيلة لوجوب الفحص وفيه اولا ان
اكثر تطرق التخصيص الى العمومات انما هو بالمتصل والعام المخصص بالمتصل ليس مجازا واما المخصص بالمنفصل
فهو وان كان مما [illegible] الظاهر انه مجاز لكنه ليس التخصيص بالمنفصل شايعا كالمتصل
وظاهر ان الشهرة المدعاة في تخصيص العمومات انما تحصل بالامرين ومع كون احدهما غير موجب للتجوز
وكون الاخر ليس بتلك الكثرة كيف يتحقق المجاز المشهور فالحاصل انه لم يتحقق في المقام مقتضى المجاز المشهور
وثانيا ان تحقق المجاز المشهور في مثل المقام مستحيل وان بلغت الشهرة المدعاة ما بلغت وذلك لان
المجاز المشهور عبارة عن خصوص لفظ استعمل في معنى خاص وشاع ذلك الى ان يتساوى المجاز مع
الحقيقة وذلك [illegible] في الاستعمال ضرورة ان المراد بالعام المدعى فيه الشهرة انما هو [illegible]
من لفظ كل وافراد الجمع المعرف والجمع المضاف والنكرة في سياق النفي الى غير ذلك من الالفاظ الكثيرة المختلفة

فشهرة استعمال العام في الخصوص مما حصلت من اجتماع مجموع الالفاظ المختلفة وليس هناك لفظ خاص تحقق فيه الشهرة وهذا بخلاف صيغة افعل لامكان تحقق المجاز المشهور هناك بان يتحقق اتحاد المجاز في الندب راجعا لكون المناطق الدالة على الوجوب او الندب هو المشترك وهي امر وحدان موضوع ونوع فلا مانع واما العام فليس الدال فيه متحدا وكذلك المعنى الذي استعمل فيه العام بعد خروجه عن العموم ليس معنى خاصا او مرتبة معينة من مراتب الخصوص مثلا لفظة العلماء قد تستعمل في غير زيد وقد تستعمل في غير زيد وعمرو وقد تستعمل في غير عمرو فقط فالمعاني المستعمل فيها العام عند ارادة الخصوص مراتب الاختلاف ولا يختص المستعمل فيه بمرتبة من مراتب الخصوص بل لا يكاد يوجد استعمالا متوافقان في كون المراد بهما خصوص مرتبة من مراتبه وعلى هذا لا يعقل تحقق المجاز المشهور هنا والمجاز المشهور يختص بما لا يتحقق في مرتبة نوعيا وثالثا انا لو سلمنا تحقق المجاز المشهور باستعمال اللفظ في معان عديدة نوع واحد لكن لا يترتب عليه حكم المجاز المشهور بحسب الاقوال الثلاثة بل هو ما دل على ان القول بترجيح الحقيقة على المجاز مع عدم استلزامه ايجاب الفحص وان جرى في المقام الا ان القولين الاخيرين لا يجريان فيها الا ارادة المعنى المجازي لا بد وان يكون ~~لكلا الامرين~~ الشهرة في تعيينه ومن البين ان شهرة نوع التخصيص لا تعين تخصيص خصوص مرتبة اريدت فيه من الفاظ العموم فلو اريد بالعام تلك المرتبة الخاصة التي هي من عدا زيد او عمرو فلا بد من قيام قرينة على تعيين المعنى المجازي المراد باللفظ فان تحقق فيها ما هو الكلام اللازم حمله على نفس المعنى وظاهر ان هذا ليس حكم المجاز المشهور على القول بتقديم المجاز والقول بالتوقف فان قلت هذا ليس حكم المجاز المشهور على القول بترجيح المجاز لا يجري هنا لكن حكم القول بالتوقف لا يرجح لا يعمل بهما ينبغي للجمل بالحال المقتضي لذلك قلت قد حققنا في اصول المجاز المشهور ما يلزم من الشهرة عند نفع المتكلم ان يعتمد على الشهرة تارة بحسب مقام المخاطبة فيريد المعنى المجازي وقد يعتمد على اصل الحقيقة اخرى بحسب مقام آخر فيريد المعنى الحقيقي وليس في مقام الخطاب اجمال ولا القول بالتوقف ناظر الى ذلك المقام اما الاتكال على اصل الحقيقة تارة وعلى الشهرة اخرى في القول بالتوقف ناظر الى هذا المقام ومن المعلوم ان المقام الثالث تابع للمقام الاول فلو لم يجمع هناك ارادة المعنى المجازي اتكالا الا على الشهرة لم يجعل للتوقف في المقام الثاني رابعا انا لو سلمنا جميع ذلك لكن لا نسلم كون العام مجازا مشهورا وجوب الفحص في المعنى المذكور اذ هذا الاصل لا ينطبق عليه لان اللازم وجوب الفحص هنا هو وجوب العمل على العموم بعد اليأس عن المخصص بخلاف الفحص في المجاز المشهور ~~فانه لم يجب التوقف بعد اليأس كما هو طريقة~~ الاكثر فلا يكون جعل العام من باب المجاز المشهور فانه يلزم فيه التوقف بعد اليأس كما هو طريقة الاكثر ولا يكون حمل العام من باب المجاز المشهور سببا للزوم الفحص بالمعنى المذكور الا على القول بترجيح الحقيقة كما هو مذهب جماعة ومن النزاع في المسئلة مختصا بارباب ذلك القول بل هو جار على جميع الاقوال في المجاز المشهور السادس في تأسيس الاصل حتى يعول عليه عند الانقطاع عن اقامة الدليل على شيء من الطرفين فتقول ان الاصل الاولي يقتضي عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص

المثبت



المثبت وهو القائل بلزوم الفحص نظرا الى ان اطاعة الله تعالى ورسوله والائمة صلوات الله عليهم لا يتحقق الا بالعمل بمرادهم فلا بد من العلم او الظن بمرادهم ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه بل الظن بالتخصيص حاصل لشيوع التخصيص ولا دليل على وجوب العمل به لولا ان الالفاظ بدلالتها بالعلم والظن بانها المراد والاطاعة الواجبة لا تتحقق بدونهما ولا اقل من الشك في صدق الاطاعة والامتثال على تقدير العمل بالعام قبل الفحص فيكون القدر المتيقن في حصول الامتثال اذا امر الاطاعة الواجبة هو العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص ولا بد من الاتيان بالقدر المتيقن حتى يخرج الشك الى طريق الاطاعة حتى يحصل اليقين بالامتثال ولا مجال هنا للتمسك بالبراءة في دفع لزوم الفحص لان الشك ليس في التكليف حتى ينفى باصل البراءة بل مرجع الشك انما هو كون العام قبل الفحص حجة وعدمه ولا معنى لاجراء البراءة في حجيته واشكل عما قيل لان البحث عن حجية العام قبل الفحص واثباته لا مجال له البحث عن خصوصيات الادلة انما هو وظيفة القائلين باعتبار الظنون الخاصة لاختصاص ترتب الاثر على ثبوت حجيتها بطريقتهم واما القائل باعتبار مطلق الظن لاحاجة له في ذلك لكون المناط عنده هو نفس الظن من اي سبب حصل ومع تعويل البعض هنا فيه يستقيم على مذاق ارباب ذلك القول بل عمل بهم الاخذ به في مقام الشك وعدم قيام الدليل على شيء من الطرفين وذلك لان الشك هنا يرجع بمذاقهم الى ان الدليل المعتبر على حجية مخصوص هل هو العام مطلقا او قبل الفحص ام هو بعد الفحص ومع فرض هذا الشك لا يبقى هناك قدر متيقن لا بد لا فيه من تحقق على مذاقهم من تحقق دليل خاص قام على حجيته دليل حتى يكون هو المعول فيها لا المشهورة وغيرها من الامارات المعتبرة لمطلق الظن فلا يكون العام بعد الفحص هو القدر المتيقن حينئذ لعدم قيام دليل قطعي على ذلك العنوان الا ان المفروض انما هو مقام الشك ولا مجال الان بان حجية العام بعد الفحص مجمع عليه لاتفاق الجميع على وجوب العمل به فيكون هو القدر المتيقن لذلك لان الاتفاق على وجوب العمل به انما هو من باب مقارنة الاراء اتفاقا بعد اختلاف جهاتها فمنهم من يجعله باعتبار مطلق الظن فيعمل بالعام الموصوف لذلك ومنهم من لا يوجب الفحص عن المخصص في العمل بالعموم فيعمل بالعام الموصوف لكونه من جملة افراده العمومات ومنهم من يوجب الفحص فيعمل بالعام المذكور لذلك فاتفاق الآراء في المسئلة انما هو من قبيل الاتفاق في مثل ذلك لا يجدي في جعل العام بعد الفحص هو المتيقن المجمع عليه اذ لم يقع الاجماع على هذا العنوان بخصوصه حتى يصح انه القدر المتيقن على مذاق القائلين باعتبار الظنون الخاصة ولقد عرفت ذلك كله نقول الحق ما ذهب اليه الاكثر وحجتهم على ذلك امور الاول انتفاء المقتضي للعمل بالعام قبل الفحص ووجود ما يقتضيه بعد فههنا دعويان اما الاولى فلان العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص انما هو العمل باصل الحقيقة واصل العموم ولا مجال لاعتبار الاصول قبل الفحص لان العمل بها لا يخلو اما ان يكون من باب الظن الشخصي او من باب الظن النوعي او من باب التعبد العرفي والعمل بالاصل المذكور لا يتم على

شيء منها اما الاول فمع عدم قائل به معروف مما تقتضي الضرورة بعدم حصوله فيما نحن فيه بعد ملاحظة شيوع التخصيص سيما اذا كان العموم مخالفا للشهرة القائمة على الخصوص او لنفي الخلاف عنه وامثالهما واما الثاني فهو مشروط بعدم معارضته بظن نوعي اقوى منه وكثرة ورود التخصيصات على العام مما يضرب به المثل فكيف يعتبر مثل ذلك الظن مع كون نوع العام مما يراد به الخصوص واما الثالث فهو معلوم الانتفاء وبيان ذلك انك قد عرفت سابقا ان الكلام على اقسام ما يقصد به افهام مخاطب خاص دون غيره كالاخبار بالنسبة الى المخاطبين وما لم يقصد به افهام من بلغه كالاخبار بالنسبة الى من لم يخاطب بها وما يلقى مقصودا به افهام كل من عثر عليه ومؤداه كتصنيفات المصنفين فما كان من الاقسام المذكورة من قبيل ما اعتمد عليه المتكلم على افادة نفس الكلام بالنسبة الى من يخاطب اليه كالقسم الاول والاخير فالتعبد العرفي بالعمل باصالة الحقيقة فيهما ثابت وما لم يكن من ذلك القبيل فهو فيه منتف كما في القسم الثاني ومحل النزاع انما هو هذا القسم والاخبار الواردة الينا من هذا القبيل بلا شبهة في كون بعض الاخبار النبوية من قبيل تصنيف المصنفين كحديث الثقلين وخبر الغدير وما شابههما مما اراد به ذلك الكلام على مر الدهور مؤداه الى كل من عثر عليه ولكن ليس شيء من الاخبار الفروعية بتلك الصفة فلم يقصد بها الا افادة المخاطب بخصوصه واما الكتاب العزيز ففيه اقوال احدها ان خطاباته مما يختص بالمشافهين ثانيها ان خطاباته تعم المشافهين وغيرهم ثالثها انه من قبيل تصنيف المصنفين اما الاخيران فالقول بكل منهما باطل عندنا فيكون مما يختص خطاباته بالمشافهين ويكون حاله حال الاخبار بالنسبة الينا فلا يسوغ لنا التمسك باصل الحقيقة في نيل المراد لعدم حكم العرف بذلك ثم التمسك به مما لا يسع المنع منه بالنسبة الى المخاطبين لاعتماد المخاطب الآمر في افهام مراده على ذلك الكلام فلو لم يجوزوا العمل على اصل الحقيقة عند عدم القرينة لزم صيرورة كلامه لغوا ساقطا عن رتبة الافادة مع انا لو سلمنا كون الكتاب العزيز من قبيل تصنيف المصنفين فلا نسلم كونه على حد غيره مطلقا بل نقول انه قد اعتبر فيه بقاؤه على مر الدهور بحيث يلزم غير المشافهين تحصيل مصطلحاتهم وفهمه على طبق ما فهموا الا ان المقصود منه بقاؤه بحيث يكون كل من فهم منه شيئا كان حكمه حجة في حقه والا لزم لتصويب الباطل وبالجملة فانه وان لم يعتبر في تصانيف المصنفين مطابقة فهم المتأخرين للفاهم الاول لعدم اعتبار مخاطب خاص هناك بل اللازم فيه على المتأخرين تحقيق ما وصل اليهم من مراد المصنف لكن قد اعتبر في الكتاب كون فهم المتأخرين على طبق فهم الاولين المشافهين وعلى هذا ينجر حاله الى حال الاخبار ولا يبقى مجال للعمل على اصل الحقيقة لغير المشافهين فان قلت كيف يمنع من اعتبار فهم غير المشافهين بل يسري مع انك تقول باعتبار فهم المشافهين بنفسه ولهذا كان شريكا في التكليف بحكم الاجماع والاخبار فكما ان فهم المشافهين معتبر بنفسه فلا بد وان يكون فهم غيرهم ايضا مع امثاله في الاعتبار بنفسه فمنا لمحل الاشتراك ضرورة انتفاء الموافقة والاشتراك بكون احدهما معتبرا بنفسه

وكون

وكون الآخر معتبرا بتبعيته قلت قضية الاشتراك في التكليف ليست الا اتفاقهما في الاحكام الشرعية واما اتفاقهما في طريق الفهم وكيفيته فليس من مقتضاه وهو واضح وهذا كله بالنسبة الى الدعوى الاولى وهي عدم المقتضي لجواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص واما الثانية وهي وجود المقتضي لجوازه بعد الفحص فلقيام الاجماع على جوازه حينئذ وانت خبير بما فيه اما اولا فلان دعوى اختصاص العمل باصل الحقيقة بمن قصد افهامه بالكلام الذي اعتمد عليه ~~في الدلالة~~ مما لا يعتنى عليه بل المعلوم خلافه كما لا يخفى على من لاحظ موارد المخاطبات الاترى ان من لاحق على من ينكره علانية ويعرفه سرا اذا خلا بعضهم الى بعض ان اقام شاهدين وراء ستر وجعل يكلمه فيما يأتي به من الاقرار ثم استنطقهما في حضرة قاضي فلا ريب ان الشاهدين يأخذان من كلامه بما يقتضيه اصل الحقيقة مع كونهما ليسا ممن قصد افهامه بل هما ممن كان المتكلم يحترز عن فهمهما واطلاعهما على ضميره واشارة الى ذلك من الموارد مما لا يحيط بالاحاطة به نطاق الحصر والاحصاء والسر في ذلك ان اصالة الحقيقة شعبة من شعب اصل كلي يجري في الالفاظ وغيرها من الافعال ايضا وهو ان الاصل في كل ما يأتي به العاقل ان يأتي به على وجهه ولا يحيد به عما هو عليه عمدا او سهوا وذلك لا يتفاوت فيه الحال بقصده الى الافهام بالكلام وعدمه واما ثانيا فلان ما ذكره من الاجماع على جواز العمل بعد الفحص ان اراد به استقرار طريقة العلماء باسرهم على العمل به بعد الفحص سواء كانوا من القائلين باعتبار الظنون الخاصة ام من القائلين باعتبار مطلق الظن ام من غير الموجب للفحص ام من غيرهم فهو لا يجدي لما عرفت سابقا ان ذلك الاتفاق منه اثبات حجية العام بعد الفحص على جهة الخصوص ولازم طريقة من يقول باعتبار الظنون الخاصة انما هو حجية بذلك العنوان الخاص وان اراد تحقق الاجماع التعبدي الشرعي على وجوب العمل به وان لم يكن هناك مقتض من الظن والظهور الناشئ من العمل باصل الحقيقة كما هو مفروض من كون اصل الحقيقة مما لا يصح فيما لم يعتمد على الكلام في الافهام بالنسبة الى شخص خاص او على وجه العموم او من اعتبار مطلق الظن فقيام مثل ذلك الاجماع في مباحث الالفاظ غير معقول لانه بعيد الاعتراض عن كون مباحث الالفاظ مما لا يلتزم في سلك التعبديات التي من شأنها الوصول من الشارع ومن شأن الشرع فيها فلا يحصل فيها الا الكشف عن رأيه ومفاده الى ايجاب الشارع العمل بما هو محل لما عرفت من كون المفروض عدم المقتضي واتضح فساده مما يغني عن التعرض للبيان فتحصل من ذلك كله ان ما تمسك به المستدل لا يفيد في اثبات ما ادعاه من لزوم الفحص عن المخصص بل يوجب اثبات حجية مطلق الظن لان تضمن التكليف ثابت وباب العلم وكذا الظن القائم مقامه على طريقه فيتعين ان اللازم هو العمل بمطلق الظن لا ان الفحص عن المخصص واجب الثاني من حجج المثبتين ما يرجع الى ابداء المانع من العمل بالعام قبل الفحص بعد تسليم وجود المقتضي وهو اصل الحقيقة المعتبر في جميع ما ذكرنا من اقسام الكلام وبيانه انه قد تحقق لنا العلم اجمالا بوجود المخصص للعمومات الصادرة عن اهل العصمة سلام الله عليهم في الواقع سواء كان موجودا في الكتب المتداولة

بعينها ام لا فان جميع ما صدر عنهم لم يصل الينا كيف وقد حكي ان زرارة كان يحفظ خمسين الف حديث فاذا
كان حال واحد من اصحابهم هكذا فكيف قد وصل الينا جميع ما صدر عنهم وكذلك ذكروا ان كثيرا من
الاخبار اندرس وسقط ولم ينقل الى المتاخرين وان مصنفات بعض الرواة قد تلفت فغير علمنا اجمالا بوجود
المخصص للعمومات وهو بالنسبة الى كل منها فيكون من قبيل الشبهة المحصورة اللازم فيها الاجتناب الا بعد
العلم التفصيلي بانتفاء الشبهة [illegible] الا ان دعوى ان ما نحن فيه من قبيل الشبهة الغير المحصورة
لم يبق لها مورد في الخارج لتساوي علمنا بالعمومات والمخصصات في الكثرة [illegible] اعداد شتى من موارد
الشبهات وذلك لان مناط [illegible] الشبهة غير محصورة ليس هو مجرد الكثرة بل مناطها هو [illegible] شيء من
اطرافها بالنسبة الى آخر وعدم انتظامه في سلك [illegible] الطرف الآخر [illegible] ومن هيهنا لم يجعلوا [illegible]
الكثير في الكثير من قبيل غير المحصور فلو علم اجمالا بكون مائة [illegible] بلد يشتمل على الف دار [illegible] لم يكن من قبيل
غير المحصور لكان من قبيل المحصور لان حال المائة في المثال المفروض ليس الا كحال الواحد بالقياس الى عشرة
لكن لو علم اجمالا بكون [illegible] كانت الشبهة غير محصورة [illegible] فاذا علمنا اجمالا بوقوع
المخصص للعمومات [illegible] المخصص فيها [illegible] مع كون الشبهة محصورة لزم الفحص حتى يمتاز ما تطرق اليه
التخصيص من غيره وتقتضي ما ذكروا ان كان لزوم الفحص الى ان يعلم انتفاء تطرق التخصيص الى العام الذي
[illegible] العمل به بحسب الواقع لكن قام الاجماع على كفاية العلم بفقدان المخصص فيما بين ايدينا من كتب الاخبار
وكذا الظن به [illegible] الاحتجاج [illegible] التمرة [illegible] لا انه [illegible] الاشتباه
بالنسبة الى الواقع [illegible] المخصص الى ان يحصل العلم التفصيلي بكون [illegible] العام الذي يراد العمل به
غير مخصص في الواقع [illegible] بفقدان المخصص فيما بين اظهرنا من كتب الاخبار لكونه اعم من انتفائه بحسب الواقع و
المعلوم ان العام لا يدل على الخاص وذلك لان حكم الشبهة المحصورة انما هو لزوم التحرز الى ان يحصل العلم
بكون شيء من اطرافها غير متصف بالحكم المعلوم اجمالا [illegible] العلم الاجمالي [illegible]
الحكم عن بعض الاطراف [illegible] الاطراف الاخر [illegible]
[illegible] العلم الاجمالي [illegible] انتفاء المخصص فيما بين اظهرنا من الاخبار
عن المخصص بما هو الواقع [illegible] الاشتباه بحسب الواقع انما هو بتحصيل العلم بانتفاء
المخصص [illegible] الظن المعتبر شرعا [illegible] العلم [illegible]
احدهما [illegible] بانتفاء المخصص في الواقع [illegible] الاجماع قام على كفاية العلم او الظن
بانتفاء المخصص في الكتب المتداولة في جواز العمل على العموم ممنوع بل نقول ان قيام الاجماع على
مثل ذلك معقول لان احتمال كون ذلك العام مخصوصا بمخصص [illegible] العلم الاجمالي بتطرق التخصيص
الى العمومات [illegible] ان يكون المراد العموم او الخصوص [illegible]
بالعمل بالمجمل [illegible] الاحتجاج [illegible]

المخصص

المخصص والعمل بالعام بعد اليأس عنه وانما يفيد اعتبار مطلق الظن لان [illegible] انا مكلفون بالواقع
وباب العلم اليه منسد فيتعين لزوم اتباع مطلق الظن ولا يتاتى منه اثبات حجية العام مخصوصه وان كان
الظن الناشي من الشهرة او الاجماع المنقول او نفي الخلاف على خلافه كما هو ظاهر [illegible]
الظنون الخاصة الثالث ما يرجع الى ابطال المانع [illegible] العلم الاجمالي بوجود المخصص لكن لا بالنظر
الى الواقع كما ذكر فيما تقدم بل بالنسبة الى ما بين اظهرنا من كتب الاخبار اما لعدم العلم بوجود المخصص في غير
الكتب المذكورة فلان ما كان يحفظه زرارة مثلا لعل بعض هذه الاخبار التي هي الآن مسطورة في الكتب
المتداولة المتواترة لعله كان من قبيل [illegible] العمومات او من قبيل ما تكرر ذكره او من قبيل ما لا
[illegible] في الاحكام الفرعية [illegible] العلم الاجمالي بوجود المخصص انما هو بالنسبة الى ما بين اظهرنا لا بالنسبة
الى الواقع غاية ما في الباب انه يحتمل وجوده في الواقع خارجا عن الكتب المعروفة ومحتمل [illegible] العلم الاجمالي
فاذا تفحصنا الكتب المعروفة وحصل اليأس عن المخصص حصل العلم بكون العام مما خرج عن تحت ما علم اجمالا
تطرق التخصيص اليه ولا يقدح احتمال وجود المخصص في الواقع لان مجرد احتمال [illegible] شيء من العلم
الاجمالي لا يوجب لزوم الاجتناب [illegible] العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة [illegible]
شاة [illegible] من الغنم واحتمل كون شاة فيها موطوءة لانسان فبعد العلم بالمغصوب [illegible] لها
او قيام البينة ونحوها من الظنون المعتبرة على تعيينه لا يلزم الاجتناب عن القطيع بمجرد احتمال اشتماله
على موطوءة الانسان فالحاصل ان هذا الوجه يفترق عما تقدم باعتبار الشبهة هناك بالنظر الى
الواقع فلا يفيد الظن بفقدان المخصص في جملة الاخبار التي بين اظهرنا [illegible] الآن [illegible]
الانتفاء بحسب الواقع واعتبارها بالنسبة الى ما بين اظهرنا هيهنا وعلى هذا [illegible] المخصص
الفحص الى ان يحصل [illegible] العلم او الظن بالانتفاء [illegible] في الاكتفاء بالشك [illegible]
[illegible] مخصصا [illegible] مخصص آخر [illegible] بالعموم بالنسبة
تحت العموم [illegible] بانتفاء مخصص آخر [illegible] العلم الاجمالي [illegible]
اجمالا انما كان تطرق تخصيص [illegible] الى اكثر العمومات [illegible]
اول الامر [illegible]
وقاعدة الاشتراك في التكليف المدلول عليها بالنصوص والاجماع وان كانت تقتضي مشاركتنا لهم في التكليف
الا انها مخصوصة بالتكاليف الواقعية [illegible] الظاهري [illegible]
[illegible] الاشتراك [illegible] التكاليف الواقعية [illegible]
باصل الحقيقة [illegible] قاعدة الاشتراك [illegible] في العمل [illegible]
يلزمنا تحصيل احكامهم الواقعية [illegible] الواقعية بالقياس الى العمومات
وان كانت مما يجري فيه وجوه [illegible] احدها ان يكون العمومات من الاحكام الواقعية بالنسبة اليهم [illegible]

اعتبار تخصيص ولا تقييد كما قلنا ان تكاليف من كان في صدر الاسلام لم يكن الا الاقرار بالشهادتين واجمالها
في سورة بني اسرائيل من الحكم فانها ان يكون تكاليفهم الواقعية هي المنجزة لجميع الاجزاء والشرائط المدلول
عليها بالمخصصات والمقيدات الواردة في اخبار الائمة وكانت تلك العمومات الخالية عن التخصيص
ظاهرية بالنسبة اليهم لكونهم معذورين من جهة عدم علمهم وانسهم باحكام الاسلام [illegible]
الواردة في مقام التفسير [illegible] كون التكليف بحسب الواقع غيره فالحاصل ان الذي بلغهم من الامر
الامر بالعموم [illegible] التكليف الواقعي الذي هو ما افاده المخصصات والمقيدات من جهة
معذورين [illegible] المنجزة لجميع الاجزاء والشرائط المستفادة من اخبار الائمة
[illegible] قد بلغهم جميع ما افادته المخصصات والمقيدات [illegible]
تلك العمومات [illegible] القرائن [illegible]
اختلاف الاحكام في الاندراس [illegible] المخصصات والمقيدات [illegible] البيان تكون
[illegible] القرائن [illegible] الاجماع [illegible]
والشرائط المدلول عليها بالمخصصات والمقيدات [illegible] العمومات
[illegible] المشافهين المخاطبين [illegible] الاحكام بالاختلاف [illegible] الاجماع
[illegible] ولولا الاجماع على ذلك لم يمنع [illegible] قاعدة الاشتراك في التكليف [illegible]
[illegible] الحكم الواقعي [illegible] المشافهين [illegible] قاعدة الاشتراك انما تجري على
تقدير اندراج [illegible] في الحكم في الموضوع الذي [illegible] الحكم [illegible] الاحكام باختلاف العنوانات
فان الحكم [illegible] على المرأة [illegible] الاجماع [illegible]
الحاضرين المشافهين انما هو على تقدير اندراجهم في عنوانهم [illegible]
العمومات من قبيل الاول [illegible] ظاهرية بالنسبة اليهم كان الاخير قطعا الفحص [illegible] الواقعي
حتى [illegible] الظاهري [illegible] العمومات
قبله على هذا الوجه ولو كان [illegible] العمومات مع ما اقترن بها من التخصيص والتقييد المدلول
عليها بالقرائن [illegible] والاخبار الصادرة عن
الائمة [illegible] الفحص [illegible]
في وجود القرائن عند صدور العمومات كما هو مفروض البحث من عدم العثور على المخصص [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible] الكلام
[illegible] العمومات [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] الشارع [illegible]
الى العمل بالاصل [illegible] العمل بالعموم [illegible] الفحص عن الدليل [illegible] الفحص عن المخصص

لذلك

لذلك هذا ولكن [illegible] الوجهين [illegible]
[illegible] على الوجه الاخير [illegible]
على الوجه الاخير [illegible] الاحتجاج بان مقتضى العمل باصل الحقيقة فلا بد
الفحص [illegible] الاصل [illegible] الوجهين [illegible]
اذا شككنا في ان العمومات [illegible] الواقع او غير مراد [illegible] ما نعرفه عن الامر بالواقع
من عدم انسهم باحكام الشرع لان مقتضى الاصل عدم [illegible] هذا الاصل [illegible]
جريان كلام المتكلم على افادة الواقع وعدم عروض ما يوجب العدول عن الداعي الاصلي الذي هو [illegible]
او مصلحة اخرى كعدم [illegible] المخاطب او سهوا او خطأ او غير ذلك وهذا الاصل مما استقر عليه
بناء العقلاء من [illegible] كاصل الحقيقة [illegible] اصل البراءة والاستصحاب ونحوهما مما يحتاج
الى الفحص عن الدليل [illegible] الفحص [illegible]
[illegible] بالاخبار [illegible]
المقيدة [illegible] العمل بها [illegible] الفحص [illegible]
[illegible] العلم الاجمالي بوجود المخصص [illegible] الطريق [illegible] العلم
بوجود المخصص اجمالا [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] العام [illegible] الاخبار [illegible]
الاحتجاج [illegible] العلم الاجمالي [illegible] هذا المقام [illegible]
الاخبار [illegible] العام بعد الفحص [illegible]
[illegible] الظنون الخاصة [illegible] الاخبار [illegible] جواز العمل بالعام قبل
الفحص [illegible] التمسك بها [illegible]
مطلق الظن [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] العام [illegible] المخصص [illegible]
[illegible] الفحص [illegible] الاجماع
[illegible] الاجماع [illegible] المذكور [illegible]
[illegible] مطلق الظن [illegible] العام بعد الفحص [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] العام [illegible]
[illegible] على العمل [illegible] مطلق الظن [illegible]
[illegible] قلت [illegible]
الاجماع [illegible] العمل بالعام [illegible] الفرق بين المقامين [illegible] الاجماع

هنا لك فلا ادعى على وجوب العمل بالعام من دون مقتض مع كونه مجملا وعلم الاعتبار باصل الحقيقة
ولكن نحن لا نمنع المقتضى ولا نقول بكون الاجماع تعبديا فاذا تحقق لنا قيام الاجماع على وجوب العمل بعد
الفحص لنكشف عن رضا المعصوم بذلك من باب الامضاء بمعنى امضاء ما استقر عليه طريقة العقلاء
من العمل باصل الحقيقة وبالجملة فقد استقر طريقة الفقهاء باسرهم على العمل بالعام بعد الفحص
لا قبله وعلى هذا فلا بد من حمل كلام سلك لزوم الفحص على الغفلة عن طريقة الفقهاء ان كان ممن
يمكن في حقه ذلك او حمل كلامه على انكار لزوم الفحص الكامل المفيد لليقين لتتابع انه يلزم الهرج والمرج
والهدام اساس الدين واندراس شريعة سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه لو بنينا على جواز
العمل بالعام قبل الفحص لان من حصل شيئا من مقدمات الاجتهاد ولم يكن ممن تدرب في الاخبار
اذا راجع شيئا من كتب الاخبار فوجد فيها خبرا ولم يلتفت الى غيره فافتى به ابدا ثم عثر على خبر اخر
لرادّ ومخصص لما افتى به كذلك ثم عدل عن الاول ثم عثر بعد ذلك على ذلك وهكذا فان عمل الخطأ
مثله بالقياس الى كل من الموارد فكل من المفتين يتطرق الى الدين من الفساد والاضمحلال ما لا يحيط
به وصف الواصفين وهذا الوجه وان لم يبطل كون العام بعد الفحص بلا مخصص حجة لكنه يدفع انكار
لزوم الفحص في الجملة فيتعين هذا وقد تحصل لك مما تقدم ان المقتضي لوجوب الفحص موجود والمانع منه مفقود
فلا محيص عن الالتزام به والعجب كل العجب ممن ينكر ذلك مع كون سبيله من اوضح المسالك اتج الخصم بوجوه
الاول الاجماع فان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بالعمومات من دون فحص عن المخصص ولو لا جوازه
لم يكن لهم الاقدام عليه وهذا الوجه يقرر على وجهين احدهما ما ذكره المدقق الشيرواني رحمه الله بقوله ان
الدليل الدال على العمل بخبر الواحد هو ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد وشاع وذاع ذلك
اشتهر وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد منها لا النقل الينا بالعادة يجري مثله هنا بان يقال
لم يطلب احد من المتنازعين في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينفحص عن
المعارض والمخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطرق اولى على الكتاب حكى انه لو سلم من شان الصحابة
والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالاية الظاهرة في معنى او السنة ولو سمع بها نبي الله
عليه السلام لم يكن يحسب به الاحجة فيه فلعله مخصوص او مأول بها ينظر حتى ينظر في تخصيصه وتأويله
ولم يسمع المقابل لم يحتج لبحث بان هذا الدليل معارض حتى يتحقق المعارض فيه فليس حتى يقع من ينظر ما ذكر
السيد البحث من احد من المعتبرين انتهى ولعله سرى اليه الوهم في ذلك بما نقل من دعوى السيد المرتضى من
استقرار سيرة الصحابة والتابعين على تسليم العموم عند تمسك خصمهم بشيء منها في مقام التنازع والتشاجر
مستدلا به على حجية الفاظ العموم حقيقة فيه بحسب الشرع فان تلك الدعوى صالحة للتمسك بها
على كل من مقصديها وثانيها ما ذكره الفاضل التوني رحمه الله في الوافية بعد ان ذكر الوجه السابق فان الاصل
وايضا الاصول الاربعمائة التي كانت معتمد اصحاب الائمة عليهم السلام لم تكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند

مل يكن واثقا بالقبول والنقل البنا... الخصم ... بالاصل المخصص

ثالث

لبعضهم واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة كانوا يعملون ان
واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل
جميع الاصول التي فلو كان واجبا لورد عن الائمة امر بتحصيل كل تلك الاصول ونهي عن العمل ببعضها اذ يعلم
ان جل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة للتقييد هذا كلامه وظاهر الاول التمسك بالسيرة
وظاهر الثاني التمسك بتقرير المعصوم وهو من جهة اعتبار السيرة اما كشفها عن رضا المعصوم كما في الاجماع
القولي الا ترى ان من دخل بلد قوم يعنون الحرمين في المذهب فوجدهم متفقين في شيء من الامور
المتعلقة بهم يكشف بذلك عن رضا رئيسهم بذلك فلو دخل بغداد فوجدهم يتوضؤن منكوسا علم ان
تلك طريقة امامهم الاعظم او من جهة اعتبارها تقرير المعصوم لانه انما يثبت بسبب الاستمرار الى زمانه
هذا والجواب عن الحجة المذكورة ان امر اصحابهم دائر بين امرين احدهما السؤال عنهم والعمل
على طبق ما حصل من الجواب وذلك مما لا شهادة فيه لدعوى الخصم بل هو خارج عن محل النزاع
كما عرفت في المقدمات ثانيهما العمل بالاصول وهو انما يجدي الخصم لو تحقق لهم العلم الاجمالي بوجود
المخصص والمعارض فلا انهم حجة الا باثباته وانى له ذلك وح لا يكون عدم فحصهم مع عدم علمهم
بالمخصص دليلا على جواز العمل من دون فحص لمن حصل له العلم الاجمالي بوجوده فان قلت انهم مع كثرتهم
لا بد وان يوجد بينهم من كان يعلم اجمالا بوجود المخصص فيعمل بالعام من دون فحص وذلك كاف
في اثبات المطلوب وان يكشف القناع عن وجه المحجوب قلت نقل البعض لا حجة فيه لعدم كونه متضمنا
دليلا فلا بد من الاسناد في اعتباره اما الى كونه كاشفا عن رضا المعصوم وظاهر انه لا يحصل
به الاستكشاف عن رضا المعصوم او الى تقريره وهو يتوقف الى احراز اطلاع المعصوم على ذلك
من الطرق العادية وتمكنه من الردع وعدم صدور الردع عنه ومع ذلك وبحن نمنع منه ونستند في المنع
تارة الى عدم الاطلاع بالوجه المذكور ولا اقل من الشك فيتجه تعبير بالاصل واخرى على المنع من عدم
تحقق الردع وعلى المدعي اثبات الصحيح فان قلت لو تحقق الردع من الحجة وليس فليس قلت لو كان
مثل ذلك صدر عن جميع اصحاب الائمة لم يصح التمسك بان العادة تقتضي بنقل الردع لو كان وتم
واما مع صدوره من بعضهم وتحقق الردع منه فليست العادة ما تقتضي بالنقل فلا يبقى الا مجرد الاحتمال
وهو ما لا يسمن ولا يغني من جوع ثم انا لو سلمنا كونهم باسرهم عالمين اجمالا بوجود المخصص قلنا ان الموجب
للفحص من العلم الاجمالي انما يتحقق اذا كانت الشبهة من قبيل الكثير في الكثير حتى تكون من قبيل الشبهة
المحصورة بخلاف ما ليس كذلك الشبهة كما لو علم ان في جملة الاخبار الواردة عن المعصوم المتعلقة
بابواب الفقه المعهودة بالطهارة وغيرها شيئا فيه اشتمل على التخصيص مع كون اكثر تلك الابواب مما لا حاجة
بانها فانه ح تكون الشبهة غير محصورة ولا يلزم الفحص ومال اصحابهم ليس كذلك لو سلم كونهم عالمين اجمالا بوجود
المخصص اجمالا لم يكن من هذا القبيل واعلم ان الناظر في احكامنا به من منع العلم الاجمالي بالنسبة اليهم ليس

كل

بعني

النقل البنا

انما هو ما لو علم التخصيص بالنسبة الى العمومات حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه وتحقق العلم الاجمالي
بوجود التخصيص وح نقول ان فرض المجمل الذي نفى البحث عن قرينته عند التمسك بالحقيقة على عموم
المخصص بان تحقق هناك العلم الاجمالي بصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي الى المجازي من غير خلاف
الثاني ما انزمنا بلزوم الفحص هناك ايضا وعوى الاجماع عليه واتحد المتشاولا منعنا الملازمة
لوجود الفارق ويمكن الجواب عنه ايضا بوجهين آخرين احدهما ان الاجماع على عدم لزوم الفحص في سائر
المجازات وهو الفارق لعدم تحققه في المقام بل ادعى جمع من المحققين الاجماع على لزوم الفحص
فيهما فيبطل القياس ودعوى الملازمة ولا يخفى ما فيه لان العلم الاجمالي بما عرف اللفظ عن ظاهره
ان تحقق هناك فقد وجد مقتضى الفحص واما احال اللفظ فقد يعقل قيام الاجماع على العمل بالمجمل
فلا مناص من الالتزام بعدم الفرق بين المقامين وان لم يتحقق العلم الاجمالي بما يصرفه عن ظاهره
كان انتفاء المقتضي هناك مع تحقق وجوده هنا هو الفارق بين المقامين وعلى كل حال فلا يصلح
الاجماع للفرق ثانيهما ان الكلام في المقام مختص بحجية المعارضة ولا يلزم منه وجوب الفحص عن
القرينة ضرورة عدم كونه من خصائص المعارض ولا يخفى ما فيه ايضا ضرورة انه ان تحقق هناك ما تحقق
هنا من المعارض من العلم الاجمالي لزم الفحص وليس بحجية المعارضة اختصاص بذلك بين تمام ما يجري في
الحكم وكان هذا المجيب اغتر بما ادعاه المستدل من الاجماع على عدم لزوم الفحص من المجاز وسلم
من حكمه انما هو فيما لو لم يتم العلم الاجمالي بوجود المعارض في المجاز وبالجملة لا فرق بين المقامين في لزوم
الفحص مع العلم الاجمالي وعدمه مع انتفائه وقد عرفت سابقا ان محل النزاع ما يعم القسمين الخامس
ما تمسك به بعض المناهج من ان عدم المخصص نظرا الى انه دليل على عدمه وبعد عدم الدليل كان عدمه
ما لا يعتني على الفحص عنه ثم قال والجواب ان اجراء العلم مع وجود العلم بوجود المخصص غالبا لا ينفى
وايضا الجواب انما هو بعد الفحص ثم قد يورد على الاول ان اجراء الاصل ممكن اذا علم وجود المخصص هنا
العام وهو منتفي بل يعلم وجوده في المجاز والاصل انه لم يكن لهذا العام مخصص نظير ان في الفروع
الاوان المشتبهة بالنجس فان قيل هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا فيها بوجوب الاجتناب
عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة اذ ان يلزم منه العمل بالعام الاتم الكلام
هنا لان فتح باب المخصص في ذلك الحاد المجتهدين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع واما
ان احاد بعضها شتمله على ما له مخصص و ما لا مخصص له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي
انما هو ما لا مخصص له ليس باولى من كونه مما له مخصص قلنا اولا ان حمل ذلك من باب الشبهة المحصورة
من غرائب التعليقات فانه ذلك كان من باب المحصور فان من غير المحصور مع انهم حكموا بكون دائرة الشبهة
غير المحصور مع ان الحق في المحصور ايضا جواز ارتكاب غير القدر المتيقن وثانيا ان قوله مع انا لو قلنا بجواز
الارتكاب في المحصور فيه لانه ان لنا دليلا على العلم بالحرمة هذا كلامه رحمه الله وفيه اولا ان شبهة الكثير في

من علم اطلاعهم على المعارضات والمخصصات اصلا حتى بقي ان ذلك مما اهتموا وعادة بل المناط هو كونهم
مطلعين على الاصول والقواعد وتصانيف كلما لهم ولذلك كانوا يفتون بما هو مخصوص نهم من سوق
الكلام يعلمون ان المراد كل من العمومات وغيرها ماذا وعلى هذا التقدير لا يبقى علم اجمالي بوجود
مخصص لم يطلعوا عليه حتى يلزمهم الفحص والبحث الثاني ما تمسك به الفاضل المدقق الشيرواني رحمه الله
من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ذكره في توجيه الاستدلال به ما نصه بقي بالمفهوم التثبت عند
مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت انتهى والجواب عنه اولا ان كون الاية مما يفيد المفهوم
ممنوع كما سبق الاشارة اليه في المفاهيم وسيجيء تفصيل القول فيه في باب حجية الاخبار انشاء الله وثانيا
ان سوق الاية بعد تسليم افادتها نفي التثبت عن خبر العادل انما يعطي تصديقه في اخباره وعدم الحكم
بكونه كاذبا في صدوره ما يحكيه ونحو ذلك ولا ينفي البحث عن الدلالة ليتوصل به الى حقيقة المراد كما عليه
الحال فيما نحن فيه الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والاستدلال به تارة يتم بان وقع فيه من التفقه المجعول غاية النفر
يتقرب من التفقه فيحصل بما بالغناس العام فقد حصلت الغاية المقصودة فيكتفي بما وجوابه ان التفقه
انما يتحقق بادراك المعنى المقصود وهو غير حاصل مع تحقق العلم الاجمالي بوجود المخصص فلا يكفي في
حصوله مجرد سماع اللفظ المحتمل العموم والخصوص واخرى بان طلوب الحذر عند تحقق الانذار يقرب
ان الانذار قد حصل بسماع العام وجوابه ان هذه الاية بمنافي من الدلالة على حجية خبر الواحد فضلا عن
خصوص العمومات وذلك لان المناط في حكاية مجرد نقل اللفظ من دون ملاحظة حال المعنى حيث ان الراوي
لو بقي ان المراد بالخبر كذا لم يكن بخبره تعلق المروي عليه فلا يلزم الاخذ به وح فلا يتحقق الانذار منه حتى يلزم
الحذر عند تحققه بل انما يتحقق الانذار بوعظ الواعظين وفتوى المفتين او عند حصول العلم بمدلول
الرواية عند نقل الراوي واما مجرد نقل لفظ العام او غيره من الاخبار كما هو وظيفة الرواة فلا
يتحقق به الانذار حتى يلزم الحذر بمجرد سماعه لان اللفظ ما لم يفهم معناه يحتمل ان يكون المراد به
البشارة ولو تنزلنا عن ذلك قلنا لا اقل من الشك في صدق الانذار المستلزم لوجوب الحذر بمجرد سماع
اللفظ مع كونه على ما عرفت من الوصف فعمود الاية مجمل بحسب الدلالة على مرام الخصم اثباتا بها او نحوها
كون مثل ذلك انذارا بمقتضى الاية ودلالة صدقها او توجيه حكمها الذي هو وجوب الحذر موقوف على
تحقق الانذار وتقدم صدقه على مثل ذلك النقل اللفظي فلو اريد اثبات كونه انذارا بالاية وتوجيه حكمها
لزم توقف تحقق الانذار عليها وعلى حكمها فيلزم تأخره عنها وهو دور واضح لاستلزامه التوقف المقتضي
على ما يتوقف عليه وتقدمه على نفسه الرابع انه لو وجب البحث عن المخصص في التمسك بالعام لوجب
البحث عن قرينة المجاز في التمسك بالحقيقة ايضا والتالي باطل بالاجماع فبيان الملازمة ان ايجاب
البحث عن المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز والجواب عنه ان محل البحث

وقد

الرصفه

انما

الكثير كما انما يحوج غير لا يكون من قبيل غير المحصور ثانيا انه من يقول باجمال الاصل البراءة في الشبهة المحصورة
يقول بها اذا لم يستلزم الخروج من الدين كما في الشبهة الموضوعية واما اذا استلزم ذلك فلا بأن كانت
الشبهة حكمية وعلى هذا يبتني ما صدر للفاضل القمي حيث يدعي عدم لزوم الاجتناب في الشبهة المحصورة
لكنه مع ذلك صرح في تقرير دليل الانسداد بانه لو عمل عند انسداد باب العلم المنطبق الاحكام بالاصل
لزم الخروج عن الدين فلم يعتبر فيه الاصل مع كون ذلك المقام من قبيل الشبهة المحصورة للعلم الاجمالي بالتكليف
واشارة الى ذلك في هذا المقام فتوى صاحب المناهج ان الفرق بين المقامين غير سديد وثالثا
ان العمل بالاصل في الشبهة المحصورة انما جاز ما ذكر انما هو في التعبديات واما في مثل مباحث الالفاظ
المبنية على اعتبار الظهور العرفي الذي امضاه الشارع فلا يتم ذلك لان التمسك بالاصل عدم تطرق التخصيص
الى العام الذي يراد العمل به انما يجعله ظاهرا في العموم مع قيام العلم الاجمالي بتطرق التخصيص الى العمومات
التي هو من جملتها ومن هنا يفترق الاصل الجاري في مباحث الالفاظ عن الاصل الجاري في التعبديات
انه اذا تعارض اصلان بالنسبة الى المعترضين في العلم الاجمالي المتعلق بالثاني كان الحكم لما هو محل
الابتلاء بالنسبة الى المكلف دون الاخر فكانا مختلفين في ذلك بخلاف الاصلين بالنسبة الى المعترضين
في العلم الاجمالي المتعلق بالاول فان العلم الاجمالي يسقط الجميع عن درجة الاعتبار فلو علم ان احد اللفظين
مجاز فشك في التعيين سقطا جميعا عن مرتبة الاعتبار لفوات ما يعتبر في اللفظ من الظهور العرفي
عنهما بسبب العلم الاجمالي السادس ما تمسك به صاحب المناهج ايضا من الاخبار كالاخبار الدالة
على حجية الكتاب من غير تقييد والاخبار الدالة على العمل بالاخبار كذلك والاخبار الدالة على ان من بلغه
ثواب على عمل فعمله كان له اجره والروايات المشهورة علينا القاء الاصول وعليكم التفريع والجواب عن
ذلك كله واضح لانها انما تقتضي لزوم العمل بالمجمل وقد عرفت ان العام مع الاخطار العلم الاجمالي بكثرة تطرق
التخصيص الى العمومات مجمل فالامر بالعمل بالكتاب لا يقتضي لزوم العمل بمجملاته وكذلك الخبر لوجوب التوقف
مع فرض الاجمال بما ذكر لا يتحقق [illegible] وكذلك القاء الاصل فان المجمل لا يكون اصلا وفي ذلك كله [illegible]
واما المقام الثاني في مقدار الفحص فلا بد من تحقيقه لكونه مما اشتد الحاجة اليه ويتعلق تفصيل البحث
عنه بل قيل انه عمدة هذا الاصل انما هو بيانه وان لزوم نفس الفحص مما قام عليه الاجماع فنقول قد اختلف
في تحديده عبارات القوم فمنهم من قال يجب الفحص الى ان يحصل العجز عن المخصص وليس المراد العجز التام
المستلزم لصرف جميع زمان عمره او اكثره في البحث عن مخصص شىء من العمومات الى تضييع غيره من
العمومات وما اكثر ذلك يستلزم تعويق اكثر الاحكام بل المراد توزيع اوقاته بحسب العادة على العمومات
فاذا حصل العجز حسب الوقت المعتبر لذلك العام بحكم التوزيع سقط الفحص بعد ذلك ومنهم من قال
يجب الفحص الى ان يحصل الظن بانتفاء المخصص ومنهم من قال يجب الى ان يحصل الياس عن المخصص ومنهم
من قال يجب الى ان لا يوجد المخصص بحيث انه لو كان لعلم بانتفائه ومنهم من قال يجب الفحص عن المخصص في جميع

مظانه

الظن

مظانه فاذا انتهت ولم يجده استراح الى العمل بالعام وشدد بعضهم فقيل يجب ان يبلغ الى القطع بالعلم بانتفاء
بانتفاء المخصص والياس عن وجوده، والتحقيق في المقام ان اعتبار هذه الامور انما يناسب في الوصول الى
المخصص بما يناسب مذاق العامة وطريقة القائلين باعتبار مطلق الظن فانه مبناه على ان الاعتبار
بكون النظر الى الواقع فلا بد من تحصيل العلم بانتفاء المخصص بقدر الامكان ومع تعذره لا بد من
تحصيل الظن بذلك فاذا تعذر فلا اقل من الياس عن الظفر بالمخصص واما بناء على طريقة القائلين
باعتبار الظنون الخاصة فلا مسرح لما اعتبروه سبيلا لان المناط على هذه الطريقة في اتمام حجية
انعقد — الحكم على العام بكونه دليلا لما علم من طريقتهم ان المعتبر عندهم نفس الادلة والامارات وان لم تفد الظن
بل كان على خلافها كالوهم على خلاف شىء منها الشهرة المفيدة للظن على خلاف الامارات المنصوصة من قبل
الشارع عندهم في عرض العلم فعدا شاملهم حجية خبر الواحد يقولون بانه حجة يمكن منه [illegible]
على العام — عن المعصوم [illegible] ومن هنا لم يتبع [illegible] كالاخيار الاول [illegible] ان المناط في الحكم
بكونه دليلا ليس هو العلم بانتفاء المخصص وكذلك الظن به والياس عن وجدانه [illegible]
هو انصراف العام بالظهور وهو منوط بانتفاء العلم الاجمالي المفروض تعلقه بتطرق التخصيص الى
العمومات فلو فرض ان دائرة العلم الاجمالي هو الواقع بان يكون قد علم اجمالا بوقوع المخصصات
للعمومات بحسب الواقع لم يكن الحكم على العام بكونه دليلا الا بعد الفحص عما يمكن الظفر به من الاخبار الخاصة
لعدم ارتفاع العلم الاجمالي بالمخصص الواقعي بالفحص عما في الكتب المتداولة فلا يبقى مناص من الالتزام
باعتبار مطلق الظن كما سبق الاشارة اليه فيما تقدم لتحقق التكليف وانسداد باب العلم لكن لو فرض
ان دائرة العلم الاجمالي هو ما بين ايدينا من الاخبار كما هو التحقيق ثم يمكن الحكم بكون العام دليلا بعد
الفحص في الكتب المتداولة [illegible] فان تعلق العلم الاجمالي بتطرق التخصيص
الى شىء من العمومات [illegible] بحيث سرى الشبهة الى جميع ابواب الفقه من الطهارة الى الديات كان
اللازم الفحص بذلك القدر الذي يرتفع به العلم الاجمالي ولا يتحقق الا بالفحص عن مخصص جميع تلك
العمومات فلا يصح الافتاء على طبق شىء من عمومات الطهارة الا بعد الفحص عن الاخبار الخاصة في
هناك وكذا الحال في غيرها من الابواب وان تعلق العلم الاجمالي بذلك بحيث سرى الشبهة الى ابواب
خاصة كان اللازم استقصاء البحث فيها دون غيرها وان تعلق بذلك بحيث يسري الشبهة الى خصوص
شىء من الابواب ككتاب الطهارة او الصلوة مثلا كان اللازم استقصاء البحث فيه دون غيره لانه
الذي يرتفع به العلم الاجمالي وان فرض سريان الشبهة الى بعض شىء من الابواب او بعض من باب و
بعض من باب اخر او الى باب وبعض باب اخر وكذلك فلا يلزم الا استقصاء البحث في مورد سريان
الشبهة وبالجملة المناط في الحكم على العام بكونه دليلا انما هو ارتفاع العلم الاجمالي عن دخوله المخصص
حتى يكتسي العام لباس الظهور فيصح الحكم عليه بكونه دليلا انما هو ارتفاع العلم الاجمالي عن دخوله

الوجوه

وذلك يختلف باختلاف تعلق العلم الاجمالي ولا مدخل في الحكم بذلك للعلم بانتفاء المخصص او غيره من الوجوه
الثلاثة المذكورة الى طلب الوصول الى الواقع بقدر الامكان الذي هو لازم القول باعتبار مطلق
الظن وعلى ذلك القياس حال عدم المخصص فلا بد فيما ارتفع به العلم الاجمالي وبهذا قيل
بالاكتفاء بمخصص واحد فلا يلزم الفحص بعد الظفر به وهو توهم اذ ليس لنا علم اجمالي بوجود
ازيد من مخصص واحد وما عرفت بما ذكرنا انما هو من باب الحكم الكبروي السارى في كل من الازمان
والاشخاص بحسب واما بالنسبة الى المراحل فلا يسري الشبهة الا الى الباب الذي يتعلق به ذلك
العام فلا يحصل العلم الاجمالي الا بوجود المخصص في ذلك الباب بخصوصه ولو فرض احتمال وجوده
في غير ذلك الباب لم يقدح بمجرده ما لم يصل الى حد العلم الاجمالي فاذا ارتفع العلم الاجمالي المتعلق بوجوده
لم يبق اعتداد بذلك الاحتمال وانما قلنا ان الشبهة بالنسبة الى [illegible] لا تسري الا الى الباب الذي فيه ذلك العام
لكون كتب الاخبار مبوبة كما لا يخفى على من راجع التهذيب والوسائل والوافي وغيرها وتعضي الكتب الفقهية
المبسوطة التي ينسبها المتأخرون تذكرة الاخبار في المحل ما يتعلق بكل مسئلة من الخبر الخاص
ثم ان هذا كله انما هو بحث وجود المخصص واما بحسب دلالته فلا بد من الفحص والتدبر في كيفيتها ولا
ما ذهب الفقهاء من الاخبار الخاصة وغيرها كلا يقدح بغير المعارض [illegible] وكذا العكس وربما وقع الاشتباه
كما اتفق لبعضهم اصل الخلاف ولا ريب في حجية العام بالنسبة الى [illegible] لو قلنا انه لم يتطرق اليه التخصيص واما
على تقدير تطرقه اليه فلا يخلو اما ان يكون المخصص مبينا او مجملا فهنا مقامان احدهما في بيان حال العام
المخصص بمبين والآخر في بيان حال العام المخصص بمجمل اما المقام الاول فتفصيل الكلام فيه انه لا اشكال في
في حجية العام المخصص بمبين في الباقي وانما وقع النزاع فيه بين العامة فاختلفوا على اقوال احدها الحجية
مطلقا ثانيها عدم الحجية ثالثها التفصيل بين ما خص بمتصل وغيره بالحجية في الاول دون الثاني [illegible]
انه ان كان لفظ العموم منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمسلمين عن غيره كان حجة كما في قوله اقتلوا المشركين
فانه منبئ عن الحربي انباؤه عن الذمي والاخلال بخلاف قوله السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن
كون المال نصابا وعن حرز المال [illegible] انه ان كان قبل التخصيص محتاجا الى البيان فهو حجة نحو
اقتلوا المشركين فانه مبين في المراد قبل اخراج الذمي والا فلا مثل اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان
قبل اخراج الحائض [illegible] سادسها انه حجة في اقل الجمع من الثلاث او الاثنين على اختلاف القولين والحق انه
حجة مطلقا كما عليه اصحابنا والمحققون من مخالفينا [illegible]
المخصص نظرا الى [illegible] والدليل عليه امور الاول التبادر [illegible]
يتبادر المراد ويشهد بذلك فهم اهل العرف من العام المخصص [illegible] الحكم الباقي بعد التخصيص [illegible]
صدق المقال [illegible] لعبده اكرم من دخل داري الا زيدا او قوله اكرم الجهال الا اذا قال العبد
زيدا فانه ترك اكرام غير زيد [illegible] ذم العقلاء على ذلك ولم يسمع منه الاعتذار بعدم حجية العام المخصص

واناكرم

واناكرم غير زيد فعاتبه المولى على ذلك توجه اليه ذم العقلاء مستندين الى انه العبد فلا [illegible]
وكذلك يشهد به ان المخاطب بالعام المخصص لو استفهم عن حال الباقي وعن غيره عد سفيها الثاني ان
الصحابة والتابعين كانوا يستدلون بالعمومات المخصصة من دون نكير منهم وذلك اجماع منهم
على حجيتها لما ادعى بعض الثقات اجماع اصحابنا جميعا من المتقدمين والمتأخرين الثالث تمسك
اهل العصمة سلام الله عليهم بها ومنهم الصديقة الكبرى فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها
يكن — حيث تمسكت في قضية فدك على ابي بكر بمحضر من المهاجرين والانصار مع ان كثيرا منهم قصدوا ابطال
دعويها بقوله [illegible] يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ولم يبرح احدا الانكار عليها بل
والمنع من دلالة الاية [illegible] مع كونها مخصصة فدل ذلك على فهم اهل اللسان ايضا ذلك
من حجيته [illegible] الرابع انه لو لم يكن العام المخصص حجة لم تكن كلمة لا اله الا الله مفيدا للتوحيد
هذا وقد استدل المختار بالاستصحاب نظرا الى ان اللفظ كان متناولا للباقي فيستصحب الى ان يثبت انتفاء
الفاضل القمي بناء على ان يكون المراد استصحاب حكم التناول الظاهري [illegible] كان حجة
في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه فبعد خروج المخرج لقيام الدليل يبقى الباقي فيستصحب حجيته ووجوب
العمل به هذا وقد [illegible] التمسك بالاستصحاب صاحب الاشارات بما لو قيل بان العام المخصص قد استعمل
في العموم ثم اخرج المخرج واسند الحكم الى الباقي لانه يكون مستعملا في معناه الحقيقي فاذا شك في ارتفاع
وجوب العمل بالعموم بالنسبة الى شىء من الافراد استصحب هذا بخلاف ما لو قيل بان العام المخصص
مستعمل في الباقي بعنوان المجاز فانه يقع الشك في استعماله في اي مرتبة من مراتب التجوز لان المفروض
احتمال وجود مخصص اخر غير المخصص المعلوم ومع احتمال ان العام مستعمل في غير المخرج مجازا ابتداء
لا يبقى حالة سابقة متيقنة حتى يبنى على استصحابها هذا ولنا في التمسك بالاستصحاب نظر لانه بمجرد الشك
في كون الباقي مما يجب العمل به يسري الشك الى ان العام هل كان مما يجب العمل به في جميع ما اندرج تحت
عمومه ام لا فيرتفع اليقين السابق فلا يبقى مجال للاستصحاب لاشتراطه بتحقق الحالة السابقة المتيقنة
عند الشك والعمل بالاستصحاب انما لو كان الشك في طرو النسخ كان للتمسك باستصحاب وجوب العمل بالدليل
الاول وجه لتحقق الحالة السابقة اليقينية وليس الحال في التخصيص على ذلك المنوال لانه لم يتحقق
العموم — في اول الكلام المتكلم بالعام ارادة العموم حتى يكون الشك في ارادته طاريا على اليقين السابق فلم يبق ما ذكرنا
في اثبات المدعى الا ان [illegible] في حجية العام بالنسبة الى غير المخرج بين المخصص منه وغيره وربما ادعي
الفرق من جهة ان المقتضي في غير المخصص موجود وهو العموم الثابت باصل الحقيقة فانما الشك في المانع
الذي هو وجود التخصيص فنفي باصل عدمه فيبقى المقتضي سليما عن المعارض وذلك بخلاف العام المخصص
فان المقتضي قد انثلم فيه بتطرق التخصيص فاذا شك في المانع الذي هو المخصص الاخر فانه لا
المقام — تغيير بالاصل فيرتفع المانع لكن يبقى العام خاليا عن المقتضي ومن البين ان مجرد انتفاء المانع لا يؤثر

اذا لم يكن هناك مقتض وقرائن من المقر الشابات ان المجاز اما للوضع الثانوي نوعي وبعد تحقق تطرق
شيء من التخصيصات يتحقق مقتضى تلك المرتبة من الخصوص فاذا شك في طرو المانع وهو وجود مخصص
اخرج العام عن تلك المرتبة الى ما هو ادنى منها فبالتباعد مرتفع المقتضي لتلك المرتبة الحاصلة
سليما عن المعارض والحاصل انه لا فرق في الحجية بين العام الغير المخصص والعام الذي تطرق اليه التخصيص
نعم يبقى الكلام في امر ينبغي التعرض له وهو ان ايهما اقوى ويظهر اثر ذلك عند التعارض كما لو قال اكرم
العلماء وقال لا تكرم الفساق الا زيدا فاذا قلنا بان الاول اقوى كان اللازم تقديمه في مورد التعارض الذي
هو مورد الاجتماع وان قلنا بان الثاني اقوى كان اللازم تقديمه كذلك وبالجملة الغرض من البحث هو
تحقيق ان شيئا من بقاء العام على عمومه وتطرق التخصيص اليه هل يصلح مرجحا في مقام التعارض ام لا
فنقول كل من المسلم وجهان احدهما ان العام الغير المخصص اقوى مما تطرق اليه التخصيص فهو الذي
ينبغي تقديمه وثانيهما ان ما تطرق اليه التخصيص اقوى فهو الحري بالتقديم حجة الاول ان العام حقيقة
في معناه لما مر في محله بخلاف ما تطرق اليه التخصيص فانه اما مجاز او مما خرج عن ظهوره وقد
تقرر في مبحث تعارض الاحوال ان ظهور الحقيقة مقدم على ما عداه وحجة الثاني ان العام المخصص
اقرب الى النص من غير المخصص لكون الثاني اوسع دائرة من الاول وبذلك يكون احتمال التخصيص
فيه اكثر من الاول فيكون ما هو ابعد احتمالا للتخصيص اقوى مما هو اقرب اليه وكفى شاهدا بذلك قولهم
ما من عام الا وقد خص منه والتحقيق انه ان كان العام الغير المخصص مما يلحق به قبول التخصيص كما لو ورد
في مقام الامتنان او كان موافقا لحكم العقل او اقترن بشيء من القرائن كان القوة والترجيح له والا
كان القوة والترجيح للعام المخصص لان العمومات الصرفة يوهنها كثرة تطرق
التخصيص اليها حتى كاد ان لا يوجد لها مثال وقد تمثلوا في المحقق منها فلم يجدوا ما يجزم بكونه باقيا على
عمومه الا مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله ان الله على كل شيء قدير ومع ملاحظة حقيقة الحال
لا يبقى وثوق ببقاء العام على عمومه الا بنحو الظن بالعموم بخلاف العام المخصص فانه بتطرق شيء من
التخصيص اليه خلص عن الوهن المذكور فصار مما يفيد الظن بكون المقصود منه هو ما بقي بعد ما عرفناه
من التخصيص فيكون الترجيح له والحال هذه واما المقام الثاني فبيان ان العام المخصص بالمجمل المراد
ما هو كذلك بحسب المفهوم وهو ما لم يتميز المراد منه ان يكون بحيث يسري اليه الاجمال بالكلية كما في قولك
اكرم العلماء الا بعضهم وح فيسقط العام عن مرتبة الحجية راسا واما ان يكون بحيث يسري الاجمال الى بعضه
كما في قولنا اكرم العلماء الا بعض النحاة وح فيسقط العام عن الحجية بذلك المقدار الذي يسري اليه الاجمال
وهو النحاة ويبقى حجة في غير ذلك المقدار مما لم يتطرق اليه الاجمال وهو غير النحاة من اصناف العلماء
في المثال المذكور وبالجملة العام المخصص بالمجمل يسقط عن الحجية بمقدار سريان الاجمال الا ان يطرء
بعد ذلك ما يرفع عنه وصمة الاجمال ولا فرق في ذلك بين ان يكون مورد الاجمال هو البعض او

او الجميع

الجميع هذا مجمل الكلام وتوضيح المقام ان المخرج بالمجمل لا يخلو اما ان يدور امره بين المتباينين بان يحتمل
ان يكون المراد بالمجمل كلا منهما او بين الاقل والاكثر وذلك على قسمين لانه اما ان يكون هناك قدر
متيقن بسبب حمل الاقل تحت الاكثر ام لا فهذه اقسام ثلثة مثال الاول ما لو قال اكرم العلماء الا زيدا
اذا كان المسمى بزيد فيهم غير منحصر في واحد او قال اعط مالك في سبيل الله الا عينا فان امر المستثنى
في المثالين دائر بين المتباينين ومثال الثاني ما لو قال لا تكرم العلماء الا الفساق وقد علمنا ان واحد
مخالف الشرع بالجوارح فسق قطعا ولم نعلم ان المخالفة بالجنان هل هو فسق ايضا ام لا فان كان
المراد بالفسق ما يعم القسمين لزم خروج من خالف بالجنان ايضا بخلاف ما لو كان المراد به خصوص
الاول فيختص الخروج عن حكم العام بخصوص من خالف بالاركان فقد دار امر المستثنى بين ان يراد
به الاعم فيخرج جميع الفريقين وبين ان يراد به خصوص الاول فيختص الخروج عن تحت العام به فقط
وذلك دوران الامر بين الاقل والاكثر والمفروض ان الاقل متيقن الارادة ومثله ما لو قال احب
بني تميم الا عدوهم فان كون صاحب المكر عدوا معلوم وانما الشك في كون المتصف بغير الظاهر
كما هو القول الاخر عدوا وكذلك الشك في اتصاف من ظهر اسلامه ولم يظهر منه الفسق بالعدالة
كما هو قول ثالث في تفسيرها ومع فرض الشك في كون المراد خصوص الاقل او الثاني او الثالث
يكون اللفظ مجملا مرددا بين الاقل والاكثر بحيث يندرج الاول في الثاني ومثال الثالث ما لو قال
اكرم العلماء الا زيدا وكان فيهم مسميان بزيد ومسمى بزيدين فان امر المستثنى يدور بين الاقل و
الاكثر لكن ليس الاقل منهما مندرجا تحت الاكثر ثم اما ان يكون المخصص متصلا كالشرط والصفة
والغاية وبدل البعض او منفصلا كما لو قال اكرم العلماء وقال لا تكرم زيدا او ما اشبه ذلك واتصاله
وانفصاله كالمستثنى لوقوع الخلاف فيه فهذه اقسام ثلثة تحصل من ملاحظتها مع الثلثة السابقة
صور تسع اما الاول فحكمه وهو ما دار امر المخرج بين المتباينين فالحكم فيه هو الاجمال بمقدار ما يرجع
الى العام من الاجمال الناشي من المخصص ووجهه ظاهر ولا فرق في ذلك بين ما لو كان المخصص
متصلا كما لو كان احد الاربعة التي ذكرناها او ما لو كان منفصلا كما لو قال اكرم العلماء ثم
قال لا تكرم زيدا اذا كان المسمى بزيد في جملتهم غير منحصر في واحد وما لو كان مما يشك في
اتصاله وانفصاله كما لو قال اكرم العلماء الا زيدا وقد علم بذلك حكم ثلثة من الاقسام التسعة واما
الثاني وهو ما لو دار امر المخرج بين الاقل والاكثر مع وجود القدر المتيقن بسبب اندراج الاول في
الثاني فلا بد من التعرض لكل من اقسامه الثلثة بحياله فنقول اما القسم الاول منه وهو ما لو كان
المخصص متصلا كما لو قال اكرم العلماء العدول او اكرم العلماء الا ان يفسقوا الا ان يكون المخصص
في الاخير قيدا في الموضوع دون الحكم فيصير حينئذ مع عدم المخصصات ويكونا قيدين للحكم فبيان
حقيقة الحال فيه ان المخرج في الصورة المذكورة هو غير محل القيد والباقي انما هو محل القيد فالحكم

عليه بوجوب الاكرام في المثال الاول انما هو العدول والمخرج غيرهم وقس عليه الحال في البواقي وح نقول
افراد العام في هذا المقام على اقسام ثلثة فان العلماء في المثال الاول مثلا منهم من هو معلوم العدالة
وهو داخل في حكم العموم قطعا ومنهم من هو معلوم الفسق وهو خارج قطعا ومنهم من هو مشكوك الحال
وهو من كان حسن الظاهر مثلا وهو ايضا خارج فيقتصر في الحكم بوجوب الاكرام على المتيقن ويحكم بخروج
المشكوك الذي هو مورد الاجمال والسر في ذلك ان الشرط والصفة والغاية وبدل البعض المشار اليها
في طي الامثلة وان كانت مما يسمى في كلمات القوم باسم المخصص ويعبر عنها بالمخصص المتصل الا ان ذلك
منهم مبني على المسامحة فانها ليست من قبيل المخصص في الحقيقة وانما هي قيود للموضوع
بمعنى ان الموضوع انما هو المقيد بها باعتبار القيد داخلا في الموضوع وان خرج نفس القيد كما هو الحال
في جميع الموارد التي حكم فيها على الموضوع المقيد وعلى هذا فيكون العلماء قد قيد بالعدول ثم اعتبر فيه العموم
فيكون عمومه بمقدار مدلوله وهو العلماء العدول لا ان العلماء اعتبر عاما ثم خصص بالوصف مثلا الا
ترى انهم اطبقوا على عد الامور الاربعة من المخصصات المتصلة وفيهم من يقول باعتبار مفهوم الوصف
ومن لا يقول باعتباره فليس ذلك الا باعتبار كونها مقيدات ولو كان ذلك مبنيا على اعتبار العموم اولا و
تخصيصه بعد ذلك بالوصف مثلا كان اللازم اختصاص ذلك بمن يقول بحجية مفهوم الوصف لان التقييد
بالوصف على مذهب من ينفي حجية مفهومه لكون الاسكات عن حال غير محل الوصف فلا يجدي انكار التخصيص
به واذا تحقق ان موضوع وجوب الاكرام انما هو خصوص المقيد فما تحقق دخوله في عنوانه كان محكوما
عليه بما حكم به على العام المخصص وما شك في دخوله فيه بسبب اجمال الموضوع بالنسبة اليه كان محكوما
عليه بالخروج لعدم تحقق احراز دخوله في عنوان الموضوع الذي هو مناط تعلق الحكم واما القسم الثاني وهو
ما لو كان المخصص منفصلا كما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العالم الفاسق وعلمنا دخول من خرج عن
طاعة الله سبحانه بجوارحه في عنوان الفاسق وشككنا في خروج دخول من خرج عن طاعته بجنانه ايضا
فالحكم فيه على خلاف حكم القسم السابق فيحكم بدخول المشكوك فيه تحت حكم وجوب الاكرام والوجه في ذلك
ان ما شك في دخوله تحت عنوان المخصص من جهة اجماله يندرج تحت عموم العام لظهوره فيه فيحكم بكون
ظهور العام قاضيا على المخصص فيرتفع الاجمال عنه بذلك الظهور لكون الشك في حال المخصص شكا في القرينة
ومرجع الشك فيما نحن فيه وان كان هو وصف القرينة وهو كونها قرينة الا ان عدم اعتبار الشك في القرينة مما
استقر عليه بناء العلماء والعقلاء في جميع ما يتعلق بها من صور الشك وتوضيح ذلك ان صور الشك في
القرينة اربع احديها ان يكون هناك عام او غيره من الالفاظ المستعملة ظاهرا في معانيها الحقيقية
فيشك ابتداء في وجود مخصص او غيره من القرائن الثانية ان يحصل العلم بوجود مخصص واحد
او قرينة واحدة مع فرض الشك في وجود ما زاد على الواحد كما لو علمنا ان وجوب اكرام العلماء قد
خص بالنحاة وشك في تخصيص غيرهم كالصرفيين الثالثة ان يكون هناك عام او غيره من الالفاظ

المستعملة

المستعملة في معانيها الحقيقية ظاهرا ويصدر من المتكلم كلام اخر محتمل صرف يشك في وصفه وهو
كونه قرينة على صرف الكلام الاول عن ظاهره الى المجاز لصلوحه لها لكن مع فرض الكلام الثاني
بحيث تحقق كونه قرينة من جهة كونه مبينا من تلك الجهة ولم يتحقق كونه قرينة من جهة اخرى لكونه
مجملا من تلك الجهة كما عرفت في مثال تخصيص العلماء بالعادل او الفاسق وهذه الصور الاربع مما
استقر فيه بناء العلماء والعقلاء على نفي القرينة بالاصل بالنسبة الى مورد الشك غاية ما في الباب ان جماعة
من العلماء يقولون في صورة الشك في الصفة بنفي الصفة بخصوصها بالاصل ونحن نقول في العام ونقول
ان طرو التخصيص عليه مشكوك والاصل يقتضي عدمه وكذا الحال في غير العام من الالفاظ بالنظر الى
ما يصرفها عن حقيقتها من القرائن فيبقى ذات القرينة الشاملة للمشكوك وغيره وقد تبين من ذلك كله
عموم العام والتمسك بدلالة اللفظ على حقيقته مما يترتب عليه جعل المجمل مبينا في مثل ما عرفت ثم ان ذلك كله
انما هو اذا كان مرجع الشك هو دخول مورد الاجمال تحت الحكم الجاري في الكلام وخروجه عنه واما اذا
كان مرجع الشك هو الدخول والخروج عن الموضوع كما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا و
شككنا في كون زيد عالما حتى يكون وجوب اكرام العلماء مما يسري اليه التخصيص او كونه غير عالم حتى يكون عالما
من وصمة تطرقه اليه فقد يقال انه يتمسك باصالة الحقيقة واصالة العموم ونستكشف بذلك عن حال
المصداق الخارجي الذي هو زيد فنحكم لذلك بكونه ليس عالما وله موارد في الفروع وغيرها منها مسئلة
الغسالة فان صاحب الجواهر حكم بطهارتها تمسكا بعموم ما دل على ان كل نجس منجس للملاقي فيحكى النقيض بعكس
الى قولنا كل ما ليس بمنجس فليس بنجس وقد قام الاجماع على ان المحل المغسول يطهر بعد انفصال الغسالة
فلو حكم بنجاسة الغسالة فلا بد من الالتزام باحد الامرين الذين هما بقاء المحل على النجاسة لاتصال الغسالة
او التزام تخصيص عموم ما دل على ان كل نجس منجس والاول مناف للاجماع والثاني مخالف لاصالة
العموم فنحكم ببقاء العام على عمومه ونستكشف من ذلك كون الغسالة محكوما عليها بالطهارة شرعا لما عرفت
من انعكاسه بعكس النقيض الى ان كل ما ليس بمنجس فليس بنجس ومنها كون اسامي العبادات موضوعة للصحيح
فانا نتمسك في اثباته بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة الدال على ايجاب الصلوة ووجه الاستدلال
ان القائل بوضعها للاعم يقول بكون المسمى اعم من المطلوب وظاهر ان كل ما يسري اليه نقص سواء
كان باعتبار الشرائط ام باعتبار الاجزاء ام باعتبار الاركان ليس مطلوبا فلا بد من التزام التخصيص
فيما دل على ايجاب الصلوة بخلاف ما لو قيل بوضعها للصحيح فان المسمى مساو للمطلوب فلا يلزم التخصيص فيثبت
شك في وضعها للصحيح ~~استنادا الى انعكاس القضية الكلية المستفادة~~ او الاعم لمكان وقوع الخلاف
في ذلك صح لنا التمسك بعموم ما دل على ايجاب الصلوة واستعلام تطرق التخصيص اليه في الاستكشاف عن
وضعها للصحيح استنادا الى انعكاس القضية الكلية المستفادة من الاية وهي ان كل صلوة فهي مطلوبة نظرا عدة
عكس النقيض الى ان كل ما ليس بمطلوب فليس بصلوة ومنها الحكم بانتفاء القاصر في اصول الدين بحيث

فيما الا ما ذهب اليه الفاضل القمي ره من ان الكفار على قسمين فمنهم مقصر في اصول الدين يجري عليه جميع ما ورد في الشارع من الاحكام الدنيوية والاخروية ومنهم قاصر لا يجري عليه حكم الخلود في النار وان حكم عليه بالاحكام الظاهرية المتعلقة بهذه النشاة كنجاسته وحلية ماله وغيرهما فيما اخترناه خلافا له هو التمسك بعموم ما دل من الايات والروايات على خلود الكفار في النار ولو كان يتحقق قطعا وجود افراد له يكن للتخصيص وجه لكن لما كان مما شك فيه لزم التمسك بالعموم في الاستكشاف عن عدم وجوده والالزم تخصيص العام الثابت بالمخصص المشكوك وذلك مما تقتضي الضرورة خلافه ومنها الحكم بانتفاء الصلاح من بني امية تمسكا بعموم ما صدر عن اهل العصمة سلام الله عليهم الدعاء بلعنهم قاطبة فاذا علمنا كون شخص من بني امية ولم نعلم صلاحه استكشفنا بالعموم عن انتفاء الصلاح عنه واذا علمنا كون شخص من اهل الصلاح ولم نعلم كونه من بني امية او من غيرهم حكمنا بكونه ليس منهم ابقاء على عموم اللعن بقدر الامكان وتحفظا عن توجيه التخصيص بمجرد الشك هذا وقد اتبعنا الورد الاول بهو مسئلة التعارف كرما عرفت من الموارد ولا نزاع في كون القاعدة المذكورة التي هي رفع الشك عن مورده بالتمسك بعموم العام ما يصح الركون اليه بل يلزم الاعتماد والتعويل عليه ولكنا مع ذلك نقول بتوجه المنع الظاهر على ما ذكره صاحب الجواهر ره وتوضيح ذلك ان مسئلة الماء المستعمل في رفع الخبث مما لا شاهد فيه من الالتزام بسريان التخصيص الى عموم ما دل على ان كل نجس منجس وذلك لان الحكم بطهارة المحل يتوقف على احد امرين اما الحكم بعدم تنجيس النجاسة التي اثرت تنجس المحل المغسول بالماء المستعمل في رفعها عنه والحكم بعدم تنجس الماء المستعمل المحل بعدم الالتزام بتنجسه بالنجاسة الطارية على المحل قبل استعمال الماء في التطهير وما ذكره ره من خروج تنجيس غسالة المحل بعد الحكم بطهارته خروجا موضوعيا وان كان صحيحا لكنه موقوف على ارتكاب التخصيص الحكمي بالنسبة الى العموم من جهة ارتكاب التخصيص الاول بالحكم بان نجاسة المحل خرجت عن عموم ما دل على ان كل نجس منجس فلا تنجس الماء المستعمل في رفعها وح فيدور الامر بين التخصيصين المذكورين ولا مرجح لما هو لازم مذهبه من ارتكاب تخصيص عموم ما دل على كون كل نجس منجسا بعدم تنجيس النجاسة التي اثرت تنجس المحل بالماء المستعمل في رفعها الى المرجح انما هو في الطرف الاخر وهو اخراج الماء المستعمل في رفع الخبث عما دل على تنجيس كل نجس ملاقيه فلا يكون ذلك الماء مع كونه محكوما عليه بالنجاسة منجسا للمحل وذلك لدلالة قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ بمفهومه على تنجس كل ماء قليل لاقاه النجاسة واما القسم الثالث مما دار امر المخرج بين الاقل والاكثر وهو ما لو كان المخصص مما يشك في اتصاله بالكلام وهو المستثنى ففيه وجهان احدهما ان يكون حكمه حكم المنفصل فلا يسري اجماله الى العام نظرا الى ان للعام عنوان مستقل يجري عليه الحكم والاستثناء امر طار عليه فاذا شك في رفع حكم العام يبني على عمومه وثانيهما ان يكون حكمه حكم المتصل فيسري اجماله الى العام بناء على ان المتكلم له ان يلحق بكلامه ما دام متشاغلا به كل ما شاء من اللواحق فجميع ما ذكره كلام واحد وقيود للاخر وهذا هو الاقوى ومما يشهد بذلك ان الفقهاء رضوان الله عليهم ذكروا في

الاقرار بما ينافيه ان المنافي في المعقب للكلام ان كان هو الاستثناء قبل وكان المقر به ما عدا المستثنى بخلاف ما لو كان مما اضرب اليه بكلمة بل مثلا فلعل ذلك لا لكون الاول مما يعد متصلا بالكلام دون الثاني واما القسم الثالث وهو ما لو دار المخرج بين الاقل والاكثر مع انتفاء القدر المتيقن من جهة عدم اندراج الاقل تحت الاكثر ومن جملته امثلة ما لو قال اكرم العلماء الا زيدا اذا كان بينهم مسمى بزيد بن وستماء بزيد فحكمه الاجمال في جميع اقسامه المتصورة فيه من كون المخصص متصلا او منفصلا او ما يجري مجراه لو جهان هو المستثنى وذلك لصلاحية اللفظ لكل من الامرين مع عدم العلم بما قصده المتكلم فان قلت ان الواحد الماخوذ لا بشرط هو القدر المتيقن بالنسبة الى عدمه فيكون ذلك مرجحا للتخصيص بالواحد دون المثنى قلت ان كون الواحد لا بشرط هو القدر المتيقن انما هو اذا لم يكن في مقابله معارض بل يرجع الشك الى ما زاد عليه كما لو كان الامر دائرا بين الاقل والاكثر واما مع ثبوت المعارض بان يكون كل واحد طرفي الشك فلا يعد الا كونه متيقنا وما نحن فيه من هذا القبيل فانا اذا شككنا في كون المراد هو الواحد او الاثنين عيره كان احتمال الاثنين معارضا لاحتماله فحصل كل منهما طرفي الشك فيرجع الحال الى دوران الامر بين المتباينين ثم هنا امر يقتضي اخرى ربما امكن التمسك بها في الحكم بترجيح التخصيص بالواحد وهو انا لو قلنا بالتخصيص به لم يلزم الاخراج فرد واحد عن تحت العام وهو لو قلنا بالتخصيص بالاثنين لزم اخراج فردين وظاهر ان الثاني يستلزم زيادة تصرف في العام الا ان الاول اقل فيقول الكلام في دوران الامر بين تخصيص واحد وتخصيصين وهو يرجح الاول على الثاني لما دار الامر بين تخصيص واحد وتخصيصين يرجح المجاز الواحد مع كون التخصيص في حد ذاته نوعا من المجاز فليس ذلك الا لكون تعدد التخصيص يستلزم من زيادة التصرف في العام ما لا يستلزمه المجاز الواحد ولكن التحقيق خلاف ذلك ايضا لما عرفت من وحدة اللفظ وصلاحيته لكل من المعنيين مع عدم العلم بمقصد المتكلم فيئول الحال الى الشك بين المتباينين فلا بد من الحكم بالاجمال ثم ان ما ذكرنا انما هو باعتبار الاجمال بالنسبة الى عام واحد واما باعتباره بالنسبة الى عامين بان يكون هناك عمومات متعددة وعقبه مخصص واحد يصلح للرجوع اليها فلا نسلم عوده الى الجميع منها فيكون ذلك هو السبب للاجمال كما لو قال اكرم العلماء ثم قال اكرم الشعراء ثم قال لا تكرم زيدا وكان في كل من الفريقين من يسمى زيدا ونحو ذلك فيجري هناك الاقسام الستة السابقة باسرها وذلك لان المخصص اما ان يدور امره بين المتباينين بمعنى ان يكون هناك عامان يصح رجوعه الى كل منهما كما في مثل ما عرفت من المثال او يدور امره بين الاقل والاكثر مع كون الاقل هو المتيقن كما لو قال اكرم العلماء والشعراء ثم قال لا تكرم واحدا منهم او قال لا تكرم احدا منهم او قال اكرم العلماء والشعراء العدول فان الامر دائر بين رجوع التخصيص الى الاخير فقط ورجوعه اليه مع ما قبله وظاهر ان الاقل الذي هو الاخير وحده متيقن او يدور امره بين الاقل والاكثر مع كون الاقل غير متيقن كما لو كان هناك عمومات

اربعة ثم اذا ورد المخصص علمنا ان الاخير فيها غير مقصود بالتخصيص لكن لم نعلم ان المقصود به هو الاول وحده او الاثنان التاليان له فهذه ثلثة اقسام ثم ما ان يكون المخصص متصلا او منفصلا او محتملا لهما ويحصل من ملاحظة هذه الثلثة مع الثلثة السابقة صور تسع ولكل منها على حدة ما عرفت فاذا دار الامر بين المتباينين حكم باجمالهما بمقدار سريان الاجمال وفي صورة الشك باسرها واذا دار الامر بين الاقل والاكثر مع وجود القدر المتيقن فان كان التخصيص بالمنفصل حكم بتخصيص المتيقن خاصة وبقي المشكوك على عمومه وان كان بالمتصل فهي مسئلة تعقب المخصص جملا متعددة وهي مما وقع النزاع فيه والحق هناك الحكم بكون الاخيرة مما يسري اليه التخصيص وكون ما قبلها مجملا بالنسبة الى مورد التخصيص واذا دار الامر بين الاقل والاكثر ولم يكن هناك متيقن كان اللازم هو الحكم بالاجمال واما المناهجية في اصل المسئلة تفصيل وتحقيق آخر فانه قال المحقق انا اذا قلنا بكون العام المخصص حقيقة لاجل استعماله في الجميع مطلقا فالحق حجيته واذا قلنا بكونه مستعملا في الباقي مجازا فالحق عدم حجيته اما الاول فلانه يكون المراد من لفظ العام العموم ويخرج البعض ولا شك ان الاصل عدم خروج ما لم يعلم خروجه فيجب الحكم بعد ثبوت الحكم اليه ويكون مخبرا في اخراج الاشخاص نظير ما قالوا في الاوامر المشتبه بالنجس فان قيل لما كان تعلق الحكم بعد الاخراج وليس المخرج معلوما فالاصل في كل فرد عدم تعلق الحكم به قلنا بعدم اثبات كونه مخرجا بالاصل يعلم تعلق الحكم به فان هذا الاصل مزيل للاصل الاول ويأتي في بحث الاصل والاستصحاب انه اذا كان احد الاصلين المتعارضين مزيلا للاخر يقدم ولذا يقدم اصالة عدم التخصيص على اصالة عدم تعلق الحكم بجميع الافراد فيما لم يعلم المخصص او بغيره ما علم واما الثاني فلانه اذا كان مجازا لم يكن الجميع مرادا اولا لم يعلم انه ليس مستعملا في معنا الحقيقي ولما لم يكن المجاز معلوما لا يجري فيه اصل فيكون الكلام مجملا فلا حجية فيه هذا كلامه ره واورد عليه بعض من تاخر بانه ان اريد ان استصحاب العموم مما لا يجري على القول باستعمال العام في العموم حقيقة لابدال يكون هو الحكم لان استعمال العام في العموم مما لا يجري على القول المذكور فالمشكوك انما هو بقاء الحكم الجاري على العام بالنسبة الى المشكوك من الافراد المندرجة تحت وح نقول ان اريد استصحاب الحكم الواقعي فانتفاؤه من اول الامر واضح لانه يشك فيه من اول الامر وان اريد استصحاب الحكم الظاهري فلا مساغ له لانه اذا شك في شئ من الافراد من حيث دخوله تحت الحكم على العام سرى الشك الى الحالة السابقة من حيث ارادة المقصود بذلك الحكم في اول الامر هل كان ارادة على جميع الافراد فيجب ان يشمل القرد المشكوك فيه ام لا فلا يبقى حالة سابقة متيقنة وثانيا ان مناط استصحاب حكم العموم على القول المستعمل العام في العموم حقيقة على ما حققه ره لا يكون الا ارادة الحكم في جميع العموم وهو بعينه موجود على القول باستعماله في الباقي مجازا من دون فرق بين القولين في الصورة فلم يفرق بينهما في جواز استصحاب حكم العموم على احدهما دون الاخر على انا نمنع ما ذكره في الاول من جريان الاستصحاب في الثاني ايضا ثم ان تقديم المزيل على المزال انما هو في الاحكام دون الالفاظ التي من شانها الدلالة مدار الظن والظهور

فليس اعتباره من باب الاستصحاب حتى يحكم بما هو الاقوى منهما وان خبر بانه مع الجمع ما الاول فلان ما يحتمل استعماله في المقام غير محصور في الحكم والاستعمال حتى يلزم من نفي صلاحية الثاني تعين الاول وذلك لوجود الثالث وهو الاخراج ومعلوم انه مسبوق بالعدم فاذا شك في حدوثه استصحب عدمه وقد صرح هو ره بانه يكون المراد من لفظ العام العموم ويخرج البعض ولا شك ان الاصل عدم خروج ما لم يعلم خروجه فالمستصحب عنده انما هو عدم الخروج لا الحكم حتى يورد عليه بما ذكر وليس هذا الذي ذكرناه من كون الخروج والاخراج غير الحكم مما انفرد به وانفرد به صاحب المناهج ره فقد قيل في دفع تناقض الاستثناء انه استعمل لفظ العام فيما بقي بعد الاستثناء ثم اخرج المستثنى ثم اسند الحكم الى الباقي بعد الاستثناء فلو كان الاخراج عين الحكم لم يكن معنى لهذا الكلام واما الثاني فلان صريح الكلام المذكور هو ان مناط الاستصحاب على القول بالحقيقة هو استعمال العام في العموم وعدم العلم بخروج ما علم قطعا بخروجه وهذا المناط ليس بموجود على القول بالمجاز للعلم باستعماله فيما عدا المخرج ابتداء فلا يصح للمورد ان يقول بان مناط الاستصحاب المذكور على القول الاول موجود على القول الثاني ايضا واما الثالث فلان تقديم الاصل المزيل على المزال اذا كان منشأ الظهور عند اهل التعارف لم يكن مناص من الالتزام به ويكفيك شاهدا على ذلك ما ذكره من تقديم اصالة عدم التخصيص على اصالة عدم تعلق الحكم بجميع الافراد فيما لم يعلم المخصص وبعبارة اخرى اذا ترتب على الاصل اللفظي المعتبر اثبات امر وجودي حادث مسبوق بالعدم فكان يجري فيها استصحاب عدمه لم يبق لاستصحاب العدم اثر بعد جريان ذلك الاصل اللفظي وهذا مما لا مجال لانكاره لان انكاره في الحقيقة انكار لاعتبار ذلك الاصل اللفظي كما لا يخفى على من تدبر الحال وقد عرفت مما مضى احكام الاجمال بحسب المفهوم المستلزم لكون الشبهة في الحكم ونقول هنا ان الشبهة اذا كانت في الموضوع فهل يصح تبين حكم ورفع الشبهة عنه بالتمسك بعموم العام ام لا وتقريب ذلك على وجه اوضح هو انه اذا ورد عام وثبت له مخصص وكان كل منهما مبينا بحسب المفهوم لكن وقع الشبهة في الموضوع الخارجي فهل يمكن التمسك بعموم العام في اجراء حكمه على الموضوع المشتبه حاله ام لا مثاله انه لو قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العالم الفاسق او قال الا الفاسق منهم ونحو ذلك وعلمنا ان مراده بالفسق انما هو الخروج عن طاعة الله تعالى بالاركان ثم انا وجدنا عالما لا نعلم انه فاسق بالمعنى المذكور ام عادل فهل يصح ان نحكم عليه بعدم الفسق تمسكا بعموم العام واستنادا الى عدم خروجه عن تحته حتى يترتب عليه وجوب الاكرام ام لا حتى يلزم الرجوع فيه الى الاصل فالذي يظهر من جماعة من الفقهاء كالعلامة وفخر المحققين والشهيد الثاني ره وغيرهم كون العمومات محكمة في رفع الشبهات الموضوعية بل الظاهر كون ذلك هو المشهور بينهم وبيان ذلك منهم في موارد منها ما ذكره الشهيد الثاني ره في الروضة وفي حواشيه على القواعد الارشاد التي منها ارتداد الولد وعند الشهيد ره والمراة لا تقتل بالارتداد ولكن تحبس وتضرب اوقات الصلوة حتى تتوب او تموت وكذلك الخنثى فانه بعد ان حمل ذلك بالشك في ذكوريته المسلطة على قتله قال ويحتمل ان يلحق حكم الرجل

لعموم قوله من بدّل دينه فاقتلوه خرج منه المرأة فيبقى الباقي داخلاً في العموم ثم قال وهذا متجه لولا
انّ الحدود تدرء بالشبهات انتهى فانّ دعوى ان قوله حكم عام يقتل من بدّل دينه لكنه خصّ بالانثى
والخنثى طبيعة ثالثة ليس بالواقع من احدى الطبيعتين الذكر والانثى خرج ما خرج فيجري حكم
العموم على غيره من المشكوك دخوله وقد استوجه هذا الوجه الا انه عدل عنه لمكان وجود المانع وهو
ما دلّ على درء الحدود بالشبهات وما ذكرناه من استظهاره ذلك من المثال المذكورة نعم افتينا فيه انه
لعلّ من ناقش ولكنك خبير بان الاستشهاد بها له انما يتم بناء على كون الخنثى من احدى الطبيعتين
لا طبيعة ثالثة لان بحيرة الشبهة موضوعية انما يتم على ذلك التقدير اذ لو فرض كونها طبيعة ثالثة
يكون ما اندرج تحت عموم قوله من بدّل دينه لما علم انه الذكر والانثى والخنثى فاذا خرجت الانثى
قطعاً وشك في خروج الخنثى كان الشك مما يرجع الى الحكم فتكون الشبهة حكمية ولا اشكال في كون العموم
محكماً في مثلها فيحكم ببقاء المشكوك فيه تحت العموم وقد ذكرت في مسئلة ميراث الخنثى ما يعطي انها
طبيعة ثالثة فانه ذكر عند من قال بكونها ليست طبيعة ثالثة بحاله بقوله تعالى يهب لمن يشاء اناثاً
ويهب لمن يشاء الذكور لما فهم منه من الحصر وقال في الحصر منع وجاز خروجه مخرج الاغلب ومنها
ما افاده العلامة في بعض كتبه من انه اذا كان متاع تحت يد انسان فوقع الشك في كون يده يد ضمان
او يد امانة حكم بالاول لعموم على اليد ما اخذت حتى تؤدي لكون الاصل في اليد الضمان خرج عنه
يد الامانة فاذا شك في كون يده يد امانة ام يد ضمان صح التمسك بالعموم في رفع الشبهة الموضوعية كما انه
يصح التمسك به في رفع الشبهة الحكمية بان شك في كون يد المستعير مثلاً يد ضمان او يد امانة [illegible] خلافاً
ويظهر انه ما ذكره [illegible] الاول فيما لو مات من تلف المتاع تحت يده وكان الشاك هو الوصي فيما لو
علم بالتلف فانه [illegible] بكون العموم محكماً في مسئلة كان القول قول مدعي الضمان لكون قوله موافقاً للقاعدة
عليه ترتيب المنكر ويكلّف المتلف بالبيّنة وما ذكرناه انما هو مؤدى كلامه من زيادة توضيح وتقريب ومنها
ما ذكره بعضهم من انا اذا وجدنا ماء قد اصابته نجاسة ولم نعلم انه هل هو بقدر الكر ام لا كان الحكم بنجاسته
وقلّته لعموم ما دلّ على ان كل ماء اصابته النجاسة ينجس فبعد النقل مما خرج عن تحت العموم ما
كان كرّاً فاذا شك في كون شيء من المياه التي لاقاها النجاسة من قبيل القليل الذي من شانه الانفعال
ومعه كان العموم هناك محكماً انما الشك عن الموضوع فيحكم بنجاسته ومنها ما ذكره بعضهم من انه اذا
وقع في الخارج عقد ولم نعلم كونه مستجمعاً لجميع الشرائط المصححة حكماً بصحته لعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود
ولم نعلم من قبيل ما خرج عن تحته من العقود الفاسدة هذا ولكن [illegible] الكلام في كون العمومات محكمة في
رفع الشبهات الموضوعية انما هو اذا لم يكن هناك اصل موضوعي يرفع الشبهة باقتضائه اندراج المشكوك
تحت حكم المخصص او المخصّص فلو وجد كان هو المعول فلو فرض في المثال المفروض في صدر المقال انه كان
هناك حالة [illegible] سابقة ثم شككنا في تحولها الى العدالة استصحبت [illegible] ويحكم عليه بحكم الخروج عن تحت

العموم

العموم ولو فرض انه كان عادلاً ثم شك في صيرورته فاسقاً استصحب الاول وحكم عليه بحكم العام ومثل
ذلك يجري في الماء المشكوك في كريته وقلته اذا علم بحالته السابقة وما حكينا عن بعضهم من حكمها
انما هو اذا صادفه ابتداء من دون اطلاع على حالته السابقة من كرية او قلة ومنها انه
ينبغي تحقيقه قبل الاخذ في تحقيق ما نحن بصدده وهو ان الامر اذا قال اكرم العلماء مثلاً وعلمنا من
حاله قطعاً انه لا يرضى باكرام الفاسق ابداً ولكن لم يصرح بالتخصيص وكان هناك من علمنا انه [illegible]
في الماضي ثم الشك في بقائه على تلك الحالة فهل يؤخذ بعموم العام ويرفع به الشك كما
لو كان قد صرح بالنهي عن اكرام زيد وشككنا في كونه عالماً او غير عالم كما سبق تفصيله ثم فرع عليه
التي جعل صاحب الجواهر مسئلة الضالة منها او يحكم بجريان الاستصحاب ويخصص به العام كما
قالوا في مسئلة الخيار حيث شك في كونه على الفور حتى يندرج بعد العقد بعد زمن يمكن فيه
الفسخ في عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود فيكون مستمراً فحكموا بالثاني استناداً الى استصحاب بقاء
الخيار فيكون الاستصحاب مخصصاً للعموم ومن هنا صرح بعضهم بان من يجعل الاستصحاب مقدماً على العموم
جعل منه مسئلة الخيار وعلى هذا التقدير يكون المشكوك مثل معلوم الفسق فكما يجب اخراجه عن
حكم الاكرام فيما لو علمنا قطعاً بانه لا يرضى باكرام الفاسق وان لم يصرح به كذلك المشكوك المستصحب
حاله فنقول التحقيق انه لا بد من الاخذ بالعموم لان اتياننا بالحكم على وجه العموم مع علمه بعدم رضاه باخراج الفاسق
وتوعلم من حاله عدم رضاه باكرام الفاسق دليل على انه علم الآمر منه العدول الى العدالة [illegible]
البيّن ان العام دليل اجتهادي لا يقاومه الاصل وليس ما نحن فيه من قبيل استصحاب الخيار
فيما لا يقوله تعالى اوفوا بالعقود لان الاستصحاب هنا ليس معارضاً للعموم ومخصصاً له وانما يرفع اطلاقه
الاحوالي الناشئ من عدم تقييده بحال دون حال وبزمان دون زمان وليست الآية عامة في الازمنة
فالتعبير بتخصيص الاستصحاب العموم انما هو من باب المسامحة وهذا بخلاف ما نحن فيه فان الاستصحاب هنالك
لو اعتبر كان معارضاً للعموم في الفرد الذي يتعلق العام بالدلالة عليه بعمومه وهو الفرد المشكوك ولا ريب
ان الاصل من معارضة العام الذي هو من قبيل الادلة واذ قد عرفت ذلك فلنرجع الى ما نحن بصدده فنقول
الحق ان العمومات ليست محكمة في رفع الشبهة الموضوعية وذلك لان من يقول بكونها محكمة فيها يستند في ذلك
الى اصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة وظاهر انهما انما يوثران في دفع ما يشك فيه من تطرق
التخصيص فاذا شك في انه هل طرء التخصيص على العموم حتى يوجب خروجه عن ظاهره وحقيقته
اعتبر تعيينه باصالة الحقيقة واصالة عدم قرينة التجوز واما اذا علم ورود المخصص وشك في خصوص
الموضوع فلا ريب انه لا مجال لهما لان المخصص يجعل العام على قسمين ففي المثال المذكور جعل
التخصيص بالفاسق العلماء على قسمين عادل يجب اكرامه وفاسق يحرم اكرامه فقبل تحقق التخصيص
وخروج اللفظ عن حقيقته كان العلماء على قسمين عادل وفاسق فاذا شك في شأن الموضوع الخارجي

الفسق

من جهة الاندراج في شيء من القسمين لم يكن للاصلين المذكورين مساس بالحكم باندراجه تحت شيء منهما
اذ لو فرض تحقق كونه فاسقاً لم يلزم منه زيادة تخصيص في العام لان التخصيص قد وقع في عنوانه وقوله
لا تكرم الفاسق فكيف في صورة الشك ثم لو فرض ان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة واريد بالفاسق
معلوم الفسق ثم شك في اخراج مجهول الفسق ممن هو فاسق في الواقع بخطاب آخر [illegible] التمسك
باصالة الحقيقة لكون الشبهة حكمية وبالجملة كل مورد الحاجة الضرورية عند بقاء مجهول الحال [illegible]
الى الرجوع الى الآمر وتبيين حقيقة الحال منه عنده فانما يحكم اصل الحقيقة فيه وما ليس كذلك
فلا مسرح لذلك الاصل فيه والسر في ذلك ان امضاء الشارع للعمل عليه لا بد ان يكون على الوجه الذي وقع
في متعارف اهل التخاطب والمتعارف منهم انما [illegible] في الشبهات الحكمية دون الموضوعية فيختص امضاؤه
بالاول ولا يجري في الثاني فان قلت ان حكم وجوب الاكرام على وجه العموم قد ثبت بالخطاب بقوله اكرم
العلماء وقد علمنا خروج من علم فسقه وخروج مجهول الحال مشكوك فيه فيستصحب بالنسبة اليه حكم وجوب الاكرام
الثابت بالخطاب بالعام وبذلك يتبين حاله قلت اما اولاً فان الاستصحاب المذكور خارج عما تمسك
به الخصم لكونه استصحاب الحكم وهو غير اصالة الحقيقة التي هي مستنده فهو [illegible] مطلوب لان مقصده
التمسك بنفس العموم المنوط بالتمسك باصل الحقيقة واين هو من استصحاب الحكم المتعلق بالعام واما ثانياً
فبالنقض بما لو تعارض العام والخاص كما لو صدر احدهما من النبي والآخر من الولي وكان صدورهما
في آن واحد او كان احدهما بقول المعصوم والآخر بفعله مع كونهما في آن واحد واما ثالثاً فلا يخلو اما ان
يكون المقصود بالاستصحاب هو استصحاب الحكم الواقعي وهو واضح الفساد لانتفاء الحكم الواقعي في المفروض من
اول الامر او يكون المقصود منه استصحاب الحكم الظاهري وح نقول ان استصحاب الحكم الظاهري وان كان
مسلماً عندنا الا انه مختص بما اذا كان مرجع الشك هو البقاء لا الحدوث وبيان ذلك انا اذا شككنا
في كون زيد العالم مثلاً ممن يجب اكرامه ام لا [illegible] الشك الى ان الامر بالاكرام هل كان على وجه العموم
بحيث يشمل زيداً ام لم يكن على ذلك الوجه فيرجع الشك في حدوث ايجاب الاكرام في حال الخطاب الاول
ثم [illegible] الحالة السابقة لان احرازها انما كان مبنياً على الظاهر اعتماداً على اصالة الحقيقة فلا
يبقى حالة سابقة يقينية يصح استصحابها ومن هذا القبيل ما لو كان يرى ان مفهوم الوصف مثلاً
حجة ثم انه شك في ذلك [illegible] وعرض الشك في حال الحالة السابقة [illegible] الاعتقاد فلا
يبقى مجال الاستصحاب الا ترى ان العلماء اذا افتوا بحكم ثم ترددوا فيه لا يبنون على استصحاب الحكم
السابق لزوال المبنى الذي هو الاعتقاد السابق بمجرد عروض الشك [illegible] على هذا المقال
لانه اذا شك في حال زيد يسري الشك الى شمول حكم العموم من الخطاب العام فلا يبقى لنا الا انه كان
قد زعم وجوب الاكرام على وجه العموم لان وجوب الاكرام على ذلك الوجه كان وانما عرض [illegible]
انا نشك في جعل العمومات محكمة في رفع الشبهات الموضوعية [illegible] وعنوان موضوع كل قضية مقتض

تمام

تام الحكم الواقع فيها او في المقتضي كاشف فهو في القضايا الاولية من قبيل الاول وفي القضايا
من قبيل الاول وفي القضايا الثانوية من قبيل الثاني فاذا قال الآمر اكرم العلماء كان العلماء من
قبيل الموضوع المقتضي واذا قال لا تكرم الفاسق استفدنا منه كون الفسق مانعاً من الاكرام كما هو
القانون في كل مورد جعل موضوعاً لنفي حكم ثابت فانه يستفاد منه كون ذلك الموضوع مانعاً في ذلك
الحكم الثابت ومن ههنا استفدنا من قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ان الكرية عاصمة عن
النجاسة مانعة عنها لان القلة شرط في عدم الانفعال بالنجاسة وذلك لانه جعل الكرية موضوعاً للحكم
بانتفاء التنجس المحكوم به على كل ما اصابته النجاسة لكل ماء اصابته وعلى هذا فاذا ثبت كون العلم مقتضياً
والفسق مانعاً ثبت تحقق المانع انه مع المقتضي عن اقتضائه حيث شك في وجوده استصحب عدمه فيبقى
المقتضي سليماً عن المعارض ولازم ذلك التمسك بالعموم الذي هو المقتضي حيث وقع الشبهة في الموضوع
فيقال ان زيداً مثلاً عالم ولم يعلم فسقه فيجب اكرامه لوجود المقتضي واصالة عدم المانع فالجواب عنه تارة
بمنع الصغرى وهي كون الفسق في مثل المثال المذكور من قبيل المانع واخرى بمنع الكبرى اما الاول
فبانه مثل قولنا اكرم العلماء ولا تكرم العالم الفاسق كما يمكن ان يكون مسوقاً لافادة كون العلم
مقتضياً والفسق مانعاً كذلك يحتمل ان يكون مسوقاً لبيان المقتضي التام بان يكون الامر باكرام العلماء
لبيان جزء المقتضي وقوله لا تكرم الفاسق ما عبر به لكونه مساوقاً للامر الوجودي وهو اكرام العادل
فيكون كل من الكلامين لبيان جزء من المقتضي ويكون المقصود بالجمع ايجاب اكرام العلماء العدول [illegible]
من ذلك التجوز والخروج عن مقتضى الظاهر ومما يشهد بوقوعه ما نقل في قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا من انه وقع فيه التعبير بعدم قبول قول الفاسق عن قبول قول العادل وكون العدالة شرطاً
في جواز قبول قول المخبر والزم هذا الوجه رجوع الشك في حال الموضوع الخارجي في مفروض المقام
الى الشك في تحقق المقتضي واين هو مما ذكره القائل من كون الشك في المانع بعد احراز المقتضي
ومع ما عرفت من كون الكلام محتملاً لما ذكرنا من الوجهين كيف يصح الحكم بكون المراد به هو ما ذكر
من كون النهي لبيان المانع على انا نقول ان قوله لا تكرم الفاسق قضية ربما سيقت لبيان تحريم
اكرام العالم الفاسق لا لرفع وجوب الاكرام المحكوم على العالم كما ان القضية الاولى قضية مستقلة
سيقت لافادة وجوب اكرام العلماء وحقيقة ذلك ان كلاً من القضيتين ناظر الى المصاديق
الخارجية فعنده وجدان الامر فيهما يجب اكرام احدهما ويحرم اكرام الآخر ووجدان الجامع بين افراد
الاول هو العلم وان الجامع بين افراد الثاني هو الفسق فامر باكرام الاول ونهى عن اكرام الثاني
فليست القضية الثانية لرفع الحكم المذكور في القضية الاولى لكن لما تعارضا لزم الجمع بينهما
ومن ههنا فرق بعضهم بين التخصيص والحكومة بان الاول ما كان رافعاً لحكم العام والثانية
ما كان ناظراً الى دليل آخر نعم لو كان مؤدى القضية الثانية رفع الوجوب عن اكرام العالم الفاسق

كان الحكم بكون الفسق مانعا منها ولذلك سلم المانعية بعض المتعمقين فيما لو كان المخصص في صيغة الاستثناء كما لو قال اكرم العلماء الا الفاسقين منهم وذلك لكون الاستثناء رافعا للحكم المتعلق بالعام فيؤول مؤدى استثناء الفاسق الى عدم وجوب اكرامه فلو سلمنا كونه المانعية لا انها الا في الاستثناء هذا ويمكن دفع ماذكرناه واثبات المانعية بالاطلاق الاحوالي المنصف به القضية الاولى بان يقال ان الحكم كان العلماء متصفين بالعدالة الزيد وبغيره من الاوصاف وقال الآمر اكرم العلماء فاطلاق الكلام بحسب الاحوال يقتضي انه لو تبدل اصالتهم بالفسق بل لو تبدل كل من اوصافهم بضده وجب اكرامهم فيدل على ان العلم مقتض تام فاذا قال لا تكرم الفاسق كان الفسق مانعا عكس كون العلم مقتضيا تاما وكان معارضا للكلام الاول ولم يعتد كون انتفاء الفسق وثبوت العدالة جزء للمقتضي وعلى هذا فاذا شك في موضوع من جهة تلبسه بالمانع وعدمه كما لو شك في كون زيد العالم فاسقا او غير فاسق نحو وجود المانع بالشك عنه يكون هذا الوجه من الدفع انما يتم على المشهور من كون العمل بالاطلاق مستندا الى اقتضاء اللفظ ووضعه سلطان العلماء ومن يكون العمل به مستندا الى اقتضاء الحكمة بذلك وبيان ذلك انه يرى ان الاطلاق اعا عن الاهمال فاذا لم يقيد اللفظ كان مقتضى الحكمة ارادة العموم البدلي وعدم القصد الى معين والا كان اللازم التقييد بما يؤدي اليه وما ذهب اليه من الوجه لا يتم فيما نحن فيه لانه لو فرض ان انتفاء الفسق جزء الامر وجودي موجود المقتضي للاكرام وان ذلك الامر الوجودي ما اتصف به العلماء حال صدور الامر الامر الصريح به ولم ينقض الحكم بلزوم التقييد بذكره لجواز الاعتماد على وجود الشرط للحكم ووجود المقتضي وح فلا يلزم الاغراء بالجهل حتى يسري الى المقام ما هو مناط العمل بالاطلاق عنده من دليل الحكمة وهذا بخلاف ما ذهب اليه الاكثر من كون الاطلاق مستندا الى اللفظ فانه يصح التمسك بالاطلاق في مثل ما ذكر من الفرض وهو ما لو ترك التقييد اعتمادا على وجود القيد وهذا المقام مما يظهر فيه اثر الخلاف بين سلطان العلماء ره والاكثر ولكن الانصاف ان التمسك بالاطلاق جمودا على ظاهر اللفظ عند سريان احتمال الفرض المذكور مشكل جدا وما اشير اليه من افتراق الاطلاق اللفظي من الاطلاق بحسب الحكمة قول الفاضل القمي ره في المقدمة الخامسة من مقدمات مسئلة ورود المقدمة فان اطلاق المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعلاوة ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول انتهى وقد سبق تفسيره في محله هذا كله ما يتعلق بمنع الصغرى واما الثاني وهو ما يتعلق بمنع الكبرى فبيانه انا بعدما سلمنا كون الفسق مثلا في المثال السابق مانعا نقول لا مجال لاجراء الاصل في نفي المانع عند الشك فيما اذا لم يوجد الخارجي الذي هو زيد مثلا من جهة كونه عادلا او فاسقا مع عدم العلم بحالته السابقة كما هو المفروض من كون محل النزاع هو ما لم يكن هناك اصل موضوعي وذلك لان الاصل الذي يراد التمسك به اما ان يكون هو الاستصحاب او اصل العدم ولا مجال لجريان شيء منهما في المقام اما الاول فهو مما يحتاج الى العلم بالحالة السابقة

واشتغلوها في المقام واوضح ضرورة ان زيدا مثلا لم يعلم له عدالة سابقة حتى يبنى على بقائها عند الشك في زوالها فلو رام الخصم التمسك باستصحاب العدم الازلي بالنسبة الى المانع الذي هو الفسق على وجه كلي بان يقال ان وقوع الفسق على وجه الكلية مما هو مسبوق بالعدم الازلي فيستصحب لاثبات انتفاء الفسق عن زيد مثلا قلنا انتفاء الفسق عن زيد من جملة اللوازم العقلية لانتفاء الفسق الكلي فيكون الاستصحاب المذكور من الاصول المثبتة وهذا نظير استصحاب الكرية عند البناء على التدقيق وذلك لان الكرية لا الماء الموجود في الخارج فعل انه كرا او هو مشكوك الحال الآن لم يعلم على التدقيق لان خصوص هذا الماء لم يكن كرا وانما كان الكر هو المقدار الذي اشتغل جزء منه فلا يتحقق له خصوصه حالة سابقة يقينية وان اريد استصحاب الكرية باعتبار انه كان في الغدير او الحوض مقدار كر من الماء لاثبات الكرية للماء الموجود كان ذلك من الاصول المثبتة واما الثاني وهو اصل العدم بدعوى انه من الاصول التي استقر عليها بناء العقلاء ولا يعتبر فيه مراعاة الحالة السابقة فيه ان المسلم منه انما هو نفي الآثار المترتبة على الوجود ولا يفيد ترتب الآثار الوجودية المترتبة على تحقق العدم فلا يفيد هذا الوجه التمسك في اثبات كون العمومات محكمة في رفع الشبهة الموضوعية بان صدور العام المخصص يقع على وجهين احدهما ان يخص جملة من الافراد معلومة العدد والاشخاص وهذا النوع من التخصيص يقتضي التنويع وجعل افراد العام على قسمين وعلى هذا الوجه لو طرء شبهة على المخاطب من جهة دخول شيء من الافراد في شيء من القسمين بسبب ظلمة او عمى او غير ذلك من الموانع لم يكن له التمسك بالعام في رفع الشبهة عن ذلك الموضوع لان ما كان يلزم الآمر من البيان قد اخذه موفرا وليس من وظيفة الآمر رفع الموانع الخارجية فلا يكون من وظيفة المكلف الا رفع الشبهة بما هو مقرر له في فحصها عن الموضوع كالبينة مثلا وثانيهما ان يخص عنوانا كالفاسق مثلا ومثل هذا لا يفيد التنويع وجعل افراد العام على قسمين اذ لو كان مقصود الآمر هو التنويع كان اللازم عليه الاشارة الى العدد والاشخاص كما في الوجه الاول فدل ذلك على ان الآمر اعتمد على كون العلم مقتضيا وان الفسق في الاكرام الفاسق الآمر راضيا بعمل عليه بعدم ما ثبت انه مانع لشك فلا يثبت المانع فيبقى الاعتماد على المقتضي فالحاصل انه جعل بيانه بما يفيد التنويع علم انه اعتمد على دلالة العام والا لزم ان يبقى البيان على عهدته وقيل ان ذلك انما نشأ من الخلط بين الشبهات المفهومية فما ذكره من عدم افادة التنويع وعدم تمام البيان لو لم يعتمد على عموم العام انما يتم مع اشتباه المفهوم واجماله فلو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفاسق واشتبه على المخاطب ان المراد بالفسق هل هو الخروج عن طاعة الله بالاركان فقط ام باضافة الجنان ايضا فهنالك يتجه عدم البناء على التنويع والالتزام بانه اعتمد في الدلالة على مقصوده على العموم والا لم يتم البيان واما مع كون المفهوم مبينا فلا ريب في تحقق تمام ما يلزم من البيان فلا يبقى الا الشك في الموارد الخاصة وليس من وظيفة الآمر بيانها كليت بحمد الركون

والمصداقية

العموم العام في رفع الشبهة عنها بقي هنا امور ينبغي التنبيه عليها الاول ان ما ذكرناه من عدم كون العمومات محكمة في رفع الشبهة الموضوعية انما هو فيما اذا افاد الكلام الاخر التخصيص والتنويع كما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم ونحو ذلك مما يكون في كلام المتكلم اشارة الى التقييد وكون الكلام الثاني ناظرا الى الاول واما اذا لم يكن الكلام الاخر كذلك المثابة كما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الكوفيين او نحو ذلك مما يحتمل ان يكون بينه وبين الاول عموم من وجه بان يكون في الكوفيين من ليس من جملة العلماء وعلم بان لا يكون فيهم عالم ثم نقول ان العموم محكم في رفع الشبهة فاذا شك في كون احد من العلماء كوفيا اخذ بعموم العام واستكشف بذلك عن عدم كون شيء من افراد العلماء كوفيا فلا يتحقق بين قوله اكرم العلماء وقوله لا تكرم الكوفيين تعارض اصلا حتى تمس الحاجة الى تخصيص احدهما بالآخر ومثله الحال فيما لو تحقق العموم من وجه بان وجد في العلماء كوفي وعلم ذلك فطرأ شك في كون من عداه كوفيا يؤخذ بعموم العام ويستكشف بذلك من عدم كون غير ذلك الواحد كوفيا فيتعارض في ذلك الواحد الخطابان لكونه مورد الاجتماع ويلزم اكرام الباقي حتى المشكوك فيه وذلك لعدم تحقق انطباق العام الذي هو عنوان الكوفيين عليه حتى يصير من قبيل مورد الاجتماع فيتحقق فيه التعارض ويقع فيه الاشتباه فيستكشف بذلك ان المتكلم اعتمد على العموم وان الكلام الثاني تكليفا خوفا ان تكليفان اكرام العلماء وعدم اكرام الكوفيين لابقاء الا ان كل حكم كان له مقتضى ومناف فلا بد ان يكون انتفاء ذلك المنافي ماخوذا في موضوع ذلك الحكم بحسب نظر المتكلم فصدور النهي عن اكرام الكوفيين يكشف عن ان كون العالم كوفيا مناف لصدور وجوب الاكرام بالنسبة اليه فيكون انتفاء كون العالم كوفيا ماخوذا بحسب نظره قيدا للعلماء المحكوم بوجوب اكرامهم وذلك يوجب تنويع العلم ومع الشك في كون شيء من افراد العلماء كوفيا او غير كوفي يرجع الشك الى الموضوع وقد تقدم الاعتراف بعدم تحكيم العمومات في رفع الشبهات الموضوعية في مثل المفروض لانا نقول لكاشفية المتصل ليس الكلام المتكلم ومجرد صدور النهي عن اكرام الكوفيين مع عدم الاشارة في الخطاب الى انه ناظر الى تقييد الامر باكرام العلماء بكونهم غير كوفيين لا يفيد في الحكم بالتقييد ومحض احتمال كون الحكم مقيدا في نظره بقيد خاص من القيود لا يبطل الحكم بالتنويع والتقسيم بل نقول بان هنا فرق بين ما لو صرح بالتقييد وما لو كان نظره اليه فالذي يوجب التنويع انما هو الاول دون الثاني فاذا شك في المفروض في حال شخص عالم من جهة كونه كوفيا او غيره يؤخذ بعموم العام وينتظم هناك قياس على صورة الشكل الاول فيقال هذا ممن يجب اكرامه بحكم قوله اكرم العلماء وكل من يجب اكرامه ليس بكوفي وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما اورده بعضهم على ما ذكروه ثمرة للنزاع في وضع اسامي العبادات للصحيحة او الاعم وبيان ذلك انه قد ذكر جماعة ان الثمرة هناك تظهر في التمسك بالاطلاق للفظ وعدمه على القول الاول لان الشك نحو الالفاظ مجملة لكونها موضوعة لما هو جامع

لجميع الشرائط والاجزاء فاذا شك في جزئية شيء للعبادة او شرطيته لها لم يكن هناك اطلاق لفظي يتمسك به في نفيهما بخلافه على القول الثاني فانها مبينة يصح التمسك باطلاقها في نفي ما شك في جزئيته او شرطيته فاورد عليه بعضهم بان ما وقع في حيز الاوامر منها لا يعبر بالعبارة عن الصحيح بمعنى مقبولة بحسب نظر الشارع فيسري اليها الاجمال ولا يبقى التمسك باطلاقها مجال اذ لا فرق في الاجمال بين الذاتي والعرضي فكما ان الاول يسقط عن الحجية كذلك الثاني ونظير هذا الايراد ما اورده صاحب الحدائق ره على التمسك بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود في اثبات كون نوع منها مما يجب الوفاء به نظرا الى انه مخصص بحسب نظر الشارع بالعقد الصحيح فلا بد من احراز كون العقد صحيحا او لا حتى يسري اليه الحكم بوجوب الوفاء فلا يفيد في اثبات صحة ما شك في صحته وهذان الايرادان مع كونهما بشعب لو حل النقض بقوله تعالى احل الله البيع ونحوه من العمومات من حيث ان ما ذكر فيهما يجري فيها باسرها فلا بد من سقوطها عن مرتبة جواز التمسك مع انه من ان صاحب الحدائق ره وذلك المورد يتمسكان بها في فتاويهما مدفوعان بما عرفت من الفرق بين وجود التقييد في الكلام وكون الموضوع مقيدا بحسب نظر المتكلم فالحاصل ان من الواضح وجود الفرق بين ما لو اعتبر المتكلم في كلامه قيدا في الموضوع وبين ما لو كان التقييد من لوازم الكلام كما في المثال المذكور فانه بعد ملاحظة قوله اكرم العلماء وقوله لا تكرم الكوفيين يعلم ان اللازم مما ذكره المتكلم انما هو عدم رضاه باكرام من كان من العلماء كوفيا وذلك لان القيد في الاول مما اخذ في عنوان المحكوم عليه فيدور الحكم مداره بخلاف الثاني فان المتكلم لم يتعرض للتقييد فيكشف بذلك عن كونه قد اعتمد على عموم الخطاب الاول فيتمسك به ويستكشف بذلك عن كون العلماء مما لا يشتمل على كوفي ولذلك مثال في العرف فانه لو قال المتكلم اعط جميع ما في داره الفقراء وعلم انه ممن لا يرضى بالتصرف في مال الغير استفاد وامثر كون جميع ما في داره مما يختص به من دون مدخل الغير وكذلك الحال لو قال اعتق جميع عبيدي فيعلم منه انه ليس فيهم من هو مضاف الى غيره من انا لو سلمنا كون لوازم الكلام مما يورث التنويع والتقييد فانا نسلم في غير ما ذكره من تقييد العبادات او المعاملات بالصحة لان اعتبار التقييد وان كان متحققا في سائر الموارد الا انه غير ممكن فيما ذكر لاستلزامه الدور وذلك لان الصحة في العبادات موقوفة على امر الشارع وفي المعاملات على امضائه فلو اخذت في موضوع الحكم الشرعي لزم توقفه عليها ودور لزوم التقييد حتى يترتب الحكم وذلك دور واضح والفرق في ذلك بين ما لو اعتبرت الصحة بمعنى موافقة الامر وما لو اعتبرت بمعنى اسقاط القضاء او اعتبرت بمعنى استجماع جميع الاجزاء والشرائط لتوقف الجميع على تحقق الامر فيستلزم اعتبار كل منها في الموضوع الدور اما الاول فتوقفه على تحقق الامر واضح واما الثاني فلان اسقاط القضاء ليس الا عبارة عن اسقاط قضاء المأمور به واما الثالث فلان كلا من الاجزاء المعتبرة بالشرط او الجزء لا يكون شيئا منهما الا بعد تعلق الامر به [illegible]

الاخر في الموضوع لا يستلزم الوحدة وهذا على تقدير اعتبار الاولين الى الالتزام باعتبار الاخير وفيه ما لا يخفى
او لو اعتبرنا الحجية بالمعنى الاخير على وجه التعليقية لم يبق فرق بينها بهذا المعنى وبينها بالمعنيين الاولين
في استلزام الوحدة لما عرفت من توقف الجمع على الامر ولو اعتبرت على وجه الشأنية لم يبق وجه للعدول
الى اعتبار الاخير لصحة اعتبار الجمع على وجه الشأنية وعدم استلزامه للوحدة وان كان التحقيق
عندنا ان شيئا من ذلك غير مأخوذ في الموضوع بل نقول ان الشارع انما جعل من الامارات المعتبرة
فيها الامارات بما هي عنده الشرائط غير معلومة لنا الا بعنوان انها عنوان حسن لكون الاوامر والنواهي
ناشئة عن الحسن والقبح ولكنها النوعية معلومة لنا بالتفصيل بعد تعلق الامر بها وقد تقدم تفصيل القول في
ذلك وتحقيق الامر انه لا محالة قد عرفت الحال في احتمال المخصص ويبقى في المقام شيء وهو تحقيق الحال
فيما لو دار الامر بين مخصصين وذلك على قسمين احدهما ان يعلم قطعا بصدور مخصص ولكن يتردد
تعيينه بين امرين كما لو قال اكرم العلماء وعلمنا انه اخرج ما تعبر عنه هذا الحكم ولكن لم نعلمها
بعينها واحتمل عندنا ان يكون هم الصرفيين واحتمل ان يكون هم النحويين وهذا القسم لا اشكال
في كون الحكم فيه هو الاجمال بمقدار سريانه الى العام ويبقى حجة فيما هو مبين بالنسبة اليه كالفقهاء
الاصوليين مثلا وثانيهما ان يكون هناك مختصان ظنيان لم يعلم كون شيء منهما مخصصا مثال ذلك مخصصا
انه ورد في وظيفة المراة في قرائتها روايتان احديهما تفيد لزوم الجهر والاخفات بالقرائة في جميعها
والاخرى لزوم الجهر فانهما تحقق كانت مخصصة للعمومات الواردة في الصلوة لكن لا نعلم ما هو المخصص
بعينه وحكم هذا القسم انه ان قلنا في تعارض الخبرين الحكم بالترجيح ومع عدم امكانه الحكم بالتخيير كان
اللازم اولا مراعاة الترجيح والحكم بالتخصيص بما هو الراجح منهما دون المرجوح ومع تعذر الترجيح فالحكم
هو التخيير بينهما وح فيختار احدهما ويجعله مخصصا ويطرح الاخر وان اخترنا هناك طريقة الاخباريين
من الحكم بالاجمال عند تعارض الخبرين كان الحكم هو الالتزام باجمال العام على مقدار سريان الاجمال اليه
كما في صورة القطع الامر الثالث انه اذا ورد عام مجردا عن التخصيص في خطاب ثم ورد مقرونا بمخصص مجمل
في خطاب آخر كما لو قال اكرم العلماء وقال في خطاب آخر اكرم العلماء الا بعضهم وكان المراد به واحدا معينا
في نظر المتكلم غير معين عند المخاطب وسرى اجمال ذلك البعض الى كل واحد من افراد العلماء ونحو ذلك
مما دار امر المخصص بين المتباينين وكما لو قال لا تصل في ثوب متنجس وقال في خطاب آخر لا تصل في ثوب
متنجس الا اذا كانت النجاسة دون درهم ولم يعلم مقدار الدرهم ونحو ذلك مما دار امره بين الاقل والاكثر
او ورد عام مجردا عن التخصيص ثم ورد عام آخر مخصوص بمخصص مجمل كما لو قال اكرم العلماء وقال
في خطاب آخر اكرم الفقهاء الا بعضهم واراد واحدا معينا عنده غير معين عند المخاطب ونحو ذلك
مما دار امره بين المتباينين او قال لا تصل في ثوب متنجس وقال في خطاب آخر لا تصل في ثوب متلطخ بالدم الا
اذا كان اقل من مقدار درهم ونحو ذلك مما دار امره بين الاقل والاكثر فهل يجري اجمال المخصص الى العام

المجرد

المجرد عن التخصيص فيسقط عن الحجية بمقدار سريان الاجمال اليه ام لا فيحكم بعمومه ويحكم بعدم صحة الصلوة
في الثوب المتنجس مطلقا الذي يقوى عندي انما هو الاول فيسري الاجمال الى العام المجرد عن التخصيص
ويسقط عن الحجية بمقدار سريان الاجمال ففي المثال الاول يكون الخطاب باكرام العلماء مجملا والوجه في
ذلك ان المفروض ان العام الغير المقرون بالمخصص عين العام المقرون به فلا يعقل ان يختص
المقرون به دون الاخر الا ان يقال بان المخصص المجمل المنفصل لا يورث الاجمال في العام وقد تقدم
ما هو الخلاف في ذلك وقد يستدل عن بعض من تأخر استظهار الوجه الثاني اعني عدم سريان الاجمال
الى العام المجرد عن الاقتران بالمخصص استنادا الى ان المخصص المقرون بالاخر بمنزلة المنفصل
المشكوك في كونه مخصصا بالنسبة الى العام الاول فيبقى عمومه سليما عما يزاحمه ويرد عليه مع اعترافه في غير هذا
المقام بانه لا فرق فيما دار من المخصص بين المتباينين من الحكم بالاجمال من دون فرق بين ما لو كان المخصص
متصلا او ما لو كان منفصلا فما ذكره ههنا غير سديد لانه ان اراد بالمنفصل المشكوك في كونه مخصصا
ما دار امره بين الاقل والاكثر لم ينطبق على ما نحن فيه وان اراد ان كل منفصل مشكوك في كونه مخصصا فهو
مناف لما اعترف به ثم ان لازم سريان الاجمال الى العام هو الرجوع في مصاديقه الى الاصول وهل الاصل
هنا هو الاشتغال او البراءة الظاهر هو الاول لان المفروض انه وجب اكرام العلماء ورفع الوجوب عن بعضهم
وليس مقتضى الاصل الاباحة في الخروج عن عهدة امتثال الامر الا باكرام الجميع نعم لو علم ان رفع
الوجوب انما هو بتحريم الفرد المستثنى دار الامر بين المحذورين في جميع افراد العام فيجري فيه حكم دوران
الامر بينهما هذا كله في المثال الاول واما المثال الثاني فيسري عدم التخصيص الى العام المجرد عن التخصيص
بالقدر المتيقن ويشك في خروج ما عداه فيحكم بصحة الصلوة في النجس الذي يقدر بقدر السائر مثلا
ولما كان خروج ما زاد عليه عن تحت العام مشكوكا حكم ببقائه تحت عموم النهي عن ايقاع الصلوة في
النجس نظرا الى الشك في تخصيص الشيء الموجود وفي المثال الثالث يسري الاجمال بقدر افراد الفقهاء دون
غيرهم وفي المثال الرابع يسري الاجمال بما زاد على القدر المتيقن فيما بين افراد الدم فيحكم بصحة الصلوة
في مقدار عقد السائر ويبقى ما زاد على ذلك تحت النهي عن ايقاع الصلوة في الثوب المتنجس بالدم لما
تقدم ومن هنا ظهر النظر فيما ذكره صاحب المستند في مسئلة العفو عن الدم اذا كان بقدر درهم حيث قال
بعد نقل الخلاف في تقديره بسعة الدرهم واختيار على تعيين سعته مع ان اختلاف سعة الدراهم المختلفة
لوزن واحد لا معلوم والموافق للقواعد الاخذ بالاكثر المقادير بل اكثر ما يمكن ان يكون سعة الدرهم
اذ لا اجمال في الدرهم يكون عموم وجوب ازالة الدم مخصصا بالمجمل والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة
في موضع الاجمال مطلقا واما اذا كان المخصص متصلا كما هو الظاهر والمورد كان ثم اصل الخطابات
الشفاهية هل هي مختصة بالموجودين ام تعم المعدومين ايضا وعلى الاول هل هي مختصة بالحاضرين في
مجلس الوحي ام تعم غيرهم من الغائبين الموجودين في ذلك الزمان فيه نزاعان والحق منهما هو الاول

لان الذي عقد له الاصل تحقيقه هذا الاصل وان وقع الكلام على اشكال ايضا في كلمات المتأخرين فينبغي
البحث في مقامين المقام الاول في تحقيق الحال فيه يتوقف على رسم مقدمات الاولى في تحرير محل النزاع
الكلام فيه يقع في جهات الاولى هل النزاع في المسئلة من جهة اللفظ بان يكون الكلام في تحقيق
وضع الخطابات الشفاهية من حيث كون الموضوع له هو الخطاب الموجه الى خصوص الموجودين او ما
يعم المعدومين ايضا او يكون في تحقيق ما استعملت فيه مجازا او يكون في تحقيق ان مراد الله سبحانه
في كلامه العزيز ماذا مع قطع النظر عن كيفية الارادة وكونها على سبيل الحقيقة او المجاز او من جهة ام
العقل بان يكون نزاعهم ناظرا الى ان الخطاب للمعدوم هل هو صحيح ام لا وبعبارة اخرى محل النزاع في
الوقوع او في الجواز والامكان لحظ من يتشبث بالاول حمل الخطابات القرآنية على ارادة
الموجودين والمعدومين جميعا نظرا الى وجود المقتضي وانتفاء المانع فنقول الذي ذهب اليه
بعض من تأخر تبعا لشيخنا الامام المرتضى ره وفاقا لصاحب الاشارات انما هو كون النزاع من
جهة العقل قال ومما يبعد الوجه الاول من الوجوه المذكورة في رجوع النزاع الى جهة اللفظ
ان كون كاف الخطاب وما جرى مجراها موضوعة للخطاب من الضروريات التي لا يليق بالعلماء النزاع
والتشاجر فيه وكذلك كون الخطاب معناه توجيه الكلام نحو الغير للافهام او الكلام الموجه وما يبعد
كون النزاع في مطلق الاستعمال ان وقوع الاستعمال على وجه المجاز مما لا يحيط باطرافه لتطرقه لبيان
ويشهد بما ذكرنا من كون النزاع في جهة تجويز العقل ان المنكرين للعموم تمسكوا بالوجدان وردوا دعوى
العموم بالمكابرة وشيء منهما لا يليق باثبات الوضع للخصوص او كون الاستعمال مختصا به او كونه مراد الله
سبحانه بالخطابات الواقعة في الكتاب العزيز وانما يفيدان كون النزاع في تجويز العقل ويؤيده ايضا
انفراد الاشاعرة باختيار القول بالعموم وكون المنكرين لم يعرجوا حول ابطال الكلام النفسي ثم ادرج
على تفسيره بانه كيف ندعي كون النزاع في جهة تجويز العقل والمنكرون للعموم يتمسكون بالتبادر وذلك
مما ينبئ عن كون النزاع في جهة اللفظ ضرورة انه لا مسرح للتبادر الا في الالفاظ واجاب بان دعوى
التبادر انما هو للتسجيل على الخصم بالزامه على وجه الكمل والاتقن فانه اذا ثبت ان المتبادر من الالفاظ المفيدة
للخطاب انما هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام على ما هو معنى الخطاب ايضا امتنع لان العقل يحكم بامتناع
تحقق ذلك المعنى بالقياس الى المعدوم ثم فرع على ما ذكره من ان مناط النزاع انما هو تجويز العقل
وعدم تجويزه عدم الفرق بين ما لو انفرد المعدوم بالخطاب او انضم اليه من هو من الموجودين ضرورة انه
يحكم العقل بالامتناع بالنسبة الى المعدوم منه ولو فرق بين ما لو انضمام الموجود اليه وعدم انضمامه وبذلك
يسقط ما حكي عن المحقق التفتازاني من التفصيل بين الملفق من الموجود والمعدوم والمعدوم وحده بجواز
الخطاب في الاول دون الثاني هذا وجعل السيد المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية المسئلة عنوانين في
الحق عندي ان نزاعهم في الوقوع الذي هو جهة اللفظ وذلك لان القدماء كلهم قد تعرضوا للبحث عن

امكان

امكان خطاب المعدوم وامتناعه في المبادي الاحكامية فلو فرض ان النزاع هنا في الامكان
كان تكرارا في عنوان المسئلة فيها مضافا الى اختصاص القول بجواز مخاطبة المعدوم على ما ذكروه في
المبادي الاحكامية بالاشاعرة والقائلون بالعموم هنا هم الحنابلة وبعض الاشاعرة قال بالاختصاص
هنا فلو كان هذه عين المسئلة السابقة لم يكن لحصول الاختصاص وجه مضافا الى ان هذه المسئلة
تذكر في مباحث العموم والمناسب لها هو البحث عن اللفظ لا النزاع عن الامكان العقلي فتامل ثم بعد ما عرفت
من ان النزاع انما هو في جهة اللفظ المعبر عنه بالوقوع لا بد من تحقيق ان النزاع يجري في الوضع ام يجري
في الارادة فالذي يظهر من الفاضل الصالح المازندراني ره انما هو الاول لان صاحب المعالم ره قال هل
يعم بصيغته وقال المحشي في تفسيره اي بصيغة اللفظ ووضعه والى ما ذكره ذهب بعض العلماء من ان النزاع انما
هو في الارادة ويؤيد ذلك انه بنى على تقدير كون النزاع في الوضع التناقض في عنوان المعالم لانه
قال هل وضع لخطاب المشافهة اي يعم بصيغته ضرورة انه بعد ذكر انه موضوع لخطاب المشافهة المعنى بحرف
الخطاب فيه وهو واضح واما ما ذكره ذلك البعض من الوجوه فلا يخفى عدم نهوضها لدفع ما اخترناه تذنيب
الجهة الثانية انه ذكر بعض من تأخر ان محل النزاع انما هو الخطاب بمعناه الحقيقي وهو توجيه الكلام نحو الغير
للافهام والا فوقوع الخطاب بالنسبة الى المعدوم وغيره مما هو غير مستجمع لشرائط اهلية الخطاب على وجه التجوز
في الفاظه او على وجه التجوز العقلي بتنزيل غير مستجمع الشرائط منزلته ودعوى كون الاول فردا من الثاني مما لا
مساغ لانكاره كما لا يخفى على من تتبع اشعار العرب فانهم ينزلون غير ذوي الشعور منزلة من له قوة الشعور
والادراك الا ترى الى ندائهم للاطلال والمنازل والقبور والاموات والحيوانات وغيرها قال الشريف هنالك
الرضي ره يا اثلات [illegible] ابن سمالك ولاذ الساعة ذكراك وقال قيس بن الملوح العامري [illegible]
بالله خليا نسيم الصبا يخلص الي نسيمها وقال الاخر فيا قبر معن كيف واريت جوده وقد كان منه البر
والبحر مترعا وقال الاخر [illegible] هذا وما ذكره في
الموجود الغير المستجمع لشرائط اهلية الخطاب مسلم واما في المعدوم الذي هو من لم يتلبس بالوجود ولو في
زمان سابق فمحل تامل وربما امكن الاستشهاد عليه بمثل يا بن آدم المذكور في الحديث القدسي وقوله
لم يتحلك منهم فان [illegible] الجهة الثالثة هل النزاع مختص بادوات الخطاب الموضوعة
لمثل النداء كما في نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا وامثال ذلك ام يجري في مطلق الخطاب الذي
هو توجيه الكلام نحو الغير حتى يشمل جميع الخطابات ولو مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا مما لم يتضمن لفظا دالا على الخطاب حقيقة نظرا الى ان كل كلام يصدر عن المتكلم
فلا بد من ان يكون موجها الى غيره فيجري النزاع في مطلق توجيه الكلام سواء كان هناك ما هو حقيقة
في الخطاب موضوع له ام لا الذي يظهر من عنوان البحث هو الاول قال العلامة ره في النهاية البحث الخامس
في الخطاب الشفاهي اختلف الناس في ان الخطاب الشفاهي نحو قوله يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا هل هو خطاب

المخاطبين

للموجودين في عصره او هو عام لهم ولمن بعدهم وقال في [illegible] ومنها الخطاب بالصيغة الدالة على الخطاب
مثل يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره ص وقال ابن الحاجب مسئلة مثل يا ايها الناس ليس خطابا لمن
بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل آخر من اجماع او نص او قياس خلافا للحنابلة وقال العضدي في شرحه
ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم وقال في
المعالم ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن
الخطاب وقال في الوافية من الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف وامثاله ونحو
غير ذلك مما خلقه الله تعالى وبلغه وامر بانزاله الى السماء الدنيا في مرة او في ليلة القدر ثم منها الى النبي ص في
مدة مديدة بالتدريج ليبلغ مشافهة او وصايا من غير بيان الى الناس الى يوم القيمة ليست مختصة بالموجودين
في زمن الوحي ويؤيد ذلك ما ذكره بعض المحققين من مناط الثمرة والغاية المقصودة من عقد البحث
وعنوان محط النظر من النزاع وهذه المسئلة انما هو اثبات ما هو العلة التامة في ثبوت الحكم للمعدومين
على تقدير عموم الخطابات على ما يظهر من ثمرة الخلاف المذكورة في كلماتهم فانهم ذكروا انه على القول باختصاص
الخطاب بالموجودين لا بد في اثبات الحكم للمعدومين من التمسك بقاعدة الاشتراك وعلى القول بالعموم
يثبت الحكم الذي تضمنه ذلك الخطاب بالنسبة اليهم بنفس ذلك الخطاب وذلك لا يتم الا اذا هو موضوع الخطاب
وبيان ان المانع من شمول الخطاب للمعدومين انما هو عدم صحة مخاطبة المعدوم لانتفاء الاهلية
عنه فاذا فرض جوازه كما هو مذهب مثبت العموم ارتفع المذكور والمقتضي لثبوت الحكم للجميع موجود
في الكلام وهو اللفظ الموضوع للخطاب كحروف النداء والعنوان الذي تضمنه منادى كالناس والذين
آمنوا ومع تحقق المقتضي وانتفاء المانع يتحقق العلة التامة فيثبت معلولها الذي هو الحكم لهم
للجميع فان قلت هب ان المقتضي موجود فان النداء في مثل المثالين موجود الا انه لا اثر له مع وجود المانع
الذي هو الناس والموصول الذي صلته جملة ماضوية فان الاول موضوع للموجودين والثاني يقتضي
تحقق الايمان في حال نزول الاية المقتضي للوجود في تلك الحال فكيف يحكم بوجود المقتضي وانتفاء المانع
قلت المراد بكلمة الناس اخذه عنوانا وارادة المعدوم بحيث باعتبار حال تضافره بكونه معدوما وانما
هي باعتبار حال وجوده وكذلك المراد بالذين آمنوا ليس من تلبسوا بالايمان في الزمن الماضي بل
الصلة منسلخة عن الزمان والمراد بهم من من شأنهم الايمان مطلقا فاذا ذلك يؤخذ عنوانا ويوجه
اليه النداء فيعم الخطاب الكل ممن اندرج تحت ذلك العنوان وبذلك يتم المقتضي والمفروض انتفاء
المانع فقد تحقق ان العلة التامة في صورة وجود ادوات الخطاب في الكلام محققة وذلك بخلاف
ما لو لم يكن منها اثر في الكلام كما في مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه
ليس هناك مقتضي الشمول لعدم الملازمة بين توجيه الكلام المخصوص وكونه محكوما عليه بالحكم المذكور
في ذلك الكلام الا ترى انه يصح ان تقول لجماعة ليس فيهم زيد قولك زيد يجب عليه الحج ففي صورة عدم

وجود

وجود ادوات الخطاب في الكلام لا يتحقق فيه ما يوجب ثبوت الحكم للمخاطب ولا كون شخص خاص مخاطبا فيبقى
تعيين المخاطب موكولا الى بيان المتكلم وبالجملة فمقصودهم بالنزاع في هذه المسئلة هو تحقيق صورة
يكون اثبات الامكان فيها دليلا على الوقوع وذلك انما يتحقق في القسم الاول دون الثاني فمحل
النزاع هو الاول واخراج الثاني عنه انما هو لتحقق العلية التامة المقصودة فيه دون الثاني لان
الثاني غير قابل للنزاع فيه ثم ان اثبات العلية التامة انما يتم فيما لو كان هناك عنوان توجه اليه الخطاب
كما في مثل المثالين المتقدمين في صدر البحث بخلاف مثل قوموا الى صلاتكم التي قد تركتموها فاطلقوا
بالصلوة وما لو قال اقيموا الصلوة مما ليس هناك عنوان يوجه اليه الخطاب فلا يتحقق هنا شيء
في الكلام ما يندرج تحته محل النزاع بمقتضى ادراج مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت لعدم الفرق
من جهة اشتراكهما في انتفاء المقتضي فنقول باختصاص النزاع بمثل يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا
مما وجه فيه الخطاب الى العنوان ويشهد بذلك ما تقدم من عبارات العنوان سيما ما زادوه في
دليل المانع وهو انا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة هذا
وذهب بعض من تأخر الى الثاني اعني عموم النزاع لمطلق الخطاب الشامل لما اذا لم يكن هناك لفظ
دال على الخطاب وادعى انهم لم ينبهوا على اختصاص نزاعهم بما اذا كان هناك لفظ دال على الخطاب
بل الظاهر منهم كون النزاع اعم ثم انه اشار الى دفع ما ذكره المحقق المذكور بانه ليس مرادهم بيان حال
الحكم حتى يترتب عليه الغرض لتحقيق ما هو علة تامة في الحكم بل مرادهم بيان حال الخطاب من جهة العموم
والاختصاص وذلك جهة غير جهة الحكم ثم اذا انضم اليها ما يفيد اثبات الحكم كما في مثل يا ايها الناس
ويا ايها الذين آمنوا تحصل بيان حال الحكم ايضا ولكن كلامهم في الاصل غير ناظر اليه وانما هو
ناظر الى تحقيق حال الخطاب ثم استشهد على عموم محل النزاع بتعميم استعمال ادوات الخطاب من الموجه
الى العنوان وغيره بامور احدها ظهور كلام بعضهم في دخول جميع ما اشتمل على ادوات الخطاب في
محل النزاع بل تصريح بعضهم بدخول مثل اقيموا الصلوة مما لم يوجه الخطاب الى العنوان وثانيها
كون كلامهم مسوقا لبيان حال الخطاب لا لبيان حال الحكم واختصاص ظهور الثمرة ببعض افراد محل البحث
لا يوجب اختصاص النزاع به وثالثها ما ذكره صاحب المعالم في ذيل الدليل الرابع فانه بعد ان قرر
وجه انسداد باب العلم وجعل في طيه الكتاب من قبيل ما هو ظني الدلالة نظرا الى الاحتمال الحكم المستفاد
من ظاهر الكتاب بمعلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بماله
ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر مثلا ولكن ذلك في خصوص فهو
من قبيل الشهادة لا الميل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد
مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع و
قضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون قد قرن ببعض تلك الظواهر

بزمنها
ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في
سائرها على الامارات المفيدة للظن القوي بخلاف الواحد منها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع
بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف
لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه انتهى كلامه ره فقوله ره احكام
الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة يدل على ان محل النزاع مطلق الخطاب خصوصا بعد ملاحظة
قوله وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب فيكون كلامه هذا قرينة على ان ما ذكره في عنوان
هذا الاصل من قوله ما وضع لخطاب المشافهة انما هو من باب المثال لا الاختصاص لبحث بل الشأن
منزل التقييد بالمشافهة انما هو لمجرد التاكيد والا فلفظ الكتاب لخطاب وافية بافادة المراد في
لهذا البيان سقط ما كتبه سلطان العلماء ره على قوله احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
من ان هذا في مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت محل تأمل انتهى ووجه سقوطه ما عرفت من كون
مراد صاحب المعالم الاشارة الى ان محل النزاع هو مطلق الخطاب فيشمل مثل ما ذكره من الاية وقد اعترض
صورة بما ذكره صاحب المعالم في عنوان هذا الاصل وقد عرفت انه من باب المثال بقرينة ما ذكره من كلامه
الذي حكيناه عنه هذا ما ذكره ذلك البعض وفيه مواقع للنظر الاول ان ما ذكره من انه ليس مرادهم
بيان حال الحكم بل مرادهم بيان حال الخطاب كلام صوري لا اثر له وان كان مرادهم ما ذكره الا ان الغرض
المقصود منه هو الوصول الى حال الحكم لحصول الثمرة المقصودة ولا يكون هذا مقصدا لكلامهم ومن المعلوم
ان الثمرة المقصودة مما يلزم الاهتمام به بحيث يكون للبحوث عنه محصلا لها على وجه اتم واوفى الثاني ان
ما ذكره من ان بعضهم ذكر مثل اقيموا الصلوة مما لا يجدي في المقام اذ لم يقع ذلك في كلام من يستشهد
بكلامه من القدماء الخبيرين بمحل النزاع ولو فرض وقوعه لم يكن فيه دلالة على مقصوده اذ لعله للاعتماد
على انه ملحق بلفظ يا ايها الذين امنوا الثالث ان استشهاده بكلام صاحب المعالم مما لا وجه له لان
ما ذكره في العنوان نص خصوصا بمعونة المقام لان مقام العنوان مما يلزم الاهتمام باحراز القيود المعتبرة
كالحدود فحمل الكلام المذكور من باب الاستطراد وما ذكره في ذيل دليل الانسداد اولى بان يحمل على
المسامحة اعتمادا على التفصيل حتى يبقى القيد المذكور في العنوان على حاله فجعل العنوان قرينة على
خروج كلامه في ذيل الانسداد مخرج التغليب اولى من حمل ذلك الكلام على ارادة المثال من
العنوان فتدبر ثم ان ذلك البعض فرع على ما استفاده من كلام صاحب المعالم ره كون النزاع في
جهة العقل دون اللفظ نظرا الى ان ذلك لازم كون النزاع في مطلق الخطاب الذي هو توجيه
الكلام نحو الغير ضرورة ان مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت مما لا يعقل فيه دعوى كونه موضوعا
للخطاب فتوجيهه الى شيء من آحاد المخاطبين موكول الى قصد المتكلم ولا يعقل فيه دعوى الوضع للخطاب
الى الموجود او الاعم فينحصر النزاع على هذا في تجويز العقل توجيه الكلام المعدوم وعدم تجويزه ذلك

فيه

ثم

ثم فرع على ذلك بطلان ما عزاه جماعة الى صاحب المعالم ره من كون النزاع في جهة اللفظ تمسكا
بما ذكره في عنوان هذا الاصل واستغرب سقوطه بعد ما عرفت من سقوط مبناه هذا ولكن يتجه على
صاحب المعالم ره فيما ذكره في ذيل الدليل الرابع وجوه من الايراد يأتي ذكرها في محلها ان شاء الله تعالى
والذي يناسب المقام منها ان تعقيب قوله احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر
انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب بقوله وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع و
قضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل حيث انه بالنظر الى انما المفيدة للحصر يعطي دعوى الملازمة
بين الخطاب والحكم عموما وخصوصا وليس ذلك بمحل من القبول ضرورة جواز الانفكاك بينهما فيصح ان
يكون الخطاب عاما ويختص الحكم مع ذلك بشخص خاص كما لو خاطب الامة بقوله زيد يجب عليه الحج مثلا
ويصح العكس بان يختص الخطاب بواحد ويعم الحكم سائر المكلفين كما في مخاطبته استحبابا بغير
صلوات الله وسلامه عليه بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا مع كون الحكم مما يعم
جميع المكلفين المميزين الرابع ان النزاع في المسئلة هل هو في توجيه الخطاب اللفظي الى المعدومين
ام في توجيه الخطاب النفسي اليهم فنقول الحق ان الخطاب النفسي مما لا مدخل له في المقام وانما الكلام
في الخطاب اللفظي وذلك لان للقوم نزاعين احدهما ان تكليف المعدوم هل هو جائز ام لا وهذا
النزاع مما جرى بين الاشاعرة وغيرهم من فرق الامة فقد اطبقوا على تجويزه ولم يوافقهم فيه احد
ممن عداهم واختيارهم ذلك مبني على اثبات الكلام النفسي وعلى اصلهم المعروف من نفي التحسين
والتقبيح العقليين بل قالوا ان التكليف لا بالنسبة الى المعدومين نظرا الى ان الكلام النفسي قائم
بذاته تعالى سابق على خلق الحوادث فيكون متوجها اليهم قبل ايجادهم وقال العضدي [illegible]
من يبرئ الناس ان الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرحوا بان المعدوم مكلف وقد شنع سائر الطوائف عليهم ثم
عليهم الى ان قال لنا انه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا واللازم باطل اما الملازمة
فلان من حقيقة التكليف التعلق اذ لا يتحقق حقيقة التكليف الا به فاذا كان التعلق حادثا كان التكليف
حادثا واما بطلان اللازم فلان كلامه ازلي لانه لا يتصف بالحوادث بذاته تعالى ومنه الامر والنهي والخبر
وغيرها والامر والنهي تكليف انتهى وهذا النزاع مما حرره القوم في باب المحكوم عليه من المبادي
الاحكامية وثانيهما ان خطاب المشافهة هل يعم المعدومين ام لا وهذا الخلاف مما جرى بين الجميع ففيه
خلاف بين الاشاعرة وكذا بين غيرهم من فرق الامة وقد حصروا هذا الاصل بتحقيق الحال فيه وحينئذ نقول
يدل على عدم كون الكلام النفسي مما له مدخل في المقام امران احدهما تعدد العنوان ولهم في هذه
المسئلة بعد تعرضهم للنزاع في جواز تكليف المعدوم المبني على القول باثبات الكلام النفسي هناك
فيدل ذلك على ان النزاع هنا ليس في الكلام النفسي لتحقق حال النزاع هناك فلا بد ان يكون النزاع هنا في الكلام
اللفظي وثانيهما وقوع الخلاف هنا بين الاشاعرة فان من اعاظمهم ابن الحاجب والعضدي وهما مصرحان بعموم

خطابا المشافهة للمعدومين هنا مع اطباقهم على تجويز تكليف المعدوم هناك وكذلك قال بعموم
خطاب المشافهة للمعدومين هنا من لا يوافقهم على جواز تكليف المعدوم هناك كبعض علماء الامامية وقد
عرفت القول بالعموم من صاحب الوافية في الجهة الرابعة فالنسبة بين المسئلتين بحسب موارد الاقوال
عموم من وجه ولا يلزم مما ذكرناه وصرح به كلام الفاضل القمي رح لا نرى من المانعين والاستدلال على
المنع من الوقوع كما يصح باقامة الدليل عليه بنفسه كذلك يصح باقامة الدليل على عدم امكانه ضرورة
ان الوقوع موقوف على الامكان فمع امتناع الموقوف عليه يمتنع الموقوف فاستدلالهم على عدم عموم
الخطاب للمعدومين بعدم جواز مخاطبة المعدوم لا يدل على بناء النزاع في الكلام النفسي نعم لو
وقع البناء من جانب الاثبات دل على بناء المسئلة على ذلك وليس كذلك وبما حررناه ظهر سقوط
ما توهمه بعض من تاخر حيث قال ان بناء القول بجواز خطاب المعدوم هنا على القول باثبات الكلام
النفسي كما فعله الفاضل القمي رح ليس في محله الجهة الخامسة ان نزاعهم في هذه المسئلة هل هو في الخطاب
التنجيزي ام في الخطاب التعليقي الذي يظهر من بعضهم ان النزاع انما هو في الخطاب التنجيزي بزعم ان
الخطاب التعليقي مما لا يصلح للخلاف في جوازه ولكن التحقيق ان الخطاب التعليقي بمعنى كون الخطاب
معلقا على وجود المخاطب غير معقول لان الخطاب امر اضافي نسبي وانما هو حالة بين المخاطب والمخاطب
فان وقع لم يقع الا منجزا والا لم يقع اصلا اذ ليس الا عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير ومعنى حرفي غير
قابل للتعليق واذ قد عرفت عدم معقولية التوجيه المعلق لم يصح ان يكون هو محل النزاع وذكر بعض من تاخر
في تصوير الخطاب المعلق وتقريب كونه محل النزاع ان التكليف قد يكون تنجيزيا وهو واضح وقد يكون تعليقيا
بمعنى اعتبار التعليق في متعلق التكليف كما لو قال اوجبت عليك الحج الان لكن وقت الحج انما هو شهر
ذي الحجة مثلا فيكون اتيان المامور به معلقا على حلول ذلك الوقت وهو شهر ذي الحجة وقد يكون
تعليقيا بمعنى اعتبار التعليق في نفس التكليف بان يعتبر المعلق عليه ظرفا لزمان الوجوب فلا
يتحقق الوجوب قبل تحقق ذلك الوقت فهذه الاقسام الثلثة انما هي بالنسبة الى التكليف متصورة
ولكن هذا التقسيم لا دخل له بالخطاب ولو اريد تقسيم الخطاب على نحو هذا التقسيم بناء على امكان
اضافة التنجيزية منها غيرها بل القول به بالاثبات بحكم الضرورة فيبقى التعليقي بان يكون نفس
توجيه الخطاب معلقا على وجود المعدومين لانه الذي يمكن التشكيك فيه من بعض الانظار فلا بد ان
يكون هو محل النزاع وانت خبير بما فيه اذ بعد الاغماض عن عدم معقولية تعليق الخطاب يتجه عليه عدم ملائمة
التنظير والمقايسة وكون المتفق عليه مما لا يناسب المقام اذ لو اريد المقايسة كان اللازم ذكر تعليق
وجود التكليف … بوجود المكلف حتى يصير نظيرا لتعليق الخطاب على وجود المخاطب والا فتعليق التكليف
على الزمان اجنبي عما نحن فيه مع ان التكليف المعلق على وجود المكلف ايضا ممنوع الا ان يؤول الى الانجاز
فالحق عندنا عدم جواز خطاب المعدوم على وجه التعليق ايضا لان التوجيه المعلق غير معقول كما ان

المنجز

المنجز ممتنع فمحل النزاع هو الخطاب المنجز وان كان الحكم معلقا على وجود المحكوم عليه وذلك انه لا باس
بالعقل عن وقوع النزاع فيه الجهة السادسة ان النزاع يختص بما اذا كان الخطاب عموما في نفسه بحيث
يكون مما لو فرض المعدوم موجودا لصح شموله له وذلك انما يتحقق في خطاب الجمع واما المفردات
فلا اصلاحية فيها لذلك كما في لفظة انت وافعل ونحوهما اذ لا يصح توجيه هذا القسم الى غير الواحد
فلا شمول فيه بالنسبة الى من عداه الا ان يلتزم ببناء المسئلة على جواز استعمال اللفظ في اكثر من
معنى وهو كما ترى وبهذا يسقط ما صنعه صاحب المناهج رح من تعميم النزاع حتى بالنسبة الى المفردات
الجهة السابعة النزاع هنا هل هو مختص بخطابات القرآن ام يعمها وغيرها من خطابات السنة النبوية
الذي جزم به بعض من تاخر انما هو الاول ولعله استشهد له بتصريح صاحب الوافية باعتبار النزاع في
القرآن وبان امثلتهم وادلتهم تعطي لذلك فان من جملتها ان الرسول للمعدومين هو رسول للحاضرين
بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب ومن جملتها الامر بان يقال لبيك بعد قوله يا ايها
الذين آمنوا ومن جملتها قوله واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ وهكذا سائر الامثلة فانها
لا تنفذ سوى تخصيص محل الخطابات … وقع النزاع فيهما من جهة … ما عنونهم وعدم
العلم بكيفية وقوع الخطاب … واما السنة فخطاباته الصادرة عنه ليست الا … الحرف والمادة ثم	على
فرع على ما ذكره سقوط ما انساه اليه صاحب المناهج رح من تعميم النزاع في القرآن وغيره من خطابات النبي
ولذلك اختار التفصيل في المسئلة فقال بالاختصاص في الثاني والعموم في الاول وانت خبير بان ذلك
كلاما تصريح صاحب الوافية فلانه لا حجة فيه لانه من الاواخر الذين لا عبرة بتخصيصهم وتعيينهم محل البحث
واما الامثلة فلان منتهى ما يدل عليه … انها من كلمات القرآن … الدعوى … بلغ
منها لا انه الا الالفاظ الجارية في خطابات … الخطابات الاخر … والتعليم نقول
ان المثال الذي هو مصداق للعنوان العام والخاص جميعا لا يعين اختصاص الكلام بالعنوان الخاص
وان كان المثال الذي يعين افراد العام دون الخاص يعطي عموم الكلام بالنسبة الى … الخاص ولما الدليل	الفعل
وهو الذي تمسك به القائلون بالعموم من القدماء فلانه لا دلالة فيه على الاختصاص لان الخطاب ليس مختصا
بالقرآن والا لزم ان لا يصح قول الرسالة على تبليغ نبينا الاحكام الشرعية المذكورة في القرآن ولا على تبليغ
سائر الانبياء احكام الشريعة … وقد صرح في الدليل بحصر الرسالة في تبليغ الخطاب فما ادعاه … لا
انما هو عدم … بلفظ التبليغ الا يكون المبلغ موجها للخطاب وهذا انما يعتبر …
المشافهة معتبرة في التبليغ مضافا الى ان الحصر المذكور في كلام القدماء غير مسلم على انه لا
للرسالة الا تبليغ الخطاب وانما قالوا لا معنى للرسالة الا تبليغ الاحكام الا هذا عموما …
القوانين مطابقة لما ذكره واما الدليلان الاخران فاول من تمسك بهما صاحب الوافية رح وقد
عرفت حال … فيعلم من ذلك حال … ان النزاع عام لاطلاق عنوانهم وادلتهم والثمرة

المذكورة في كلماتهم ويشمل بالعموم ما ذكره الشهيد الثاني رح في تمهيد القواعد من انه يتفرع على المسئلة
انه لو قال السيد يا عبيدي كل من يرفع حجرا فهو حر دخل في حكم التحرير فيمن يتجدد عليه ملكه اذا رفع حجرا
على القول بالعموم بخلافه على القول بعدمه انتهى وهذا الكلام وان كانت موقوفة على تحقق
قصد المتكلم الى خطاب العنوان العام الشامل للموجود والمعدوم وبعد تحققه يشكل الامر بانه اذا
لم يكن مالكا للمعدوم ولا عتق الا في ملك يلزم ان يؤول الى الانشاء المعلق وهو باطل الا ان
غرضنا الاستشهاد به من جهة اخرى خارجة عن هذه الجهة ولو كان فرض الكلام في النذر بان
قال لله علي ان اعتق كل من يرفع الحجر فيمن يتجدد ملكه عليه خلص من الاشكال بعد فرض قصده
الى توجيه الخطاب الى العنوان الشامل للموجود والمعدوم فيجب عليه اعتاق من رفع الحجر بعد صيرورته جديدة	من
العتق الجهة الثامنة هل النزاع في المسئلة في جهة الخطاب ام في جهة المدلول فقد يقال ان محل النزاع
انما هي الثانية استنادا الى ان خطابات القرآن مختصة بالنبي ص فيرجع نزاعهم الى ان مدلول الخطابات
مختصة بالموجودين ام يعم المعدومين ايضا وبيان ذلك ان النزاع انما هو في توجيه كلام الله سبحانه
والكلام انما يتحقق منسوبا اليه تعالى اذا كان مظهره غير مختار كما اذا ظهر في الهواء او الشجر او نحوهما مما
يعد مظهرا في صدور الصوت منه حيث اتفق ذلك ولا ريب ان النبي ص مختار في حكايته كلام الله تعالى
فلا يكون على هذا القاء النبي ص لخطابات القرآن الى الامة من قبيل كلامه تعالى فلا بد في تحقق كلام الله تعالى
من اعتبار القاء جبرئيل تلك الخطابات الى النبي وتوجيهها المختص اليه ومن البين ان المخاطب
بذلك الاعتبار انما هو النبي ص لا اشتراك احد في الخطاب اليه فذلك غير قابل للنزاع ومحل هذا فلا يبقى
الا جهة المدلول فالمعروف ان توجيه الخطاب مختص بان يكون اليه فيرجع نزاعهم الى ان مدلول كلام الله سبحانه
الموجه الى النبي هل هو مختص بالموجودين ام يعم المعدومين ايضا وانت خبير بان مقتضى ما ذكر اختيار القول
بكون المتكلم مضطرا فيما يبلغه منهم من الامور المتفق منهم وذلك مما ينفيه ظواهر الايات والروايات
الآتية … عليها … يؤمرون فان الوصف …
العصيان انما يجري مع امكان … منهم … الامر اختيارا … بانهم يفعلون
ما يؤمرون ظاهر في الاختيار وح نقول لا ينبغي الريب في توجيه جبرئيل ع خطاب القرآن الى النبي ص وبين توجيهه
صلوات الله عليه خطاب القرآن الى الامة وظاهر كلمات القوم ان النزاع انما هو في كيفية القاء
النبي ص خطاب القرآن الى الناس فلا وجه لصرفه عن ظاهرها وعلى هذا البيان لا يكون النزاع الا في الخطاب
ولا اساس له بالمدلول لانه على ما ذكره لما اختص الخطاب بالنبي لما ذكر من المبني فما غصر النزاع في جهة
المدلول وكذا لما بيناه من المبني … كلام القوم … ظاهره الذي هو النزاع في الخطاب
دون المدلول وقد اعترف القائل بان خطاب جبرئيل ع الى النبي ص غير قابل للعموم بالنسبة الى غيره ص
فلا يبقى خطاب الا خطاب النبي ص الموجه الى الناس هذا واما المراتب السابقة على القاء جبرئيل الى

النبي

النبي ص فليس لنا بها علم والظاهر انه لم يخالف احد في نفي الفرق بين الموجود والمعدوم في تلك المراتب
الجهة التاسعة النزاع في المقام انما هو في الخطاب الحقيقي وهو القاء الكلام الى الغير مواجهة
لاجل افهامه واما مثل ما لو كانت الخطابات المتنازع فيها مثل علم وافهم الواقعين في كلمات المصنفين
فالجميع مطبقون على عدم الفرق فيها على ذلك التقدير بين الموجود والمعدوم لان مثل ذلك ليس خطابا
ولو وقع التعبير به كان على وجه المجاز انما هو مجرد رسم اثر يستعمله المتعارف لعدم مخاطب حاضر لديهم
عند التصنيف وعدم قصد مثله اليه فهو خارج عن محل النزاع جدا الجهة العاشرة النزاع انما هو في
الخطاب الشخصي الخاص الصادر عن النبي ص عند نزول الاية عليه ص وقرائته على الحاضرين لا في الخطاب النوعي
بان يكون النزاع في توجه نوع الكلام الموافقا الذي يتشخص بصدوره عن مخاطب خاص في وقت خاص
… القول بعموم الخطاب للمعدومين يتقرب بان كل من وجد منهم اذا قرء الاية قام مقام المتكلم فهو من حيث
كونه قارئا متكلم ومن حيث كونه من احاد المكلفين مستمع فيصح بهذا الاعتبار ان الخطاب شامل للمعدومين
وذلك لكون الخطاب النوعي خلاف ظاهرها باستعادة من كلمات العلماء وان احتمل كون النزاع فيه صاحب
الفصول رح المعتمد الثانية عشر … ان الاصل مشاركة المعدومين للموجودين في الحكم الذي ثبت لواحد
من الموجودين او جميعهم ولم يسلم عموم الحكم بالخصوص وعدمه لا انه … ذكره جماعة من المتاخرين ومن ان
الكلام بحسب الاصل العملي مبني على الخلاف بين العامة والخاصة في جواز خلو الوقائع عن الحكم وعدم
جوازه فان قلنا بالاول فالاصل عدم المشاركة لان حكم الله عندهم تابع لاجتهاد المجتهد فبغير …
الاصل فثبوت الحكم للموجودين لا يلزم ثبوته للمعدومين ايضا لاحتياج الى الجعل ومع الشك فيه فالاصل
يقتضيه وان قلنا بالثاني فلا بد من التفصيل بين الاباحة وغيرها من الاحكام اما في الاباحة فمقتضى الاصل هو
المشاركة لاصالة الاباحة المدلول عليها بعموم الكتاب والسنة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما
دل على ان الناس في سعة ما لم يعلموا ونحو ذلك واما في غيرها فمقتضى الاصل هو عدم المشاركة لان مقتضى
عدم الوجوب والحرمة حيث شك في ثبوت شيء منهما بالنسبة الى المعدومين وكذلك الاستحباب والكراهة لا يقال
ان الاصل معارض بمثله لان الاباحة ايضا حكم من الاحكام كما ان الاصل عدم الوجوب كذلك الاصل عدم
الاباحة لانا نقول ان ما عدا الاباحة من الاحكام الاربعة الاخر مما له لوازم زائدة على لوازم الاباحة
فاذا شك فيها نفيت بالاصل فاجراء الاصل انما هو بالنسبة الى لوازمها وهذا الجواب انما هو على
مذاق الجماعة والتحقيق في الجواب ان الاباحة ثابتة بالاصل في كل ما لم يدل دليل على ثبوت الاحكام
الاربعة فاذا شك في ورود الدليل على شيء منها نفاه الاصل هذا كله بحسب الاصل العملي الاولي
اما بحسب القواعد الشرعية فالاصل هو المشاركة لوجوه اربعة الاجماع والاخبار المتواترة وبناء
العقلاء والاستقراء والتحقيق ان ما ذكروه من جعل الاصل العملي الاولي مبنيا على القول بعدم جواز
خلو الوقائع عن الحكم مما لا اعتبار عليه واما ما ذكروه من الاصل العملي بناء على القول الاخر ففيه نظر اذ

لا شك في اصل الحكم حتى ينفى بالاصل بل هو معلوم مقطوع به وانما الشك انما هو في كون الحكم المعلوم واقعا للحكم الموجودين او مخالفا له وكذا ما ذكروه من كون مقتضى القاعدة هو المشاركة في الحكم بالاطلاق بما الاسماع للتعويل عليه لان الشك يرجع تارة الى كيفية الحكم واخرى الى كيفية بحسب اختلاف الزمان وثالثة الى الموضوع وهذا الاخير ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون مرجع الشك امرا يوجب كون موضوع الحكم هم الحاضرين او غيرهم بان يكون للحضور والغيبة مدخل في تغير الحكم وثانيهما ان يكون مرجع الشك امرا آخر غير الحضور والغيبة لكن يكون ذلك الامر الاخر الذي يحتمل اعتباره في موضوع الحكم منطبقا على الحاضرين دون غيرهم كما لو شك في ان لكون المكلف مباحا له الشيء من مكة الى البلد مثلا مدخلا فالموضوع هو المباح الموصوف وهو المنطبق للحاضر الا انه منطبق عليه فهذه صور اربع فان اراد القائل من كون مقتضى القاعدة هو المشاركة في مورد الشك الشق الاول كما لو شك في كيفية وجوب صلوة الجمعة من حيث كونه مشروطا بوجود المعصوم ومعه فلا شك في ان الاجمال للحكم بمشاركة المعدومين للموجودين ح مع كون الاولين فاقدين للكيفية والاخرين واجدين لها ولا يانى شيء من الوجوه الاربعة التي تمسك بها في هذه الشقوق وان اراد من ذلك الشق الثاني بان يكون مرجع الشك هو كون الحكم الثابت في الشريعة باقيا في الازمنة المتأخرة او مرتفعا ومنسوخا فالحكم بالاشتراك بهذا المعنى من قبيل الضروري لان ذلك مقتضى استصحاب عدم النسخ المتفق عليها بين الكل وان اراد من ذلك الشق الثالث بان يكون مرجع الشك هو كون الموضوع هم الحاضرين او ما يعمهم فلا اشكال في ان الحكم بالاشتراك ح مما لا بد منه لان الاجماع على ان الغيبة والحضور لا يغيران حكم الله تعالى وان اراد من ذلك الشق الرابع بان يكون مرجع الشك هو الموضوع لكن لا بعنوان الحضور بل بوجه آخر كما عرفت من الامثلة فلا ريب انه لا وجه للحكم بالاشتراك لاحتمال ان كون المكلف من اهل المدينة مثلا مما له مدخل في الحكم ولا مجال لدعوى قيام شيء من الوجوه الاربعة ح فلا بد من احراز عدم المدخلية من الخارج فلا بد للحكم بالمشاركة من اتحاد العنوان ولا اقل من احتمال الاشتراك وبالجملة فهو يتم بامرين احدهما استصحاب عدم النسخ وثانيهما عدم كون الحضور والغيبة مما يتبدل به الحكم لكون هذين من مسلمات العلماء وثمرة المشاركة بغير هذين المعنيين هنا كلما هو كلام في اصل الاشتراك وفي مقام الحمل واما الكلام في تاسيس الاصل في مسئلتنا المعقود لها هذا الاصل فتفصيل القول فيه انا ان قلنا بان النزاع في المسئلة عقلي فلا اصل في المسئلة لما تقدم من ان العقل يحكم بقبح خطاب المعدوم وان قلنا بان المسئلة لفظية سواء كان الكلام في وضع اللفظ او في المراد منه فالاصل من ذلك التوقف في الحكم بعموم الخطاب للمعدومين ايضا لكون حكم الموجودين من حيث وضع اللفظ او الارادة مشروطا بما الشك فيه فيرجع الى احتمال التوقيف التي اقتضاها التوقف عن الحكم بشمول الخطاب للمعدومين واما لو قلنا بان النزاع في الاستعمال بناء على المعدومين مجازا بعد احراز كون ادوات الخطاب حقيقة في الموجودين كان مقتضى اصل الحقيقة هو الحكم بعدم التعميم الى هذا

الجوهر

لا اغاهو

كله انما هو بالنسبة الى مشاركة الموجودين للمعدومين ومثل الحال في مشاركة الانثى للذكر بحسب الاصل الاول واما بحسب القواعد الشرعية فلا نحكم بمشاركتها له في مثل استحباب الصلوة في النعل العربي الثابت في حق الرجل لانه لا يمكن الاستناد عند الشك في ثبوت الاستحباب بالنسبة اليها لكونه موضوعا مغايرا لموضوع الحكم الذي هو الرجل ومثل هذا الحال في مشاركة العبد للحر المقدمة الثالثة في ثمرة النزاع في المسئلة والمذكور منها في كلماتهم وجوه احدها ان اللازم على القول بالعموم هو ان اخذ المعدومين اذا وجدوا بما يفهمونه من الخطاب واللازم على القول باختصاص الخطاب بالحاضرين انما هو وجوب اتباع المعدومين لهم في فهم الخطاب فما فهمه الاولون كان هو الحكم في حق الاخرين وقد وقع تحرير هذا الوجه في كلماتهم على وجهين احدهما ان القولين يفترقان في صورة القطع بمخالفة ما فهمه المعدومون لما فهمه الموجودون وفي صورة الشك فيها فعلى القول بالعموم يعتمد المعدومون على ما فهموه في الصورتين وعلى القول بالاختصاص يلزم المعدومين متابعة ما فهمه الموجودون في الصورتين واما في صورة قطع المعدومين بموافقة ما فهموه لما فهمه الموجودون فلا يظهر اثر بين القولين اصلا ويظهر هذا الوجه من اطلاق كلام الفاضل القمي حيث قال فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك انتهى ويستفاد منه الاكتفاء في تحصيل تفاهمهم بالظنون الاجتهادية وثانيهما ان افتراق القولين انما هو في صورة الشك المعدومين في موافقة ما فهموه لما فهمه الموجودون فعلى القول بالعموم يعتمد المعدومون على ما فهموه وعلى القول بالاختصاص يلزمهم اتباع ما فهمه الموجودون وحينئذ افتراق القولين لصورة هو انه في صورة قطع المعدومين بمخالفة ما فهموه لما فهمه الموجودون يلزمهم اتباع ذلك ومن المعلوم انه في صورة القطع بالموافقة ايضا لا مجال للافتراق بين القولين فينحصر الافتراق في الصورة المذكورة وقد نبه على هذا التحرير بعض العلماء وهذا سدوده اتباع ثانيها ما يعطيه كلام صاحب المعالم في دليل الاستعداد الذي هو سوق الادلة التي من انه على القول بالعموم يعود مؤدى الكتاب قطعيا نظرا الى قبح خطاب الحكيم بالظاهر وارادة خلافه بخلافه على القول الآخر فلا يكون الا ظنيا ثالثها ما ذكره المولى المحقق البهبهاني في الفوائد الحائرية وحاصله انه على القول بالاختصاص لا يمكن الاستدلال باطلاق الآية على وجوب صلوة الجمعة على المعدومين لاحتمال كونه مشروطا بوجود الامام وكون الاطلاق انما هو لكونهم واجدين للشرط ضرورة جواز ان يكونوا مخاطبين جماعة تحقق لهم الاستطاعة بالفعل بالامر بالحج من دون ذكر الشرط ومع قيام هذا الاحتمال من جهة اختلاف الصنف لا يمكن التمسك الى فاقد الشرط واما على القول بالعموم فيصح الاستدلال باطلاقها على

اتباع

على

س

بضميمة قاعدة الاشتراك في التكليف

بقاعدة الاشتراك في التكليف

وجوب الجمعة في حق المعدومين لوجوب ذكر الشرط لو كان مشروطا ضرورة ان في المخاطبين من هو فاقد للشرط وفيهم من هو واجد له ومع كون الحال على هذا المنوال لا يصح الاطلاق في الخطاب بما ذكره من الاستدلال باطلاق الآية على وجوب الجمعة بالنسبة الى المعدومين انما هو من باب المثال والمقصود الافتراق في كل احتمال كون الحكم مشروطا بشرط هو مجهول في الحاضرين وقد اتى الخطاب على وجه الاطلاق اعتمادا على حضور الشرط فيصح الاستدلال باطلاق الخطاب على اطلاق الحكم على القول بالعموم دون القول بالاختصاص هذا واورد بعض من تأخر على الفرق الاول من تحرير الثمرة الاولى امورا الاول ان تغير الحكم الاول بفهم المتأخرين خلاف الاجماع اذ ربما كان اللفظ مثل لفظ الصعيد مثلا في عصر النبي ص لمعنى ثم صار بعد ذلك حقيقة في معنى آخر فتغير الحكم المنوط بالاول الى الثاني خلاف الاجماع كما ان ما ذكره العلامة في التهذيب مطلقا حتى بالنسبة الى اهل زمان واحد كونه لازما من ان تعدد الحقيقة العرفية حكم كل طائفة خطابه بما هو المتعارف عند تلك الطائفة مخالف للاجماع الثاني انه لزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو محظور عند المحققين الثالث انه مع الاغماض عن عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى لا مجال للريب في ان من مثل ما ذكر في الثمرة ضرورة انه يفضل عدم استعمال اللفظ في اكثر من معنى بحسبان انه متعلق بمعنى بمعدوده وفيما ذكر يلزم عدم تحقق المعنى المقصود لعدم الانحصار وتبدلها بتبدل الاوضاع الالفاظ بحسب الازمان الغير المحصورة الرابع ان ذلك يستلزم التصويب بل نقول انه يستلزم التصويب في الاحكام الواقعية على وجه لا يقول به احد حتى الاشاعرة وذلك لان محل النزاع في مسئلة التخطئة والتصويب انما هو ما يبتغى من الفقيل ونحوه من الطرق الاجتهادية لا فيما يفهم من الفاظ الكتاب والسنة فالقائلون بالتصويب انما يقولون به فيما لا اصل من الشارع بالنسبة اليه على زعمهم فالنزاع انما هو في المسئلة بمعنى انهم هل يقولون انا لو اعتبرنا الى الواقعة نجد ان تخلو من الحكم فيكون حكمها ما يحصل بالاجتهاد لا ان لو اعتبرنا مع اشتمالها على الحكم الواقعي يجب ان يتبدل حكمها بالاجتهاد والمخطئة يقولون انا لو اعتبرنا لا تخلو من الحكم فلا تتبدل حكم الله تعالى فمحل النزاع انما لو قايع ما لها احكام ام لا فلا يقول احد في مثل المجمع عليه بان الحكم المدلول للفظ الكتاب يتبدل بتغيره وانت خبير بسقوط ذلك كله لان جميع ما ذكره ليس الا من قبيل الاشكال الوارد على القول بعموم خطاب المشافهة فلا يكون الا ردا عليه وابطالا له لا ابطالا للثمرة وابطال الثمرة عبارة عن انه لا فرق بين القولين فيكون ابطالها عبارة عن نفي الفرق بينهما وثبوت اشتراكهما فيما جعل وجها للفرق وليس الحال فيما نحن فيه على هذا المنوال وذلك لان اقل الوجوه عبارة عن لزوم تغير الحكم على تقدير القول بعموم الخطاب وانه مخالف للاجماع ومعلوم ان الاشكال على القول بالعموم الموجب لبطلانه وليس مما يرفع ثمرة الافتراق التي هي عبارة عن رجوع المعدومين الى متفاهم الموجودين على تقدير اختصاص الخطاب بالموجودين وعدم رجوع الاولين الى متفاهم الاخرين على تقدير عموم الخطاب وكذلك الوجه الثاني الذي هو لزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى فانه اشكال وارد على القائل بعموم

الخطاب

الخطاب للمعدومين وليس رافعا لجهة الفرق وعلى هذا القياس حال الوجه الثالث والرابع فليس شيء من الوجوه التي اوردها مما له اساس برفع الثمرة المذكورة بين القولين مضافا الى ما يتجه على الوجه الثاني من ان المورد انما احال استعمال اللفظ في اكثر من معنى بالمثال التوقيف فلا يتجه جعل لزومه ابطالا على ما ادل عليه الدليل من عموم الخطاب عند القائل به ويتجه على الوجه الثالث ان التغيرات والتبدلات في الالفاظ لو فرضت في الخطابات الشفاهية وان فرضت كثيرة متناهية عند الشارع العليم بما وراء الاستار فلا فرق بالنسبة اليه بين استعمال اللفظ في تلك المعاني الكثيرة وبين استعماله في معنيين حسبما عند القائل ويتجه على الوجه الرابع اولا انحصار نزاع التخطئة والتصويب في خصوص موارد القياس والاستحسان ونحوهما مما لم يرد حكم من الشارع مما لا وجه له لان من المصوبة من يقول بان الله سبحانه جعل احكاما واقعية ولكن لما اخطأها المجتهد واعتقد غيرها تبدل حكمه عن الواقع الاول الى ما اعتقده حكما كما ان منهم من يقول بعدم جعل حكم اصلا وثانيا انه كيف يجتمع لزوم التصويب الذي هو عبارة عن جريرة ما ادعى البسيط المجتهد حكما واقعيا مع الابراد على الثمرة المذكورة بانه يلزمها ان يكون الشارع استعمل اللفظ في اكثر من معنى باستعماله في مصطلح الموجودين ومتفاهمهم وفي مصطلح المعدومين ومتفاهمهم ايضا ولازم القول بالعموم في الفرض المذكور انما هو هذا الطريق فلا يلزم التصويب غاية ما هنالك ان الشارع هو بنفسه يكون قد فرق بين الموجود والمعدوم في الحكم وهذا هو تغير الحكم وتبدله الذي اورده اولا وارد ذلك البعض على الثمرة الثاني من تحريريها ان هذا الاول انه بعيد ما كان مدار تميز الموجودين المعدومين وعدمها على عموم الخطاب واختصاصه فلا مدخل للعلم بما فهمه الموجودون وعدمه بل لو كان اللازم على المعدومين الاستقلال بما فهموه في صورة الجهل والشك لزم ذلك في صورة العلم بطريق اولى لو كان المدار هو العلم فلا وجه لجعل ما ذكر ثمرة لعموم الخطاب واختصاصه الثاني ان مناط الفحص في صورة الشك كما اعترفوا به في باب الفحص عن المخصص انما هو العلم الاجمالي بوجود المعارض فان تحقق لزم الفحص والا فلا فالمعارض فيما نحن فيه هو العلم الاجمالي فلا وجه لجعل الفحص ثمرة لعموم الخطاب واختصاصه لانه يجب عليه على تقديرهما جميعا اما الاول فلان لازم ما ذكره هو انه يجب ان يكون كل من القولين علة لما فيما يترتب عليه من الثمرة وليس كذلك اذ يكفي كونه مقتضيا لترتيب ما يترتب عليه بعد انضمام وجود الشرط وانتفاء المانع والظاهر فيما نحن فيه ان العلم بمتفاهم الموجودين مانع عن ذكر الثمرة عن استقلالهم المعدومين بمتفاهمهم لكون الموجودين اولى واقرب بفهم الخطاب لانه خصوا ابطلبه واما الثاني فلان الفحص الذي ذكر ثمرة على الخلاف في العموم والاختصاص اما ان يكون عبارة عما يلزم المعدومين من الفحص عن متفاهم الموجودين على القول باختصاص الخطاب حتى يتبعوه واما ان يكون عبارة عما يلزمهم من الفحص عنه على القول بعموم الخطاب حتى يتميز القسمان اللذان هما القطع بمخالفة فهمهم

المعدومين الموجودين حتى يتوجه ما اشك في المخالفة والموافقة حتى يشتغلوا بما فهموه والا فليس
الفحص لازما للقول بالاختصاص بحيث لا يتحقق في القول المقابل له ولا القول بالعموم بحيث لا يتحقق
في مقابله حتى يصير نفس الفحص ثمرة القولين ومقتضى تخصيص الايراد بهذا التقرير هو ان يكون
عبارة عن الثاني لثبوت الاحتمال الاول على التقرير الاول ايضا ولكنا نتكلم على الاحتمالين جميعا بناء
على ان مناط الايراد هو عدم وجود المقتضي للفحص هنا فنقول ان كان المراد هو الاول اتجه عليه ان
الداعي الى الفحص عن مخاطبهم هو العلم اجمالا بثبوت التكليف وان ذلك التكليف انما هو في الخطابات
وان ذلك التكليف انما هو في الخطابات التي القيت الى الموجودين والمعدومين تشاركهم بقاعدة حكم
الاشتراك ولما كان تحصيل المكلف به واجبا وجب الفحص عن مخاطبهم لكونه مقدمة له وان
كان المراد هو الثاني اتجه عليه انه ما فرض عموم الخطاب للمعدومين وذلك ان الخطاب على قسمين
احدهما ما فيه مانع عن اشتغاله بمعناه وهو ما لو علم بمخالفة الموجودين لهم فانهم من حيث كونهم في
مجلس التخاطب وكونهم في توجيه الخطاب والثاني ما ليس فيه مانع عن ذلك فمع علم اجمالا بالخطاب
المتوجه اليه ذلك وشك في تعيين قسم خاص منه فلو لزم الفحص هذا ولا يخفى عليك ضعف الكلام في
الثمرة المذكورة بتقريرها مبنية على اختصاص اعتبار اصالة الحقيقة بمن وجه اليه الخطاب دون غيره
وهو ممنوع بل اعتبارها جار في حق المخاطب وغيره كما ستعرف التفصيل في مسألة حجية الظواهر ان شاء الله
ثم انه يتجه على الثمرة الثانية المستفادة من كلام صاحب المعالم ره ان ما ذكره من كون الكتاب قطعيا عند المعدومين
على تقدير عموم الخطاب وعدم كونه قطعيا عندهم على تقدير اختصاص الخطاب بالموجودين مما لا وجه
له لاشتراك القولين في قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة خلاف ظاهره في كون المتكلم ممن لا يجوز
عليه السهو والغفلة وفي كون المخاطب ممن يجوز عليه السهو والغفلة فامتناع سهو المتكلم وغفلته جار على
القولين وكذا قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر مع ارادة خلاف الظاهر ولكن لا شك في غفلة المخاطب
عن مقتضى الخطاب سواء كان المخاطب هم الموجودين خاصة ام كان المعدومون ايضا مشاركين فجرى
هناك احتمال عدم غفلة المخاطب كما انه كان نعم هذا لو قلنا باختصاص الخطاب وشك المعدوم في غفلتهم
عن مقتضاه جرى هناك احتمال عدم غفلتهم فصار الخطاب غير قطعي الدلالة كما انه لو قيل بعموم الخطاب
وشك المعدوم في غفلة المخاطبين الموجودين جرى التقاعد بها وصار الخطاب غير قطعي بالنسبة
لذلك كما ان الحال بالنسبة الى نفس المخاطبين الموجودين على هذا المنوال هذا وقد استشكل بعض
من تأخر في هذه الثمرة على تقدير القول بالاختصاص بانه لا يكون حكم الكتاب قطعيا واقعيا حتى
يصح التعدي الى غير المخاطبين بقاعدة الشركة وانما يكون قطعيا ظاهريا فلا يجوز التعدي لكونه من
الكلام القطع لو انتفى فيه احتمال السهو والغفلة في جانب المتكلم في مقامنا وان كان معلوم الانتفاء
الا ان احتمال غفلة المخاطب مما لا محيص عنه لما وجدنا من كثرة في الاخبار من غفلة المخاطب عن مراد

الاصل

نعم

لعموم

المقصود انه ره قال بعد ان استشكل فيما نحن فيه من كلام بعض حيث تذهب وتعاهدت كذا فلا بد في دفع الخطاب
ذلك الاحتمال من التمسك بالاصل وعليه لا يكون الحكم قطعيا واقعيا فاخذ المعدومين بما فهمه الموجودون انما
يتم بضم المعدومين اصالة عدم غفلة المخاطبين عما فهموه بل نقول ان انضمام الاصل لا يصير الحكم ظنيا
ايضا لكون التمسك به من باب التعبد لا من باب الظن ولما ذكره المولى البهبهاني ره من ان الثمرة انما تظهر في
خطاب ورد مطلقا واحتمل كون الحكم المخصوص به مما له مدخل بان يكون مشروطا بالحضور فيحكم بثبوت الحكم
في حق المعدومين ايضا على القول بالعموم نظرا الى انه لو كان مشروطا كان ذكره لازما للتقييد وبعدمه على القول
بالاختصاص لكون الحكم حاصلا متعلقا بالحاضرين المدركين للامام وليس المعدوم متصفا بصفتهم ولا بد في
التعدي بقاعدة الاشتراك من الاتحاد في النوع فهو كلام مسكوت عن التحقيق ضرورة عدم امكان التعدي مع الاختلاف
في النوع فهو كلام مسكوت عن التحقيق ضرورة عدم امكان التعدي مع الاختلاف في النوع الا بعد ان الحكم مما ورد
على المستطيع فلا يمكن التمسك في وجوبه لغيره وكذلك اقتصر بالنسبة الى المسافر والحائض وقد استقر طريقة الفقهاء
على انه اذا احتمل كون عنوان مما له مدخل في الحكم طالبوا الدليل على التعدي الى غير ما اندرج تحت ذلك العنوان
واورد عليه الفاضل القمي ره بان اشتراط اتحاد الصنف مما لا وجه له لكون الامور الموجبة لاختلاف الصنف مما لا
يحيط به البيان وجعل اختلاف الصنف موجبا لاختلاف الحكم مما يهدم اساس الشرع راسا فان الاجماع قائم على
الاشتراك مطلقا وعلى ان المعدوم لغيره مما لا مدخل له وان تعبير بان الاجماع على خلافه كما لا يخفى على من له خبرة بكلمات
الفقهاء فانهم اذا احتملوا كون الحكم مشروطا بشرط لم يتعدوا الى غير مورده اشترطوا الدليل واما الفاضل كثير من الامور
الموجبة لاختلاف الصنف ككون المحكوم عليه عربيا او مدنيا او كونه في زمان كذا او ايقاع الفعل في مكان كذا
فلما علم لما هو القطع بعدم مدخليتها في الحكم لقيام الاجماع واكثر الاحكام الثابتة بضميمة الاجماع كما ذكره
المولى البهبهاني وهذا حذوه الفاضل القمي ره ايضا حيث ذكر ان ما دل على تحريم الماء القليل مثل ما ورد في ولوغ
الكلب النجسة وورود في الاناء واشار ذلك لحكم خاص بمورده ولا يتعدى الى غيره الا بالاجماع وقد ذكر
غير ذلك من الامثلة واصر على ان اكثر الاحكام انما تثبت بضميمة الاجماع البسيط واما اذا فرض كونه مشكوك
الاعتبار في ثبوت الحكم فلا ريب ان الفقهاء لا يعممون الحكم بالنسبة الى ما عداه ايضا والظاهر ان الفاضل القمي
زعم ان مراد المولى البهبهاني هو كون نفس الحضور مما هو شرط في وجوب الجمعة فنفاه بالاجماع على خلافه وليس
كذلك بل مراده انما هو كون وجود المعصوم مما يحتمل مدخليته وقد ان ترجع اليه فان الظاهر من لسان المتشرعة
امره في وجوب الجمعة مع ان زمانه غير زمان الحضور المعصوم وقد اختلط عليه ما ذكرنا الثمرة من المقدمات
ولما حذف اصل المقصود نقول اختلفوا في المسألة الى اقوال احدها الاختصاص وهو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا
وكثير من محققي الجمهور وثانيها العموم بالنسبة الى المعدومين ايضا وهو مذهب الحنابلة وجماعة من الاشاعرة
وصاحب الوافية من اصحابنا وثالثها التفصيل بين ما لو وضع للمعدوم الملحوظ للجواز وبين ما لو كان
منفردا عن الموجود فعدم الجواز ذهب اليه التفتازاني في شرح الشرح والحق هو القول الاول دليلنا على ذلك

ان الخطاب عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للافهام وهو غير معقول في المطلوب من وجهين احدهما ان التوجيه لا يتحقق الا بوجود
موجه اليه ومع انتفاء الموجه اليه كما هو المفروض لا يعقل تحقق التوجيه وثانيهما انه مع انتفاء الموجه اليه
لا يتحقق الافهام المعتبر في معنى الخطاب فينتفي بانتفائه وكذا الخطاب التنجيزي بالنسبة الى
المعدوم لكن الخطاب التعليقي بالنسبة اليه لا مانع منه قلت الخطاب التعليقي بالنسبة الى المعدوم وان التزم
بجوازه بعضهم لكن من الواضح ان التوجيه المعلق غير معقول وقد عرفت ذلك في المقدمات فان قلت هب
ان الخطاب اللفظي غير معقول لكن لا مانع من الخطاب المعنوي المعبر عنه بالكلام النفسي قلت الجواب عنه من وجهين
احدهما ان توجيه الخطاب المعنوي خارج عن عنوان المتنازع لكون البحث هنا عن حال الخطاب اللفظي
ثانيهما ان الكلام النفسي في حد ذاته غير معقول لانه مما انفرد به الاشاعرة ولم يريدوا به مدلول الكلام اللفظي
الذي هو في الاخبار عبارة عن القضايا المعقولة بل قالوا بجواز تعدد القدماء فذهبوا الى انه عبارة عن صفة
قائمة بذاته تعالى يكشف عنها الكلام اللفظي وليس من قبيل العلم والارادة والكراهة وغير ذلك من صفاته تعالى
ووجه كونه غير معقول ان الكلام اللفظي على قسمين احدهما ما هو من قبيل الاخبار والاخر ما هو من قبيل الانشاء و
الثاني على قسمين احدهما ما هو من قبيل طلب الفعل والاخر ما هو من قبيل طلب الترك ثم اعتبار الكلام
اللفظي كاشفا فالذي يكشف عنه الكلام الخبري انما هو علمه تعالى بمؤداه والذي يكشف عنه الكلام الانشائي
المفصح فيه طلب الفعل انما هي الارادة والذي يكشف عنه الاخر انما هو الكراهة فلا يبقى صفة يكشف عنها
الكلام اللفظي خارجة عن الاوصاف الثلاثة حتى يدعى ثبوت مثلها امر غير معقول حجة القائلين بعموم الخطاب للمعدومين
امور احدها انه لو كان الخطاب مختصا بالموجودين كان اللازم على الشارع اعلام المعدومين بذلك واللازم باطل
فينتفي الملزوم والجواب ان الاختصاص مما لا يفتقر الى الاعلام لكون توجيه الخطاب اليهم واضحا والمحتاج
انما هو العموم فلو كان عاما كان اللازم بيانه وليس فليس ثانيها ان رسول المعدومين هو رسول الموجودين بالضرورة
والوفاق ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وكذا الرسالة عبارة عن تبليغ الخطاب اما بغير واسطة او بواسطة
فالعاري عن التبليغ على الوجه الاول مخصوص واجاب بعض من تأخر بالنقض بخطابات النبي ص الصادرة منه بنفسه في
مقام بيان الاحكام فان اللازم من هذا الدليل كونها عامة للمعدومين مع ان الخصم معترف باختصاصها بالموجودين
لاختصاص النزاع في المسألة بخطابات القرآن وانت خبير بخطورته بعد ما عرفت من عموم النزاع للقرآن وغيره
ولم يقع من القائل بالعموم اعتراف باختصاص خطابات النبي ص بالموجودين ثالثها ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا
يستدلون بتلك الخطابات من دون ضميمة قاعدة الاشتراك فيدل ذلك على انهم مطبقون على عموم الخطابات والجواب
اولا ان ذلك لكون قاعدة الاشتراك من المسلمات فلا يلزم التصريح بذكرها عند التمسك بكل من الخطابات
وثانيا ان مذهب اكثر المستدلين بها انما هو القول بالاختصاص كالامامية واكثر العامة والمخالف ليس
الا جماعة من الحنابلة فكيف يجعل استدلالهم دليلا على العموم رابعها ما ورد في استثناء اليك بعد قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لولا الاندراج تحت الخطاب لم يكن لذلك معنى لانه جواب عن النداء والخطاب والجواب

الثالث

ان

ان ذلك لا يدل الا على عموم الخطاب لما ذكره الفاضل القمي ره من استحباب بعد يا ايها الذين امنوا
وعدم استحبابه بعد يا ايها الناس فيكون لمجرد اظهار الايمان لثبوت الاستحباب في المقامين بل
ذلك لاظهار الانقياد لا من اجل الاندراج تحت الخطاب خامسها ما ورد في استحباب لا بشيء من الاء
ربنا اكذب بعد قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان فانه ظاهر في اندراج المعدومين تحت الخطاب والجواب
ان ذلك لمجرد التنزه عن التكذيب في المقام الذي جرى ذكره واظهار الانقياد وتشديد الشان لا لاستمرار
الانكار التوبيخي وقائل تلك الكلمة من غير المكذبين سادسها ما ذكر من النصوص على ان بعض الايات
نزلت في مقام الخطاب الى المعدومين كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فقد ورد في تفسير ان
الخطاب الى الائمة عليهم السلام استنادا الى ان جميع الامة غير صالحين لكونهم خير الامم لانهم قتلوا ابن بنت نبيهم
والجواب ان ذلك من قبيل التأويل وكلامنا انما هو في الخطاب الظاهر في الصادر عن النبي ص سابعها
قوله تعالى واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ وجه الدلالة ان الموصول معطوف على الضمير المنصوب
مفعولا فيكون المعنى لانذركم وانذر من بلغ من بعد الوحي او وحدة التكليف او المقر القرآن من غير ذكر
بالقرآن فيكون الانذار بالقرآن ثابتا في حق غير الموجودين في زمن النبي ص ولا يتحقق ذلك الا بعموم
الخطابات عند نزولها الجميع والجواب ان الانذار كما يكون بغير واسطة كذلك يكون بالواسطة فثبوت الانذار
بالنسبة الى غير الموجودين لا يستلزم عموم الخطابات عند نزولها ثامنها ما عن العيون باسناده عن الرضا ع
ان رجلا سأل ابا عبد الله ع ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال ان الله
تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض
وما عن الكليني بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انما انت منذر ولكل قوم هاد فقال يا ابا محمد
لو كان اذا نزلت اية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية ومات الكتاب ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى
فيمن مضى والجواب اما عن الخبر الاول فهو انه ليس فيه الا ان القرآن ليس مختصا بزمان دون زمان ولعله
من خواص القرآن كثرة ما فيه من عذوبة لفظه وفصاحته وبلاغته وكونه دليلا على حقية النبي الذي انزل
عليه وغير ذلك وقد سأل السائل عن الاول فيطبق الجواب عليه وعلى فرض الاطلاق فلنا ما ذكر
وغيره يكون عموم خطاباته خارجا بالقرينة العقلية لحكم العقل بعدم معقولية توجيه الخطاب الى المعدوم
واما عن الثاني فهو ان الجريان عبارة عن جريان حكمه ومعناه لخصوص توجيه خطابه ولا يخفى على من له
خبرة باساليب الكلام ان سياق الحديث ظاهر في الاول ورابع الثاني حجة القول الثالث ما يظهر من
كلام التفتازاني في شرح الشرح حيث قال ان المحقق القول بعموم نحو يا ايها الذين امنوا لمن بعد الموجودين وان ذهب اليه
الحنابلة قليل بعيد حتى قال الشارح العلامة ره كرها الكتب المشهورة ان الحنابلة ان العموم معلوم بالضرورة
من دين محمد ص وهو غريب وما ذكره المحقق من ان انكاره مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين
خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون الخطاب لفظ المؤمنين او الناس عليهم على الحكم

التعليق بلا ومثله صحيح سائغ من الكلام بعرف علماء البيان وان كان التعليق مجازا كما صرح به في شرح التلخيص
مطوله هنا في الخطاب الحقيقي تتميم قال الشهيد في تمهيد القواعد ان القائل بعموم خطاب المشافهة
يقول بعموم الخطاب للانس والجن ويتفرع على ذلك جريان حكم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
في الجن ايضا انتهى واما المقام الثاني فقد ذكر فيه قولان احدهما العموم للفريقين من الموجود من الحاضر
منهم في مجلس الخطاب والغائب حكي عن الاكثر وهو افتهم شرذمة العلماء وبعض من تأخر وثانيهما الاختصاص
بمن حضر مجلس الخطاب وحكي لشارح عن جماعة وتبعهم السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية وكون النزاع
من تاملها ههنا كالنزاع في الملحق من باب التغليب هو الفوائد فيهما مطرح وما حجة القول الاول
وجوه الاول ما ذكره بعض من تأخر من انتفاء المانع من توجيه الخطاب الى الموجود الغائب بعدم امتداد
زمان وصول الخطاب اليه ازيد مما يمتد زمان وصوله الى الحاضر وذلك لا يصلح مانعا ضرورة تحقق الفصل
بين صدور الخطاب ووصوله الى المخاطب الا نادرا في الحاضر الذي قليل جدا وغيره كثير الا ترى ان من بادى
على بعد خطوة عالي لا يصل صوته الى المخاطب الا بعد زمان تراخ عن حال الصدور ومع ذلك لا يحكم بعدم
تحقق الخطاب لعدم جوازه الثاني ان بناء اهل العرف على ذلك الا ترى ان ملكا لو ارسل رسولا
الى بلدة بما لي اهلها بان كلا منهم يلزم ان يؤدي الى الملك دينارا ثم ان الرسول خاطب اكثر اهل تلك
البلدة بقوله يا اهل هذه البلدة يجب عليكم ان تؤدوا الى الملك كل واحد منكم دينارا لم يعذر بعض الغائبين
عن مجلس الخطاب اذا سمعوا ما جرى عدوا انفسهم مكلفين بذلك التكليف وسيذهبون تحت عنوان
الخطاب الثالث انه لو لم يكن الخطاب عاما لم يكن له وجه لان المراد بالخطاب القرآني المختص اما ان يكون
هو خطاب النبي ص الموجه الى الناس الحاضرين او يكون هو وجد الصوت المخلوق ابتداء اما الاول فهو باطل
ايضا لان ذلك ليس خطاب الله وانما هو خطاب النبي ص والمفهم من اختصاص خطابه بالحاضرين في خطاب الله
انما هو ذلك الصوت المخلوق وح نقول الرابع ان جميع مجالس الخطاب ليست على حد سواء من حيث اشتمالها
على اشخاص خاصة لان البعض منهم اسود والابيض عليهم احمر بل ... مختلفة و ... تحقق هذا المعنى لا يخلو اما
ان يكون اسماعهم لقصد مخاطبة خاصة بالخطاب وخلق الخطاب وابقاء مهملا الى زمان القيام الى ... الخطاب
الى الناس ثم اراد منه المخاطبة الحاضرين وهذا باطل لمخالفة الحس والوجدان واما ان يكون ثم اراد
جماعة قبل حضورهم حين خلق الصوت لعلمه تعالى بانهم يحضرون في وقت الخطاب واما ان يكون اراد تلك
قبل حضورهم ثم اجبرهم على الحضور حين القراءة واما ان يكون ثم اراد قبل حضورهم وحال حضورهم حين القراءة
من باب الاتفاق واما ان يكون ثم اراد من حضر ازمان النبي ص لحضارهم حين القراءة وجميع هذه الاحتمالات
مما ينفر الوجدان السليم وانه لو ارسل النبي ص الى الجماعة ما حضرهم لم يكن ذلك لخصوصية فيهم وانت خبير
بسقوط الوجوه المذكورة باسرها اما الاول فلانه ليس فيما نحن فيه مقتضى لصحة الخطاب وهو التشخص الموجب
والمسلك الحلو او الثبات المطلوب بانتفاء المانع قبل احراز المقتضي وهو خارج عن قانون الاستدلال ومع ان

الفرق بين ما نحن بصدده وبين المثال الذي جعل متشبثا عليه واضح لوجود مقتضى صحة الخطاب هناك دون
ما نحن فيه ويظهر من هذا الاستدلال ان محل النزاع في هذا المقام انما هو القاء النبي ص الخطاب الى
الناس دون الصوت الذي خلقه الله تعالى في الشجرة الا انه واما الثاني فللتوجيه المذكور الى كون الغائبين
يعدون انفسهم مكلفين بذلك التكليف من جهة احراز الاشتراك فيه واين هو من كونهم مخاطبين
واما الثالث فلانه مبني على جعل محل البحث في هذا المقام هو الصوت الذي خلقه الله تعالى وهو خروج عن
فصل السبيل لان البحث انما هو في خطاب النبي ص لانه المتكلم من الجهات بما الرسل الينا البيه والحكم عليه
بكيفية وصفته رحم بالغيب لا يخفى ما فيه من العيب ثم ان دعوى شهادة الوجدان على التقدير تسليم
كون النزاع في الصوت المخلوق ببطلان كون المراد المخاطبة الحاضرين في مجلس النبي ص على ما هو محضوم
مما لا وجه له لان مثل ذلك العام محتمل وان لم يكن مقطوعا ولا مظنونا اذ يمكن ان يكون قد اراد الله تعالى ان يقصر
الخطاب المراد في جميع مراتب نزول خطابه ولا طريق للوجدان الى نفيه حجة القول الثاني ان المانع من
خطاب المعدوم من عقل او نقل قائم في الغائبين عن مجلس الخطاب قال السيد المحقق الكاظمي في شرح
الوافية لعل التمسك بهذا الوجه الفطري ان قلنا اذ كان المقتضي للخطاب هو ما ذكره ونسبة الكل
اليه على حد سواء فاي قبح في توجيه الخطاب الى الكل من حضر مهبط الوحي ومن غاب عنه وان كان في اقاصي
الارض قلنا التخيير ان المؤدي لكلامه تعالى منزلة لسانه وان حال الخطاب هو حال التأدية والحضور
الغيبة انما يعتبران بالنسبة اليه فمن حضره وكان بحيث يسمع كلامه ويفهم مرامه وجه اليه الخطاب
فهو المخاطب وما لا فهو خارج عن الخطاب لحقيقة الحكم بالدليل فان قلت ما تأولت فما كنت تأوله توجيه
الخطاب الى الغائب المنضم الى الحاضر فانه في كلامهم اكثر من ان يحصى كما تقول انت وزيد تفعلان و
انت وابيان تفعلون وتفعلن وسائر المثل الذي مر ذكره وعلق الكلام عليه ولئن تأولت فما كان
ليجديك اذ ايضا التعقيب هو المتحد المعدوم من كونه مصدرا وما كما قدرت قلت نحن في مثل انت وزيد
تفعلان نقول بالتغليب حذرا من الكل وكذا كلما ذكره مما يخلط عليه من الغائب ومثلنا اهلوا كذا الكون
الغائب في ضمن الخطاب هو الخطيب هو في الحقيقة سواء جهة الحاضر بالامر وتحميل بالنسبة الى الغائب
فكأنه قد قال افعلوا وليفعلوا فاذا قال للحاضر انتم ومن وراءكم من قومكم واهل بلادكم افعلوا كذا فلنا انه
تكليف للكل هو اجهزة وتحمل وليس ما وقع فيه نزاع انما الكلام حيث لم يذكر الغائب كان يقول للحاضرين
افعلوا فهذا هو الذي نقول يختص بالحاضرين ولا يعم الغائبين واما ما ذكرت من المثل فنزول
كان المراد غير القبيل من حيث هو لكنا عرفنا انه ليس من توجيه الخطاب الى المعدوم بل الى الحاضر
لتنزيل ما يتحقق به صدق الاسم من الغائبين منزلة الحاضرين لكمال العلاقة وذلك مما يتم فيما اذا
كان الخطاب لقبيلة او طائفة او اهل بلد كان تقول انتم يا بني فلان او يا اهل الكوفة او يا ايها
الاشاعرة ولئن قلنا فيه بالتغليب قلنا ان ذكر الحال القبيلة واهل البلد والطائفة منزلة ذكر الغائبين

من حيث دخولهم في المذكور وعدم تحقق القبيل الا بهم لحظتهم فهناك الخطب وصح الطلاق وهذا بخلاف
ما اذا لم يذكر الغائب ولم ينزل منزلة الحاضر كان نقول للجماعة افعلوا من غير ان تسميهم بقبيلتهم او طائفتهم
او اهل بلدهم ونحو ذلك بل تدعوهم بيا ايها الناس ويا بني آدم او يا ايها المسلمون او نحو ذلك فانه محل
النزاع بين الحنابلة وسائر الناس فالحنابلة على انه شامل للحاضر والغائب في الموجود والمعدوم وبعض
على اختصاص بالحاضر الواجد فان قلت الا اعتبرتم في محل النزاع ما اعتبرتموه في المذكور لقبيلة واهل بلد
من التغليب والتجوز والتنزيل المذكور قلت اما التغليب فقد قلنا ان الذي هو من الخطب كرما الاسم الا الا بقبيل
الغائبين فكان منزلة ذكرهم وذلك لانه في مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لعدم توقف اطلاق
ذلك على حضور الاكثر كما في الحاق اسم القبيلة والطائفة واهل البلد فلا يكون ذكر المنادى مثل ذكر الكل
واما المجاز والتنزيل فالعلاقة المعتبرة فيه غير متحققة فيها ولو سلم فلا قرينة كما لا يخفى هذا كلامه وهو
القول الفصل وان كان ما ذكره من الفرق بين مثل يا بني تميم مما سمى باسم القبيلة وبين يا ايها الناس
مما لم يسم باسمها بحيث الطلاق في الاول دون الثاني محل نظر وكذا نفي العلاقة المعتبرة هنا لا
القسمين من جهة العلاقة المعتبرة فان كانت موجودة في شيء منهما فهي موجودة في الاخر والا فهي منتفية
عنهما جميعا انتهى القرينة في محل وهو انتفائهما او لشك فيها لا بد من حمل اللفظ على حقيقته وتحقيق من
ذلك كله ان القول بعموم الخطاب للغائبين مما لا وجه له خصوصا من قال باختصاص الخطاب في المقام الاول
اصل اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فهل يوجب تخصيص ذلك العام ام لا وقبل الاخذ
في تحقيق المقام ينبغي تقديم مقدمة مشتملة على امور الاول ان عنوان البحث انما هو لاقتفاء اثر الاكثر
وبه يظهر ما ذكره صاحب المناهج بقوله ثم ان جملة من الاصوليين لم يخصصوا العنوان بالضمير بل جعلوه
شاملا وما الى التعلق لفظي ببعض افراده كالحصة الخبر المتصل اذا تعلقت ببعض الافراد ومنهم من
حصره بالضمير الراجع في الثاني بعض ما يتعلق ببعض الافراد واما الاكثرون فخصوه بالضمير ومنهم من صرح
سواء كان الضمير في الحصة المتصلة ام غيرها وبين مطلق وهو اكثرهم والظاهر ان الكلام عنا
فيما تعقب العام وتعلق ببعض افراده سواء كان ضميرا ام غيره مما ذكر الا ان الاكثر لما راوا حكم
الضمير واضحا لم يعلموا من ملاحظة ما ذكروه في مباحث التخصيص خصوا العنوان بالضمير الراجع
الى البعض ولذلك نحن ايضا نقتصر انتهى الثاني ان موضع النزاع ما اذا كان هناك حكمان كما لو قال
اكرم العلماء واكرم خدامهم وعلمنا ان الضمير الخاص اليه فقط يريد به العلماء العدول خاصة فنقول انما
فاكرمهم انا علمنا ان المراد بالضمير ليس الا العدول منهم ونحو ذلك مما ليس فيه الا حكم واحد خارج عن النزاع
اما الا النزاع فيجب فيه بالتخصيص او لعدم تحقق ثمرة في النزاع في مثله الثالث ان من الافاضل من جعل
مبنى النزاع في هذه المسألة وفي مسألة وقوع الحصر وفي مسألة المجاز المشهور وفي مسألة تعقب الاستثناء
عمومات متعددة على امر واحد وهو ان عود الضمير الى بعض افراد العام ووقوع الامر عقيب الحظر واشتهار

استعمال اللفظ في المعنى وتعقب الاستثناء عمومات متعددة مما هي قرينة صارفة بالفعل ام لا وعلى الثاني
هل هي مما لها قابلية لصرف اللفظ ام لا فمن قال بالتخصيص هنا وبافادة الامر الواقع عقيب الحظر الاباحة
وبحمل اللفظ على المعنى المجازي المشهور وبرجوع الاستثناء الى جميع العمومات السابقة بنى الامر على كون
تلك الامور قرائن صارفة بالفعل ومن قال بالنفي في المواضع المذكورة بنى الامر على عدم صلاحية الامور
المذكورة للقرينة او على ان ملاحظتها لا تعرف اللفظ او على مجرد القابلية فقال ان مجرد القابلية لا ينافي حتى انه لا بد
من توقف نفي الفعلية واثبت الصلاحية والقابلية قال انها تورث التردد والاجمال والتوقف وفيه
ما لا يخفى على الفطن الخبير بمثابة التقض لان ذلك وان تم في وقوع الامر عقيب الحظر والشهرة لكونهما ابرز
حالتين متمحضتين للقرينية لكنه لا يتم في هذه المسألة وفي مسألة تعقب الاستثناء عمومات متعددة لكون كل
منهما مبنية على شيء غير مبنى الاخرى وغير مبنى المسألتين السابقتين وبيان ذلك ان هذه المسألة مبنية
على تعارض الظاهرين وترجيح احدهما على الاخر فهذه المسألة من جزئيات تعارض الاحوال المعتبر فيها انه
تعارض انواع الظهور بعضها لبعض فاول الامر انصارما فاق ظهوره قرينة على صرف الاخر بعد ذلك
فان المقصود ابتداء ملاحظة حال التعارض لا صيرورة احدهما قرينة على الاخر وان ترتب على ذلك
وهذا بخلاف المسألتين السابقتين فان الشهرة ووقوع الامر عقيب الحظر من قبيل القرائن الحالية المتمحضة
في كونها قرينة وليس لها ظهور حتى يبقى المسألتان من تعارض الاحوال وهذا هو السر في عدم تعرضهم
لحال المجاز المشهور في باب تعارض الاحوال ومما ذكرنا ظهر ان القرينة ان كانت حالية كانت متمحضة
للقرينية وان كانت لفظية كان ظهورها وظهور ما هي قرينة عليه منشأ لتعارض الاحوال ويكون انضمامها
بصفة القرينية سببا لتقوية احد الظاهرين على الاخر كما في قولك رأيت اسدا يرمي واما مسألة تعقب الاستثناء
عمومات متعددة فهي مبنية على امر آخر غير ما تقدم وذلك لان الكلام هناك ناش من اجمال لفظ الاستثناء
من جهة كونه موضوعا بوضع الحرف وضعا عاما وهو الاخراج الكلي والموضوع له انما هو خصوصيات فيحتاج
الى قرينة تشير القرينة المعينة المعتبرة في الكلي المراد بها شيء من افرادها وليس الموضوع خصوصيات
الاخراج على طريق التبادل كما هو مذهب الفاضل القمي هكذا اورد بعض من تأخر بل ما حكاه عن بعض الافاضل
وعندي انه لا موقع له فانه وانا نعيب البرد انما الفرق بين المسائل ما الامور المذكورة الا انها تعتبر
بلا اثر لان غاية ما افاده انما هو ابداء الفرق ببيان اختلاف اسباب الصرف فيما يدعي كونه صارفا
فعليا من الامور المذكورة واختلاف الاسباب لا يقتضي وحدة فيما ذكره الفاضل المذكور يعني ان من قال بان
تلك الامور قرائن صارفة بالفعل قال كذا ومن قال بانها ليست صارفة بالفعل قال ان نقول
بانها قابلة او غير قابلة الى آخر ما ذكره وايراده انما كان يرد عليه لو كان قد ادعى ان سبب الصرف
الفعلي فيها امر واحد وقد عرفت خلافه مع ان ما ذكره من ان الغرض الاصلي في مثل هذا البحث
انما تعلق بتعارض الظاهرين وان صيرورة احدهما قرينة على الاخر بعد تقويته عليه امر ضرورة الحال

ذلك بما لا شاهد عليه بل الظاهر خلافه لان مجرد تعارض الظاهرين لا يلبس مقصدا اصليا بحث عنه
بل المقصد الاصلي السالم لان يصير غاية للبحث انما هو كون احدهما صارفا للاخر وهو يعني كونه قرينة فاشار
ذلك يؤل الى البحث عن القرائن الكلية وهو كليها ليس من قواعد اصولية كما تقدم الاشارة الى ذلك في
مبحث الامر الواقع عقيب الحظر فتدبر الرابع انهم مثلوا لما نحن فيه بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن
احق بردهن وجعلوا الضمير المتنازع في كونه مخصصا عبارة عن المضاف اليه في قوله تعالى بردهن
نظرا الى رجوعه الى الرجعيات خاصة من جهة عدم استحقاق الزوج الرجوع الى غيرهن اجماعا مع ان
لفظ المطلقات المصدر به الاية الكريمة عام يتناول البائنات والرجعيات جميعا ومع ذلك فيتوجه في المقام
سؤال وهو ان الضمير في يتربصن ايضا راجع الى بعض المطلقات حيث ان لفظ المطلقات عام يتناول
المطلقة الصغيرة واليائسة وغير المدخول بها وان كانت ممن في سنها من تحيض وغيرها مع ان حكم التربص
مختص بمن عدا الثلث الاول فيكون ضمير يتربصن من قبيل ما يعود الى بعض العام وكذلك الضمير في
من قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن لاختصاصه بالمدخول بها التي هي بعض افراد
المطلقات خصوصا ان كان المراد بما خلق الله في ارحامهن الولد وكذلك الضمير في قوله تعالى وبعولتهن
لرجوعه الى الرجعيات المحكوم عليهن باستحقاق الزوج لردهن الى النكاح الى غير ذلك مع مشاركته لضمائر
المذكورة للضمير في قوله تعالى بردهن في الاختصاص بالعود الى بعض العام كيف خصوا البحث عن تخصيص الضمير
العائد الى بعض العام بالضمير في قوله تعالى بردهن وجوابه ان اول المنشأ لجعل الاية مثالا للمقام
لم يجدوا صلاحية تخصيص لعام الا في الضمير الاخير اما عدم صلاحية الضمير الاول وهو ضمير يتربصن
فلوقوعه في كلام متحد الحكم اذ ليس الكلام الا قوله تعالى والمطلقات يتربصن فهو من قبيل ما العلماء اكرمهم
مع العلم بان المراد بالضمير هم العدول وقد عرفت خروجه عن موضع النزاع واما عدم صلاحية الضمير الثاني
وهو ضمير لهن فلان اوائل المتصدين لجعل الاية مثالا هم العامة وليس من مذهبهم اختصاص العدة بالمدخول
بها فلم يقل احد منهم بان الاختصاص الثابت في الضمير الى رجوعه حتى يجعل مثالا للنزاع وبعد
ما القول باختصاص العدة بالمدخول بها انما هو من مذهب الخاصة واما عدم صلاحية الضمير الثالث وهو
المستتر في قوله تعالى وبعولتهن للنزاع فلصحة عوده الى المطلقات باقية على عمومها لكونه في تفسير مالا معنى له
الى العود الى البعض ضرورة صلاحيته في حد ذاته للعود الى الجميع وان قلنا بعود الضمير في بردهن الى البعض
غاية ما في الباب ان نعوت المطابقة بين الضميرين في النوع فيعود لسدهما الى عام المدلول والاخر الى بعض
ثم انا نرجع الى المطابقة بينهما كان الضمير في وبعولتهن في حكم الضمير في بردهن بالمرجع ولهذا قال الفاضل
القمي رحمه الله في التمثيل بالاية ما لفظه فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل وفي بعولتهن للرجعيات انتهى وقد استظهر
هذا صاحب الفصول فاخرج عن النزاع في ضمير بعولتهن ايضا فلاحظه لعدم بيان الحال في ضمير بردهن وكذلك الضمير

النزاع فيه

فيه بحث باجماعهم عليه وتجويز العامة
في التمثيل على طريقتهم من طريقة الخاصة

ولا يخفى عليك ان الضمير في قوله تعالى ولا يحل لهن
ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن راجع الى
الى الصغيرة واليائسة وان شاع اختلاف
من قبيل الضمير العائد
الى البعض العام فينبغي ان يقال انه
حتى في ارحامهن بما نصبه علامة على انه
تامل

وقوله

في قوله وبعولتهن في اظهر الوجهين انتهى والظاهر انه اراد بالوجهين ما عرفت من مراعاة المطابقة
وعدمها والحاصل ان الضمير في وبعولتهن لما لم يكن في نفسه نصا في العود الى بعض العام فلذلك لم يعتبروا انه
فلم يبق الا الضمير في قوله تعالى بردهن فلا بد من اجراء الكلام عليه فنقول ان مثل الاية مما كان هناك عام سابق
بحكم الذي يختص بالبعض وكان هناك ضمير صالح للعود الى بعض العام يجري فيه احتمالات خمسة الاول ان
يخص العام بالبعض الذي يختص به حكم الضمير وهذا على تقدير كونه مجازا لا يوجب التجوز في الضمير لانه موضوع
للرجوع الى مدلول المرجع حقيقة كان او مجازا الثاني ان يراد بالعام العموم ويتجوز في الضمير ويسمى بطريق
الاستخدام الثالث ان يراد بالعام العموم ويضمر في الضمير ويترك التخصيص بطريق الاخراج في الضمير الرابع ان
يضمر لفظ البعض فيقدر برد بعضهن الخامس ان يتوسع في اسناد الضمير بان يراد بالعام العموم ويضمر العموم
ويجعل اثبات الحكم للجميع في الجملة الثانية باعتبار ثبوته للبعض توسعا وسيتضح لك الحال فيما لاحظ الاقوال
ثم ان صاحب الفصول قد مثل له بمثال اخر فقال بعد ما علم ان من امثلة الباب ايضا قوله تعالى و
الذين يؤلون من نسائهم الى قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الحكم فيها يعم الدائمات والمتمتع بهن والضمير في
عزموا راجع الى النوع الاول اذ الطلاق لا يقع على المتمتع بها اجماعا وقد يرد عليه بعض من تاخر بعدم ثبوت الايلاء في
الشرع للمتمتع بهن على المشهور المعروف وعدم صدق نسائهم بالنسبة الاضافية عليهن كما يشهد به قوله
في حقهن هن مستاجرات فلا يعم المقام ما الا عموم فيه بالنسبة اليهن من لفظ الاية حتى يعم قوله تعالى الذين يؤلون
من نسائهم لمن يولي من المتمتع بها ويصير عود الضمير في عزموا الطلاق الى النوع الاول صالحا للتخصيص
فيجري النزاع فيه ويكون مثالا للبحث ولا يخفى عليك سقوط ما ذكره من عدم ثبوت الايلاء في الشرع المتمتع
بهن كما هو المشهور من مذهب الفقهاء فان الفضل صاحب الفصول لا يمنع منه ولا بد له من الالتزام بالبناء
مدعاه عليه فلا يكون ايرادا عليه واما عدم صدق نسائهم عليهن فهو واضح البطلان ولاسيما الاضافة كونهن
مستاجرات لان الاستيجار انما هو استئجار الاضافة وليس منافيا لها فان الحكم المذكور يعمهن ايضا وليس هذا بما
انفرد به صاحب الفصول فانه يظهر من كشف اللثام وعن حواشي السابقين الى الاية الكريمة في الحكم بعدم
وقوع الايلاء على المتمتع بها حيث قال في الايضاح عن المرتضى وقوعه بها وكلامه في الانتصار صريح في
خلافه وان كان بعض من يقول بعدم عموم الاية مع علمه صلاحيته فقوله وان عزموا الطلاق لتخصيصها انتهى
وفي الجواهر عند قول المحقق ولا يقع بالمتمتع بها تردد اظهره المنع وفاقا للمشهور لما تسابقه الدائمة
من النساء والزوجة او لظهور قوله تعالى وان عزموا الطلاق بعد قوله الذين يؤلون في قول المولي بها لرجوعه
منتف في المتمتع بها نحو ما جاء في النص من الاستدلال على اعتبار النكاح الدائم في المحلل بقوله تعالى فان طلقها
كما نبهنا عليه في محله فلاحظ وتامل انتهى ثم انه قد نص على ما ذكره العلامة في النهاية بعد عنوان البحث فالبين
اخرين فانه قال العلم ان العموم اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما تناوله اما في استثناء او في صفة او حكم على
خبر ان يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض ام لا اما الاستثناء فكقوله تعالى الا ان يعفون ثم قال الاظهر انه

شاد

ثم قال الا ان يعفون او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح فاستثنى العفو وعلقه بكناية راجعة الى النساء ومعلوم ان
العفو انما يصح من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة فهل يقال الصغيرة والمجنونة غير مرادتين
من لفظ النساء في اول الكلام واما الصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم انه لا يتاتى في البائنة واما
الحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا لا يتاتى في البائنة
انتهى الخامس في بيان ما وضع له ضمير الغائب فنقول ذهب جماعة الى انه موضوع للعود الى ما كان المرجع حقيقة
فيه حقيقة في المعنى الحقيقي للمرجع مجاز في غيره واخرون الى انه موضوع للعود الى ما اريد بالمرجع سواء كانت
الارادة على وجه الحقيقة ام على وجه المجاز وذهب الفاضل القمي الى انه حقيقة في المعهود المراد لكن ظاهر
لفظ المرجع كاشف عن المراد وجعل المناط المعتبر هو ظاهر اللفظ فان عاد الضمير الى المراد باللفظ وكان
ظاهرا في ذلك المراد كان حقيقة والا كان مجازا او ترجيح لوجه في اولى العائدتين اللتين مذهبها على
تحقيق المقام فافاد ان الضمير حقيقة في المعهود سواء كان العهد بلفظ المرجع الحقيقي ام بلفظ المجازي المعروف
بالقرينة ام بمقتضى المقام ومجاز في غيره فلو اطلق لفظ المرجع بغير قرينة على التجوز واعيد اليه الضمير ثم
قامت القرينة على ان المراد بالمرجع لم يكن هو معناه الحقيقي كان الضمير مجازا لعوده الى غير المعهود
نظرا الى ان المرجع لما اطلق بغير قرينة صارفة حمل على معناه الحقيقي في الظاهر بحكم اصالة الحقيقة وعهد
الضمير اليه فاذا قامت القرينة بعد ذلك على ارادة المعنى المجازي من المرجع انكشف ان المرجع لم يكن معهودا بين
المتكلم والمخاطب لكون مراد المتكلم هو المعنى المجازي وكون ما فهمه المخاطب هو المعنى الحقيقي فيكون الضمير مجازا
ويظهر اثر الفرق بين مذهب الفاضل المذكور وبين مذهب من قال بكونه حقيقة في المراد بالمرجع مطلقا في
هذه الصورة اذ قد عرفت ان الفاضل المذكور حكم بكونه مجازا لعدم مساعدة الظاهر بما هو المراد من القسمين
بخلاف ذلك القائل فيقول بكون الضمير حقيقة لعوده الى المعنى المراد بالمرجع وان لم يتفطن له المخاطب
وههنا احتمال رابع ذكره بعض الاعاظم على وجه الاحتمال ولم نعثر على قائل به وهو ان يكون الضمير لما اريد به من
مطابقة سواء كان على وجه الحقيقة ام على وجه المجاز فيكون المدار في كون استعمال الضمير حقيقيا او مجازيا
على عوده الى المعنى ما اريد بالمرجع مطابقة وعدمه والحق هو القول الثاني للتبادر فهو موضوع للعود الى مرجع
معين عند المتكلم واما كونه معينا عند المخاطب ايضا فغير معتبر في وضعه في المقام ثم الظاهر انه لا خلاف
في انه يشترط المطابقة بين الضمير والمرجع وان كان بعضها مستترا بسبب كونه مجازا وبذلك يظهر انتفاء الاحتمال الاول
وعدم الوضع لما يطلق عليه المرجع ولو بالتضمن والالتزام وكذا ينبغي ان يرتاب في انه لا دخل لحقيقة
المرجع ومجازه في وضع الضمير انا نعلم قطعا ان ضمير المفرد الغائب وضع للارجاع الى المرجع من غير العلم بالمذكور
الغائب واستعمل فيه سواء كان حقيقة ام مجازا فانه لا شك في انه ليس يجوز في الضمير في قولك رايت اسدا
يرمي وهو قائم ولا في انه اذا قال رايت اسدا يرمي وهو قائم ولا في انه اذا قال رايت اسدا يرمي وهو

واريد

واريد من الضمير الحيوان المفترس يكون مجازا كيف والمتبادر في المقامين ليس الا ما هو مراد المتكلم من المرجع
قطعا فيتبادر في الثاني ان نريد الرجل الشجاع ايضا ولذا لا يفهم السامع في الاول الا ان ذلك الرامي قائم
ولو كان حقيقة في المعنى الحقيقي للمرجع لزم ان يتبادر الحيوان المفترس لعدم قرينة على التجوز في الضمير
واما يرمي فهو قرينة للتجوز في الاسد ولهذا يظهر بطلان الثاني ايضا وكذا الرابع مضافا الى
انه يوجب التفرقة بين قولك رايت اسدا يرمي وهو قائم ورايت اسدا وهو قائم ويرمي بكون الاول
حقيقة والثاني مجازا وهو مما لم يقل به احد وايضا لو قال رايت اسدا وهو قائم واحتمل المخاطب
ان يلحق قرينة ما تدل على ان المراد الرجل الشجاع لا شك في ان مراده من الضمير هو مراده من المرجع و
يتبادر منه ذلك ويظهر منه تعيين الاحتمال الثالث وهو كذلك والتبادر دليل عليه انتهى وفي بعض ما ذكره
تامل لا يخفى على من تدبر السادس في بيان معنى الاستخدام وتحقيق انه مجاز او تابع للموارد اما الاول
فهو على ما ذكره المحقق التفتازاني في شرح التلخيص ان يراد بلفظ له معنيان احدهما اي احد المعنيين
ثم يراد بضميره اي بضمير الراجع الى ذلك اللفظ معناه الاخر او يراد باحد ضميريه اي ضميري ذلك اللفظ
احدهما اي احد المعنيين ثم يراد بالاخر اي بالضمير الاخر معناه الاخر فالاول كقوله اذا نزل السماء بارض
قوم رعيناه وان كانوا غضابا اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع اليه في رعيناه النبت والثاني
كقوله اي قول البحتري فسقى الغضا والساكنيه وان هم شبوه بين جوانحي وضلوعي اراد باحد الضميرين
الراجعين الى الغضا وهو المجرور في الساكنيه المكان وبالاخر وهو المنصوب في شبوه النار اي اوقدوا بين
جوانحي نار الغضا يعني نار الهوى التي تشبه نار الغضا انتهى وصرح الفاضل الجلبي بان المراد من
من المعنيين اللذين يراد احدهما بالمرجع والاخر بالضمير اعم من الحقيقي والمجازي وعلى هذا فيمكن
ان يكونا حقيقيين كما في المشترك اذا اريد بلفظه احد معنييه وبضميره معناه الاخر او مجازيين كما
في البيت الاول وكذا في الثاني على تقرير التفتازاني او مختلفين كالبيت الثاني على تقرير صاحب
الايضاح حيث جعل الضمير المنصوب في شبوه عبارة عن النار والضمير المجرور في الساكنيه عبارة عن المكان
من الشجر الاول معنى حقيقي للفظ الغضا والثاني مجازي واما الثاني فيبتني على الخلاف في وضع
الضمير السابق فعلى القول بوضعه للعود الى المعنى الحقيقي للمرجع يكون تابعا للموارد فيكون الضمير
حقيقة مع العود الى المعنى الحقيقي كما في المشترك اذا اريد به احد معنييه وبضميره الاخر وفي المجاز
اذا اريد بالضمير العائد اليه المعنى الحقيقي للفظ ومجازا عند العود الى المعنى المجازي بان يكون هو المراد من الضمير
وعلى القول بوضعه للعود الى المراد بالمرجع كما هو المختار يكون مجازا مطلقا ضرورة انه في صورة
الاستخدام يراد بالضمير دائما غير ما هو المراد بلفظ المرجع وكذا على القول بوضعه للعود الى ما كان
المرجع ظاهرا فيه وكان معهودا بينهما فيكون الضمير مستعملا في المعنى المجازي ح لان المعنى الذي اريد
بالضمير ليس معهودا بين المتكلم والمخاطب مع ان المعهود بينه معتبر في وضعه عند ذلك القائل واذ قد

ـطا للعود الى
ـمجـ
وهو ان يكون موضوعا
المعنى الحقيقي للمرجع
وهو ما ذهب اليه الفاضل القمي

الحقيقي

وضعه

ذلك فلعد الى تحقيق اصل المسئلة فنقول ان في المسئلة اقوالا ثلثة الاول القول بالتخصيص وهو الذي يظهر اختياره من جماعة منهم العلامة في النهاية الثاني القول بعدم التخصيص ذهب اليه جماعة من العامة
وجماعة من الخاصة منهم الشيخ على ما حكاه عنه المحقق الثالث التوقف ذهب اليه جماعة منهم العلامة
في التهذيب ويحكى عن السيد وربما نسب الى الشيخ ومال اليه بعض من تاخر حجة القول الاول ان تخصيص الضمير
ببقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه
وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز حجة القول الثاني ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل
دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير لما ذكر في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل
فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر حجة القول الثالث تعارض المجازين وتساقطهما
مع انتفاء المرجح وهذا هو الحق عند الانصاف اذ لا غلبة في العرف مرجحة لاحد الاحتمالين حتى يحكم بمقتضاها
فان قلت تخصيص العام اعني المظهر يصير به مجازا ولا يلزم تخصيص المضمر وصيرورته مجازا بذلك ولا كذلك
العكس فان تخصيص المضمر لا يستدعي الى العام ولا يقتضي مجازيته فظهر ان المجاز اللازم من عدم تخصيص
ارجح مما يلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع المضمر لما كان المرجع
حقيقة فيه لا لما يراد بالمرجع وان كان مجازا فانه يتحقق المجاز في المضمر على تقدير تخصيص
العام لكونه مرادا به خلاف حقيقة المرجع كذلك وقد عرفت ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص
لم يكن الضمير عاما بل يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين هذا
لكن قد يتعارض بعض الاواخر لاختيار القول الثاني وهو تخصيص الضمير وابقاء المرجع على عمومه وتقع
في الاستدلال على ذلك وجوه الاول ان اصالة العموم وبقاء الظهور على حاله في كل من طرفي المرجع والضمير
تقتضي بقاء العموم على حاله في كل من الجانبين ولا ريب انه يقع التعارض بين الاصلين المذكورين
والترجيح انما هو في جانب المرجع فيقدم الاصل في جانبه على الاصل الذي في جانب الضمير فيبقى عموم المرجع
على حاله ويلزم التصرف في جانب الضمير وهو المطلوب توضيح ذلك ان الشك في بقاء حكمي كل من موردي
الاصلين اما ان يكون مسببا عن ثالث كما لو علم اجمالا بارتفاع حكم احد الموردين ولكن لم يعلم بالتفصيل
ان ايهما قد ارتفع حكمه واما ان يكون الشك في بقاء كل حكم منهما مسببا عن الشك في بقاء حكم الاخر
واما ان يكون الشك في احد الموردين مسببا عن الاخر دون العكس اما القسم الاول فليس منه ما نحن فيه
كما لا يخفى واما القسم الثاني فهو باطل لاستلزامه الدور ومن هنا ظهر ضعف ما ذكره الفاضل التراقي
من حجية الاصل في القسم الثاني واما القسم الثالث فهو الذي يندرج فيه ما نحن فيه لكن لا بد من تعيين السبب
والمسبب ههنا فنقول لا ريب في ان الشك في بقاء عموم الضمير مسبب عن الشك في بقاء عموم المرجع
لتفرع حكم الضمير على حكم المرجع طبعا فلو قيل ببقاء العموم على عمومه تعين التصرف في الضمير واما الشك
المسبب من شك آخر فالحكم للسبب فلا بد من العمل بما يقتضيه الاصل فيه دون المسبب وهو المسمى بالمزال

والمزال

والمزال عنده وعلى هذا فيحمل اصالة الحقيقة في جانب العام فيتعين التصرف في الضمير وفيه ان
هذا انما يتم ان قلنا بحجية الاصل من اخبار النهي عن نقض اليقين بالشك وهو انما يجري في
الاحكام لا في الالفاظ لعدم صلاحيتها لجعل الشارع الذي هو عبارة عن التعبد الشرعي بحجية الاصل
فيها مستفاد من العرف ومعلوم ان اهل العرف يعتبرون الاصل المثبت فيها وح فاصالة الحقيقة في جانب
الضمير تقتضي خروج العام عن عمومه ومطابقته للضمير وح فيتعارض الاصلان اصالة بقاء العام على
عمومه واصالة بقاء الضمير على معناه الحقيقي الذي هو مطابقته للمرجع فيتساقطان فلا يبقى مرجح حتى
يرجع اليه فلا بد من التوقف وان شئت توضيح المقال قلنا ان الدليل على اعتبار الاصل في مباحث
الالفاظ اما ان يكون هو اخبار النهي عن النقض واما ان يكون هو بناء العقلاء واما ان يكون هو
حجية الظن وكون اعتبار الاستصحاب من ذلك الباب لا مجال للاول لما عرفت وح ان قلنا بالثاني كان
اللازم اعتبار الاصل في هذا المقام ايضا من باب الظن وعلى هذا فلا يبقى تعارض ولا يتعقل لانه اذا
حصل الظن فيما نحن فيه بمقتضى اصالة بقاء العموم في المرجع حصل الظن باللازم الذي هو وقوع التصرف
في الضمير لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم فلا يعقل مع قيام الظن بالملزوم الظن بانتفاء اللازم
فلا يحصل الظن باصالة بقاء عموم الضمير فلا يقع تعارض حتى يحتاج الى الترجيح بل لا يتحقق الا طرف واحد
لكن هذا التقدير خارج عن محل الكلام لان الكلام انما هو في الترجيح على تقدير تعارض الاصلين وان
قلنا بالثاني وهو كون اعتبار اصالة العموم من باب بناء العقلاء لكن قلنا لم يثبت في هذا المقام بناؤهم
على تقديم اصالة العموم في المرجع على اصالة العموم في الضمير ولا كان اللازم ان لا يشك احد في تقديم
جانب اصالة العموم في المرجع على اصالة العموم في الضمير اذا عرض عليه الكلام المشتمل عليهما وخلاف ذلك
معلوم الثاني ما ذكره حيث قال والتمهيد لتحقيق ما هو الحق مقدمة وهي ان ضمير الغائب لما كان من المعارف
يلزم ان يكون وضعه لمعهود وهو انما يتم بان يكون المرجع معهودا قبل رجوعه الا انه لا يكون معرفة كرجل
رجلا وهو مجاز فلو رجع الضمير الى ما لا يسبق اليه الذهن قبله فهو مجاز فيه كما فيه لو اريد بالعام العموم
او الخصوص فلا يخرج الضمير عن المجاز اما على الاول فلان المعهود قبل المرجع من العام العموم ولم يرجع
الضمير اليه بل الى بعضه واما على الثاني فلان العام لم يظهر ارادة الخاص منه قبل الرجوع فلم يحصل الخصوص
معهودا فوضع الضمير ليس لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له ولا لما يراد بالمرجع مطلقا ولا على المطابقة
المرجع كذلك اذا عرفت هذا فنقول تردد الامر ههنا بين الاضمار والمجاز في الضمير والاول اشيع واكثر
ولو تنزلنا لقلنا بتساويهما وعلى التقديرين لا يستلزم التخصيص لان ارتكاب التخصيص زيادة مستغنى
عنه فان على تقديره لا يستغني عن المجاز في الضمير لما مر فلا حاجة اليه ولا داعي يقتضيه مع انه مخالف
للاصل فلا يرتكب الا بحجة فما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار وامام التخصيص فهو اللازم
والتخصيص اولى من الاضمار فيه ما فيه وما قيل ان التعارض انما هو بين التخصيص والمجاز من الحاجة

تساويهما ادهم في وهم لا اولوية التخصيص كما مر على ان التعارض قد عرفت انما هو بين المجاز والاضمار
وبذلك يتم ما ذكرنا فمن ان اللفظ عام يجب اجراؤه على عمومه الا ان يصل ناشئ الى تخصيصه
كون آخر الكلام مخصوصا لا يقتضي التخصيص قوله وان مقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم
ومقتضى اللفظ الثاني عوده الضمير الى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم اذ لا اولوية لاختصاص البعض
المذكور السابق به دون البعض واذا قام الدليل على تخصيص الضمير ببعض المذكور السابق وخولف
ظاهره لم يلزم منه مخالفة ظاهر الاخر بل يجب اجراؤه على ظاهره الى ان يقوم دليل على تخصيصه
هذا كلامه وعود جميع على اصله الذي هو كون الضمير للمعهود الا ان الاصل ممنوع عندنا الثالث
ما افاده صاحب الفصول حيث قال الثالث ان ترجيح الاستخدام في الضمير على تخصيصه وجوده لتصوف ضمير
عنها التخصيص ان الاستخدام في المقام نوع من التخصيص ان التخصيص كما ان في المقام نوع من التخصيص
لان التخصيص كما يكون بالاخراج كما في الاستثناء كذلك يكون باستعمال العام في الخاص كما في المقام
كما ان الضمير الراجع الى العام ظاهر في التوالي بجموع افراده فقصره على البعض تخصيص له ولا ريب في رجحان
التخصيص على غيره بوجوه لنص لنداوله وغلبته بخلاف ما عداه وليس لهذا التخصيص مزية ترجحه على
التخصيص بوجه عدم مساواته له في الحكم المذكور فان ظهور الضمير في شموله الاجزاء مرجعه ليس باقوى من
ظهور العام في شموله الافراد فهو مردود على تخصيص ترجيحه على التخصيص بالاخراج ان المتبادر من التخصيص
بالمنفصل ان يكون بطريق استعمال العام في الخاص كما ان المتبادر من التخصيص بالمتصل ان يكون بطريق الاخراج
وعلى ترجيح تخصيص الضمير على تخصيص المرجع ان الدليل الدال على عدم ثبوت الحكم المتعلق بالضمير لجميع افراده
يصير انما يقتضي منع عموم الضمير دون المرجع فيتعين التخصيص فيه والغاء التصرف في المرجع حتى يتصرف في
الضمير لا يوجب التكافؤ لان التصرف في مورده لتعارض وجود الادليل او للحمل على التصرف في الضمير لا يوجب التكافؤ
لان التصرف في مورد التعارض غير اعتبار الظاهر عرفا كما يرشد اليه التدبر في نظائره ومع التنزل
فلا اقل من الشك في تحقق التكافؤ وهو لا يكفي في صرف ما ثبت عمومه عن العموم بل لا بد من ثبوت التكافؤ
ثم قال وفي هذا انظر ما اعتمد ما قررناه اولا ثم اورد على نفسه بقوله لا يقال ان الضمير موضوع للتوالي المرجع
معهود بين المتكلم والمخاطب فاذا استعمل في البعض بغير قرينة على التعيين لزم التجوز فيه ومجازيته لهذا
الاعتبار غير المجازية باعتبار التخصيص فلا يجوز ان يساويه في الحكم او يقال التجوز الحاصل في مرتبة التعيين
عن وضعه من المطابقة للمرجع غير التجوز الحاصل له باعتبار التخصيص فلا يكون من تعارض التخصيص بل اجاب
بانا نقول الضمير موضوع للعود الى مرجع معين عند المتكلم وما كونه متعينا عند المخاطب فغير معتبر في وضعها
وان كان نوع خلافه الظاهر من اعتبار التعيين ولهذا اذا تعدد المرجع وصلح الضمير عند المخاطب للعود الى
كل واحد واراد المتكلم معينا منها لم يكن مجازا اصلا لكان حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين فان
المرجع في محل البحث غالبا ما خوذ ايضا باعتبار كونه معهودا ومعلوما كالجمع في المثال فانه لافراد معينة

لكان

لكان اللازم المقيدة للاثبات المستلزم للعهد المشار اليه من حيث كونه متعينا ومتميزا فتخصيصه بالبعض
يوجب انتفاء التعيين بالنسبة الى المخاطب والتحقيق ان ظهور الضمير في الرجوع الى تمام مدلول المرجع
كظهور الجمع المعرف في الدلالة على جميع الافراد في كونه مستفادا مما اشتمل عليه من الاشارة المستدعية لتعيين
ما اشير اليه عند المتكلم الظاهرة في اعتبار تعينه عند المخاطب ايضا وان استعمالها مجردا عن اعتبار
التعيين عند المخاطب مخالف للظاهر من الوضع فيتساويان في كون تخصيص كل منهما مخالفا للظاهر ولو
سلم ان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه عند المخاطب ايضا بحسب الوضع فهما متساويان في مخالفة الوضع
فيبطل ترجيح تخصيص المرجع ومنه يظهر فساد ما لو ضم الاخير اذ ليس عدم مطابقة الضمير للمرجع مرادا له الا
تخصيصه انتهى واورد عليه بعض من تاخر بان الدليل الخارج الدال على اختصاص ارادة الرجعيات انما يتعلق
بصرف الضمير وغيره من الالفاظ عن ظاهره ولا مناسبة له بشيء منها حتى يورث تصرفا فيه بخصوصه
وانما دل الدليل على ان ازواج الرجعيات بخصوصه الرجوع اليهن فوقع بسببه التعارض بين صدر الاية
وذيلها فلم يظهر له اختصاص بشيء منهما حتى يورث التصرف فيه وان شئت تقول ظهر لانتفاء العموم ليدع
ان الدليل دل على التصرف في الضمير حتى يقابل بمثل هذا الايراد وانما ذكر ان نظر الدليل الخارج انما
هو الى مؤدى الكلام المشتمل على الضمير ومقتضاه والامر ابتداء انما هو التصرف في الضمير بان يراد
به بعض ما اريد بالمرجع ولا نظر له الى اثبات اعتداد المطلقات كلا او بعضا ابتداء اصلا وان ترتب
عليه النظر الى الكلام المشتمل على مرجع الضمير ثانيا وبالعرض فظهر فيتعارض الدليل الخارج اولا وبالذات
انما هو عموم الضمير دون المرجع وان ترتب على ذلك ثانيا وبالعرض كون عموم المرجع ايضا طرفا للتعارض
ومعلوم ان اللازم انما هو علاج التعارض في اصل مورده ثم ان ما ذكره صاحب الفصول من كون
الاستخدام في المقام نوعا من التخصيص محل تامل عندنا الا انه بما ذكرناه من البيان في سقوط الايراد يظهر
قوة ما اختاره من بقاء المرجع على عمومه حسبما اراه من ان المتبع اولا وبالاصل انما هو الظهور الشخصي
الحاصل من الكلام اذ ح نقول ان نوع التخصيص وان كان اولى من الاستخدام الذي هو قسم من المجاز
الا انه اذا دار امر الكلام بين تخصيص مخالف للظاهر ومجاز ظاهر كان اللازم ارتكاب الثاني
دون الاول لان الذي يقضي به قاعدة التعارف المعتبرة في استفادة المرادات ومن المعلوم ان اذا كان
الامر بين التصرف في الضمير وابقاء حكم الاعتداد على عمومه بالنسبة الى المطلقات وبين ابقاء الضمير على حكم
التوحد والمطابقة للمرجع مع ما يرى من كون الاول حكما مستقلا مغايرا للمسئلة الرجوع كان الاستخدام
الظاهر بعبده من الكلام اولى واظهر من تخصيص الحكم المغاير الواقع في الكلام الاول الذي حاصل هنا
هو قصر حكم الاعتداد على الرجعيات دون غيرهن فالاوثق بقاء العام على عمومه وعلم ان التوفيق
المبحث التخصيص الرابع ما تمسك به بعضهم من انه قد استقر بناء اهل العرف في مثل هذا المقام على
التصرف في الضمير دون العام اولا هذا حق وسره ما ذكرناه اصل لا ريب في جواز تخصيص الكتاب

بالكتاب الى جواز تخصيصه بالاجماع ولا في جواز تخصيصه بالخبر المتواتر وانما وقع في ذلك كلام لظاهر ما
الخلاف في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وهذا العنوان مما هو من باب المثال والا فالمراد هو البحث عن تخصيص
الكتاب الذي هو قطعي بالدليل الظني وحيث جرى داب القوم على جعل العنوان بالوجه الذي عرفت تبعهم
اقتفاء لاثرهم في ذلك ولنا غير الكلام على ما وافقهم في الوصف ومن تخصيص السنة القطعية بخبر الواحد
فهنا مقامان اما المقام الاول ففصل القول فيه انهم اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد على اقوال
احدها الجواز مطلقا وهو المنسوب الى الاكثر ثانيها عدم الجواز مطلقا وهو خيرة السيد والشيخ وابن بابويه
المحقق في اخبار الشيخ هذا القول كونه سببا للنزول من اصله الذي هو عدم حجية الخبر الواحد وقد ورد على بعض
من تاخر بان حقيقة كونه سببا للنزول انما هو لو كان نزوله على القول بعدم الحجية الى القول بالحجية على وجه
الاطلاق وليس كذلك لان رئيسه قائل بالحجية بعد نقل الخلاف فيه الذي نسب اليه ان اخبار الآحاد لا يجوز
التخصيص بها على كل حال وهو كما نرى لان ينبغي ان ينسب الى ما تم بذلك فيكون واجبا فيما ما اشتهرنا
به والذي يدل على تحقق ما ذهب الى انما الثاني من ذهاب وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة ونافى
لذلك وكل من نفى وجوب العمل بها في الشرع نفى التخصيص بها وليس في الامة من جمع بين نفي العمل
بها في غير التخصيص وبين القول بجواز التخصيص والقول بذلك يدفعه الاجماع ويستدل عليه ايضا بانا اذا
انتهينا الى الكلام في الخبار على ان اسم تعبدنا بالعمل بخبر الآحاد على انا لو سلمنا ان العمل بها لا على وجه
التخصيص واجب فلوورد الشرع به لم يكن ذلك دالا على جواز التخصيص بها لان اثبات العبادة
بالعمل بها في موضع لا يقتضي تجاوزه المعبرة الا ترى انهم لم ينسخوا بها وان عملوا بها في غير النسخ فلذلك
يجوز ثبوت العمل بها في غير التخصيص وان لم يثبت التخصيص لاختلاف الموضعين لان الخبر الواحد
ليس بحجة من جهة العقل وانما كان حجة عند من ذهب اليه فيه ذلك بالشرع فغير ممتنع الاختصاص في
ذلك بعض الكلام بحيث بالفاظ الشريفة وهو لا يفيد ما ذكره صاحب المعالم من كونه متعما بعد النزول عن
اصله لان فرض جعل حجيته في مورد الحكم عليه بعدم جواز التعدي عنه الى غيره ليس تنزلا عن اصله الذي هو
منع حجية خبر الواحد ثم لو قال ولو تنزلنا عن ذلك الى القول باعتبار خبر الواحد وانه يقتضي حجيته مورد
كان ذلك تنزلا عن اصله لا القول بحجيته كما هو مذهب القائلين بحجيته فانهم يقولون بها مطلقا وثبت
بان الايراد على صاحب المعالم غير متجه ضرورة ان التنزل ليس الا عبارة عن تسليم ما كان ما نعا عنه ومعلوم
ان السيد رحمه الله انما هو انكار حجية خبر الواحد على وجه السلب الكلي وارتفاعه انما يتحقق بالموجبة
الجزئية فما ذكره رحمه الله تعويلا على انا لو سلمنا انه بمنزلة ان يقول انا لو سلمنا حجية خبر الواحد فانما نسلمها في
غير صورة كونه مخصصا للكتاب وهو لا يفيد حجيته في مقام تخصيص الكتاب ولعله نظر بما الذي دعاه
الى الايراد على الوجه المذكور وليس ما ذكره من معنى التنزل معنى لغويا ولا اصطلاحيا بل يرد على عهدته
المحاورة ونقول ان التنزل على وجه الاطلاق في مثل ما نحن فيه بما وقع البحث فيه التنزل في بعض افراد

ماسلم حجيته في مقام التنزل كلا بد وان يؤول الى التنزل في الجملة وعلى وجه الاجمال الصادق بالبعض ولا فيعد
تسليم حجية خبر الواحد مطلقا لا يصح حجيته صنف منه لاستلزامه التناقض فتدبر ويشهد بما ذكرناه من طريق
التنزل في امثال المقام ان السيد في كتب التنزل الذي ذكره لفاضل القمي لبعد ان حكى عن الاشاعرة انهم
يقولون بعدم ادراك العقل على طريق السلب الكلي تقولهم ثم انهم بعد التنزل والمماشاة بالخروج
القائلين بر في الاشياء الغير الضرورية للمعيشة كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد
قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وانا لو ان العقل لا يدرك نهائيا قائل
فانه لا ينطبق الا على الوجه الذي شرحناه ثم انه يعرف في المقام شيء وهو ان الشيخ رحمه الله ممن تمامي ابواب العقه
باسرها وافتى في اغلب مسائلها وعمل بالاخبار المدونة جميعا ومن البين ان جميع الاخبار الخاصة
مخصصة للكتاب فكيف يوافق مسلكه في العقه بذهبه في الاصول ويمكن التوفيق بوجوه الاول ان الاخبار
التي يجد مما من قبيل الآحاد الظنية كانت قطعية عنده من جهة الاحتفاف بالقرائن المفيدة للقطع
سيما على طريقته من جعل دائرة قرائن القطع من السعة بحيث لا يجعلها غيره الا ترى ان عدة موافقة
الخبر للاصل والشهرة من قرائن القطع والحاصل انه يقرب عنده كاستناد الله من القرائن ما لا
يعتنا الاحاطة به وقد صرح بهذا صاحب الحاشية في بيان رفع التدافع بين دعوى العلامة اطباق
الاصحاب على العمل بخبر الواحد وبين دعوى السيد اطباقهم على عدمه كما سيجيء ان شاء الله تعالى في المقام
اللائق بذكره الثاني ان عمومات الكتاب عنده مجملة للحكم الاجمالي بتطرق التخصيص اليها فهو يعمل
بالاعمال الخاصة من جهة كونها بيانا للمجملات لا من جهة كونها مخصصات الثالث انه يمكن ان يكون
من مذهبه ان عمومات الكتاب كلا او جلا واردة مورد حكم آخر وهو بيان مجرد التشريع لا لبيان حال الافراد
ويكون حال التفصيل موكولا الى الاخبار الخاصة كما هو مختارنا في اكثر عمومات الكتاب من نحو قوله تعالى
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وغير ذلك وح فلا يكون الاخبار من قبيل المخصص الرابع يمكن ان يكون من رأيه
ان عمومات الكتاب يسرع اليها الوهن من جهة كثرة تطرق التخصيص المنفصل القطعي فسقطت عن الحجية
فلم يبق بحجيتها الا الاخبار الخاصة الخامس انه يمكن ان يكون نظره الى خطابات القرآنية اكثرها من قبيل المطلقات
لا العمومات كما في الآية المذكورة وامثالها ويكون اعتبار المطلقات من باب عدم البيان ومقتضى دليل
الحكمة كما هو مذهب سلطان العلماء رحمه الله لا من باب السراية والدلالة اللفظية وعلى هذا تكون المطلقات
من قبيل الاصول والاخبار من قبيل الادلة واين ذلك من مقام التخصيص ثالثها التفصيل بين ما
لو خص قبله بدليل قطعي وغيره بالجواز في الاول وعدمه في الثاني رابعها التفصيل بين ما
لو خص قبل ذلك بمنفصل قطعا كان او ظنيا فالجواز وبين غيره فعدم الجواز خامسها التوقف
وهو طريقة جماعة منهم المحقق البهائي رحمه الله في الزبدة احتج المجوزون بوجوه الاول قيام اجماع
اصحابنا على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومن انكره فانما يتمسك بالاخبار وقلبه مطمئن بالايمان

ان

كما يشهد عمله في مقام الاستدلال فان من تامل في اصحابنا يذعن قطعية الاجماع التي ذكرنا انه الحاصل
الثاني ان ادلة حجية خبر الواحد تقتضي اعتباره مطلقا سواء كان موافقا للكتاب او مخالفا
واذا وقع الخاص الخبري في مقابل عموم الكتاب لم يكن التعارض بينهما الا من قبيل تعارض الاصل والدليل
على ما هو التحقيق عندنا ومن البين ان الذي لا ينكر ان لا عمل على الاصل عند قيام الدليل ثم انا نقول ان ما
للخصم ان كان ممن يقول باعتبار الخبر في مقابل اصل البراءة انه بعد ما اعتبره قبالا لذلك الاصل لا يعقل
عدم اعتباره في مقابل اصل الحقيقة لعدم الفرق بينهما من جهة ان كلا منهما مستظهر للعلم وان حجية خبر
الواحد قد افاد منه مغايرة ما ان يحصل بين قرار العلم او بلزم بالعمل عليه قبالا الاصل الحقيقة
بعد الالتزام بالعمل عليه قبالا للاصل البراءة وحيث لا سبيل الى الاول تعين الثاني فان قلت
كيف يدعى عدم معقولية ما ذكر وقد ذهب الى عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد المستلزم لذلك بعد اعتبار
الخبر قبالا الاصل البراءة من وجوه العلماء واعيانهم مثل المحقق والشيخ قلت ان ما ذكرناه من عدم
المعقولية انما هو بناء على اعتبار اصل الحقيقة من باب التعبد والظاهر انهم لا يقولون بذلك بل يجعلونه
من باب الظهور وح فلا يرد ما ذكر فان قلت كيف تنكر التفكيك وقد وجدنا ان خبر الواحد ليس
بحجة في الموضوعات وفي مباحث الالفاظ مع ثبوت حجيته في الاحكام كما تعرف به قلت ان مثل ذلك
التفكيك انما نشأ من اختلاف موارد التكليف وكلامنا ليس عليه والاشعار موجها اليه وانما يمنع
حصول التفكيك لو اريد العلم بعد اتحاد نوع المورد كالاحكام الكلية التكليفية كما عليه الحال فيما
نحن فيه بعد كله في مقابلة الخصم ان كان لا يتم المنع بالنسبة الى العمل على خاص الخبر في مقابلة اصل
البراءة وادلة العامة الواقعة في الكتاب وان كان يتم المنع الى العمل عليه هناك ايضا بخبر
عليه انه لا يبقى ح مورد للعمل بخبر الواحد وهذا الشق الاخير مما ذكرناه لاستيفاء الاحتمال وتتميم
المقال والا فلا الزام به من يقول باعتبار خبر الواحد وحجيته ما الاحتمال لم وادعى بعض من تاخر
ان كلام الفاضل القمي رحمه الله يشعر بكون المانع بعمم المنع بالنسبة الى ما كان في مقابل اصل البراءة
فانه رحمه الله قال ما يوجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل
البراءة الثابتة بعمومات الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها انتهى وجرى ذلك بانه يريد كل خبر
الغير المخالف لعموم الكتاب ولو كان عموم اصل البراءة نادر مع ان المانعين يعملون به في الفقه
قبالا لاصل البراءة فلا وجه لتعميم المنع فتامل ويؤيد ما ذكرنا انه لو قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لم يبق مورد للعمل به اصلا او يبقى مورد نادر كما انا علمنا اجمالا انه خصص ولم نعلم المراد
تكثيرا قليلا الثالث ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح ولا سبيل الا الحمل بالخاص مما يحصل به
الجمع دون العمل بالعام وحده فانه يستلزم لطرح احدهما وهو الخاص اقول ان كان مرادهم ما ذكرنا
من ان تعارض العام والخاص من قبيل تعارض الاصل والدليل وعدم التنظر المجازي مع العام قبل

ثلثا

الثالث

الاجتماع بينهما والا فذلك بظاهره ممنوع الثالث ان فهم العرف يقتضي بتقديم الخاص على العام وتخصيص
ما فيه لان ذلك انما يتم ان لو كان الكلام متمحضا في جهة الدلالة وليس كذلك وانما الكلام في هذا
الاصل من جهة ان ظنية سند الخبر هل يمنع من تخصيص الكتاب القطعي السند به ام لا الرابع ما تمسك
به بعض من يقول باعتبار مطلق الظن كما ان الوجوه السابقة مما تمسك به القائلون باعتبار الظنون
الخاصة وهو انا نعلم اجمالا بتطرق التخصيص الى عمومات الكتاب وقد علمنا ان المخصصات انما هي
في الاخبار فيعد معارضة خبر الواحد للكتاب بالعموم والخصوص لو تركنا الخبر الخاص وعملنا
بعموم الكتاب كنا قد ارتكبنا خلاف العلم وهو باطل ان النزاع في هذا الاصل مختص بمن يعتبر
الظنون الخاصة حتى لو فرض ان جميع مسائل الفقه ما تم بدليله وبقي آية عامة وخبر واحد خاص
جرى الكلام فلا وجه للتمسك باجمال الكتاب بكون المخصصات في الاخبار المستلزم لانسداد باب
العلم واختصاص الكلام باعتبار مطلق الظن الا ترى ان النزاع هيهنا انما هو مع من لا يقول باعتبار
مطلق الظن وانه لو قيل باعتبار مطلق الظن مع تم دون غيره من خصوصيات الامارات وثانيا ان العلم
الاجمالي انما يفيد اذا سرى الى كل واحد واحد من اطراف الشبهة بخصوصه واما لو كان العلم الاجمالي
بحيث لو افرد شيء من اطراف الشبهة انتفى ذلك العلم الاجمالي فلا تكون الشبهة بالنسبة الى
الباقي الا بدائية مثلا لو اجمالا بالعلم الاجمالي بتطرق التخصيص الى الكتاب الا علم التفصيلي
فعلمنا ان عمومات الصلوة مجملة وهكذا غيرها الى ان يبقى عمومات الارث بحيث لا نعلم بتطرق
التخصيص اليها اجمالا فلا تكون الشبهة بالنسبة اليها الا بدائية لا يلزم العمل فيها على ذلك العلم
الاجمالي وان كان لنا علم على هذا السؤال فلا يجري حكم العلم الاجمالي بالنسبة الى جميع الكتاب ليس
لنا عمومات الكتاب عند الحقيقة الا من هذا الكتاب الباب وثالثا ان تلك الدعوى مما نشأت
من عدم التدرب في الفقه وعدم ملاحظة الموارد الفرعية فان مدعي انسداد انما هو لعلم الاجمالي
بتخصيص عمومات الكتاب عند الحقيقة الا من هذا الباب وثالثا ان تلك الدعوى مما نشأت من عدم
التدرب في الفقه وعدم ملاحظة الموارد الفرعية فان مدعي الانسداد انما هو لعلم الاجمالي بتخصيص
عمومات الكتاب بخبر الواحد ولا اثر لتلك الدعوى قبل ملاحظتها فلعلها انما خصصت بالخبر المتواتر
او بخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية او بالاجماع الا ترى ان المخالف هو مثل الشيخ والمحقق رحمهما
الله تعالى وهم ممن سلكا بلفقه في تصفح الموارد الفرعية غايتها الفحص ولو بنى على ان اخبار الآحاد عند بعض
المانعين محفوفة بالقرائن القطعية وح فكيف يسع من لم يتصفح فيها دعوى العلم الاجمالي بتخصيص
الكتاب بخبر الواحد لها وقبالا لذلك قام اجماع الصحابة والتابعين او اصحاب الائمة على العمل
بخبر الواحد على ما تقدم الاشارة اليه وفيه نظر الى ان الاجماع بعينه قائم في خبر الواحد المخصص
للكتاب اقول قد عرفت تسليم الثاني دون الاول ومعلوم ان الاجماع المدعى على كما ادعيه كلام

فيه

الرابع

الخامس
آنهم لا يقتضي العمل الا منقوم... [illegible]

المسئلة وقد كان الاولى ابدال دعوى الاجماع المذكور بان اجماع العلماء قائم على العمل بخبر الواحد
وهو قائم فيما خصص الكتاب ايضا كما ادعاه العلامة الطباطبائي ره ووجه الاولوية تحقيق تفسير القول
والعمل السادس ان الكتاب وخبر الواحد دليلان تعارضا والثاني مرجح بالشهرة لاشتهار جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
وفيه ان ما نحن فيه ليس من قبيل تعارض الخبرين الذي هو من تعارض الحجتين للشك هنا في حجية
الخبر في مقابل الكتاب فكيف يرجح الشهرة ما يشك في وجود مقتضى الحجية بالنسبة اليه الراجح لما نقول
بوجوه احدها ان الحكم بالجواز اما ان يبنى على مسلك القائلين باعتبار الظنون الخاصة او على
طريقة القائلين باعتبار مطلق الظن فان بنى على الاول اتجه عليه ان دليل اعتبار خبر الواحد
ليس الا الاجماع ولا ينهض دليلا في محل الخلاف الذي هو الخبر المخالف للكتاب المخصص له فلا يبقى
دليل على حجية خبر الواحد حتى يكون صالحا للتخصيص وان بنى على الثاني اتجه عليه ان اعتبار مطلق
الظن لا يتم الا بالدليل الرابع وفيما نحن فيه لا يسلك مقدماته لان منها انسداد باب العلم ومع وجود
الكتاب كيف يمكن دعوى انسداد بابه نعم هذا ما ذكره بعضهم في مقام الاستدلال على مذهب من اوجب
اما على طريقة القائلين باعتبار الظنون الخاصة فان دليل حجية خبر الواحد ليس هو الاجماع بل
هو الكتاب عند من يقول بوفاء آية النفر والنبأ باثبات حجيته وهو مطلق فيما كان منه في مقابل
الكتاب وغيره وتراكم الاخبار المفيدة لحجية خبر الواحد عند جماعة من المتاخرين وهو المتبع ولا ريب
انها باطلاقها تفيد اعتبار الخبر في مقابل الكتاب وغيره ولو فرض ان دليل حجية خبر الواحد هو الاجماع
قلنا انه يفيد حجيته بقسميه لان الاجماع المدعى اما ان يراد به الاجماع العملي او القولي اما الاول فيقرر
بوجهين احدهما ما ذكره المدقق الشيرواني ره من ان عمل الصحابة والتابعين كان مستقرا على
اعتبار خبر الواحد وثانيهما ما ذكره بعضهم من ان عمل اصحاب الائمة ع كان جاريا على العمل وعلى
التقريرين يثبت حجيته في مقابل الكتاب ايضا لانا نعلم قطعا انهم كانوا يعملون به في مقابل الكتاب
وغيره اقول لا اشكال في المنع على التقرير الاول وان كان متوجها من جهة ان المقصود بعمل الصحابة و
التابعين ان كان عمل من يعتد بعمله كعلي ع وسلمان وابي ذر وامثالهم فلم يثبت وان كان عمل
غيرهم فلا حجية فيه الا ان التقرير الثاني مما لا غبار عليه لانا نعلم قطعا ان اصحاب الائمة ع كانوا يعملون
باخبار الآحاد ودعوى ان عملهم لعله من جهة الاحتفاف بالقرينة او التواتر عندهم مما هو مجرد
عناد كما لا يخفى على من راجع السير وتتبع مواقع الاخبار فتدبر واما الثاني وهو الاجماع القولي
فهو وان لم يصرح به في حجية خبر الواحد عند الكتاب الا ان الانصاف ان كل من يقول بحجية خبر
الواحد لو سئل عن حاله في مقابل الكتاب لاجاب بالحجية قطعا واما على طريقة القائلين باعتبار مطلق الظن
فهو انهم لا يقولون ببقاء الكتاب على الحجية وجريان دليل الانسداد مع ذلك وانما يقولون بسقوطه
عنها بالاجمال او بكثرة تطرق التخصيص الموجب للوهن ولا ريب في جريان دليل الانسداد ثم ان

فيه

الاعتزاف

ههنا امران تعرض لهما الفاضل القمي ره احدهما انه قال في مقام تشييد النكير على المانع وتاييد
القول بالجواز ان سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قلما
وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابت
بمثل لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها ونحو ذلك واورد عليه صاحب الفصول ره بقوله واما ما
وقع في كلام بعض المعاصرين من انه قلما يوجد خبر لا يكون مخالفا لعام من عمومات الكتاب فلا اقل
من مخالفته لاصل البراءة الثابت بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحوه فضعفه ظاهر لان
عمومات اصل البراءة انما تقتضي البراءة حيث لا دليل على التكليف كالآية التي تمسك بها بناء على
دلالتها على ذلك فان عمومها مخصص بالاستثناء فلا يعارضها ادلة التكاليف بل هي انما هي
مصاديق لمفهوم المخصص به انتهى وتصدى بعض من تاخر لدفعه بان الحق ما ذكره الفاضل المذكور لان
المفروض وقوع التشكيك والنزاع في حجية خبر الواحد في مقابل الكتاب فلم يتم البرهان على حجيته بعد
حتى يقال انه لا دليل على الاخبار في مقابلها وذلك لما عرفت من انا بصدد اثبات حجية خبر الواحد في المقام بعد
فيما لا الكتاب والمقصود اثباتها بعلمهم هذا وانت خبير بسقوطه لان كلام الفاضل المذكور ره يعطي
ان ما ذكره انما هو بعد الفراغ عن حجية خبر الواحد لانه يرجع الى قوله ان سد باب تخصيص الكتاب
بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد فانه ره لو لم يقدر لزوم المنع عن العمل بخبر الواحد من
قبل المسلمات بقيام اجماع او ضرورة بين العلماء لم يتم له النقض بهذه المقالة والا فكان للقائل
ان يقابل كلامه بالمنع من بطلان اللازم فيقول لا مانع من لزوم انسداد باب العمل بخبر الواحد واذ
قد عرفت ذلك علمت انه لا وجه لانحصار البرهان بالمفروض وقوع التشكيك والنزاع في حجية خبر الواحد
في مقابل الكتاب فانه لم يتم البرهان على حجيته بعد فتدبر وثانيهما الجواب عن استدلال المانع بوجه
آخر من طريق القلب وهو انه ان دل دليل على حجية الكتاب ذا عارضه شيء من الاخبار الخاصة وذلك
لان اصل حجية الكتاب مما وقع فيه الخلاف فقد منعها الاخباريون وهم الكثرة وباس شديد و
القائلون بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد جماعة كثيرة لا يمكن عدم الاعتناء بخلافهم حتى
يتمسك بالاجماع على حجية الكتاب ولا دليل غيره فلعل من يمنع من تخصيصه به فانه الدليل على
حجية الكتاب في الصورة المذكورة واني له ذلك وصورة قد اشار الى هذا الجواب في هذا الاخير
ذلك صدر من ... عن جماعة في مقام اتمام دليل الانسداد منهم صاحب المعالم ره فانه قال في تضاعيف
ما ذكره هناك ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد
من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف
بخلاف ذلك انتهى ولا يخفى ما في هذا الجواب لان المنع من حجية الكتاب ان توجه الى جهة صدوره
كان فساده اوضح من ان يخفى فلا بد وان يتوجه الى الدلالة ومن البين ان انه بعد تحقق قطعية

من ادلة التكاليف فلا يعارضها الادلة الدالة
هي انما هي مصاديق

الصدور يلزم اعمال اصل الحقيقة من جهة الدلالة الى ان يثبت القرينة على خلاف ذلك فلا يكون
المقتضي لاثبات حجيته الا الخبر ليكون قرينة على صرف الكتاب عن ظاهره وهو ظاهر لا يكاد يلتبس
على ذي حجى ثانيها ما تمسك به جماعة وهو ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي لا يعارض
بالظني والجواب ان هذا الاستدلال ظاهر الفساد لمنع المقتضي اولا ومنع المعارضة ثانيا
صغرى الترجيح على تسليم حجيته والا كان اللازم على المستدل ان يقول ان الكتاب حجة قطعية و
خبر الواحد ليس حجة وغير الحجة لا يعارض الحجة ويمكن ان يقال ان ظاهر الكتاب لكونه عاما لا يبتني الا
على حجية اصالة الحقيقة التي ليس مقتضاها الا انتظار البيان والخبر الخاص الظني بيان فيؤول
الحال الى معارضة الاصل والدليل ولا ريب ان الاصل لا يقاوم الدليل من جهة انه اخذ في موضوع الاصل
الارتفاع بالبيان الذي هو الدليل وفي مثل هذا المقام الذي يكون احد الدليلين منتظرا لوصول
الآخر وبعد وصوله يرتفع الاول عن حكمه ويوافق الآخر نلتزم بالجمع بين الدليلين لان ذلك جمع عرفي
وان شئت قلت انه جمع لكون التعارض في بادي الامر وهذا المقدار هو الذي نسلمه من مؤدى قولهم
الجمع بينهما امكن اولى من الطرح وما ذكرناه اولى مما اجاب به المثبتون من ان الكتاب وان كان قطعي
الصدور ولكنه ظني الدلالة والخاص الخبر وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة فتساويا فتعارضا
فوجب الجمع بينهما فانه ظاهر مما يكون المناقشة فيه بالمنع من كون هذا التساوي والتعارض موجبا
للجمع الا ان يتكلف بارجاعه الى ما ذكرناه بان يقال ان الكتاب لما كان مع قطعية صدوره ظني الدلالة
والخبر مع قطعية دلالته ظني الصدور كان كل منهما حجة وتساويا ولما كان احدهما عاما والآخر خاصا
دفع التمانع بينهما على الوجه الذي يجمع به بين الاصل والدليل فيكون الخاص بيانا للعام لكون العمل
بالعام منوطا باصل الحقيقة المترتب للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي فتامل وكيف كان
فحقيقة مقصد القوم في هذا الاصل يرجع الى تحقق المعارضة بين دلالة الكتاب الظنية وصدور الخبر
الظني ولما كان الدلالة منوطة بالاصل وحجية الخبر منوطة بادلة معتبرة كما انه يرجع التعارض الى تعارض
الاصل والدليل ولا ريب ان ادلة حجية الخبر حاكمة باثباتها فيكون الخبر بيانا للكتاب وهذا هو الجمع بين
الدليلين على ما عرفت هذا وقد اورد الفاضل القمي ره على ما ذكروه من الجواب بان الخاص ايضا ليس
بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجازا آخر غير التخصيص من انواع المجاز
مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا ثم صرح بالاضافة الى العام وقطعيته المعنى
وهو لا يستلزم قطعية مطلقا كما نبه على تقدم توضيحه في باب المنطوق والمفهوم ثم قال التحقيق في الجواب
هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا والاحتمال التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي يرجح
التخصيص واما التساوي فلان المعارض للاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة من حيث هو و
الذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به

٧٠ يعني م

٥ خبر الواحد م

فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع
مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخاص مظنون ثم اكد ذلك بما لا يهمنا نقله وقد نبه على ذلك
جملة ممن تاخر عنه وانت اذا تاملت فيما ذكرنا من كون حقيقة مقصد القوم في هذا الاصل راجعا
الى ملاحظة التعارض بين جهة دلالة الكتاب الظنية وسند الخبر الظني علمت ان الايراد المذكور انما
نشا من عدم التعمق في مقاصد القوم اذ ليس مرادهم في المقام الا ان الغرض لان كون سند الخبر ظنيا هل يمنع
من تخصيص الكتاب القطعي وذلك بعد كون دلالة الخبر قطعية مفروغا عنها عندهم مفروضا بينهم بمعنى
الخبر القطعي الدلالة فليقدر كذلك ما ليس من قبيل الا ترى انه لو كان كلامهم في هذا الاصل على
دلالة الخاص لم يكن لافراد تخصيص الكتاب بخصوص الخبر وجه لكان الواجب بحثهم في عنوان تخصيص
الكتاب بالادلة الخاصة سواء كانت من الخبر او من الكتاب وغيرهما ومما يشهد بان النزاع في تخصيص
الكتاب بخبر الواحد انما هو لتحقق ظنية الخبر هل تمنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا انهم تعرضوا
في صدر المسئلة من تخصيص الكتاب بالكتاب وبالخبر المتواتر وبالاجماع القطعي ولا فرق بين الخاص
منها وخاص الخبر الا من جهة ظنية السند ويوضح المقام انهم قد ذكروا في هذا الفن مباحث ثلاثة احدها بحث
تعارض الاحوال فحكموا هناك بتقديم الخاص على العام وثانيها بحث بناء العام على الخاص وثالثها بحث
تخصيص الكتاب بخبر الواحد وهذه المباحث الثلاثة بعد اتحادها في نوع البحث فيها عن تقديم الخاص
تفترق باختصاص كل منها بجهة فبحث تعارض الاحوال انما قرر للبحث عن جهة الدلالة مع قطع النظر
عن السند بالمرة وبحث بناء العام على الخاص انما قرر لتمييز كون الخاص مخصصا او ناسخا بعد الفراغ
عن اعتبار قطعية السند ولهذا لا يذكرون في مقابل التخصيص سوى النسخ وهذا المبحث الذي نحن
بصدده انما قرر لتحقيق ان ظنية سند الخبر هل تمنع من تخصيص الكتاب القطعي لصدوره وبذلك
تميز المباحث وظهر حقيقة مرامهم في هذا المقصد فلا يبقى وجه للاعتراض بان الخاص ايضا قد يكون
ظنيا لما عرفت من ان مفروضهم انما هو ما لو كانت دلالته قطعية فان قلت قد ذكرت من ان الكلام في
هذا الاصل يرجع الى تعارض الاصل والدليل مبني على كون اعتبار اصالة الحقيقة من باب الاصل دون
الظهور ولا يتحقق شيء انه يعارض ظهور العام ظهور الخاص وان كان التحقيق انما هو كون اعتبار اصالة
الحقيقة من باب الاصل دون الظهور الشخصي او النوعي فيتم ما ذكرنا ولو سلم كون اعتباره من باب الظهور
فانما نسلم اعتباره من باب الظهور النوعي المقيد بان لا يقوم ظهور على خلافه وعلى هذا فلا يبقى تعارض في
مورد يقوم ظهور العام ظهور الخاص فيرتفع الاول بالثاني فهو بعينه مثل الاستصحاب عند من يجعله
من باب الظن ومع ذلك لا يقول بوقوع التعارض بينه وبين الخبر لتقيده بان لا يقوم ظن على خلافه
فيرتفع بمجرد وجود الخبر المشتبه هذا ولكن ما ذكرناه كلام ظاهري وذلك لان اصل الحقيقة كما هو
الملحوظ هنا في جانب عموم الكتاب ان كان مما اعتبر مقيدا بعدم قيام ظن آخر على خلافه وان كان

بل ما نقل

من قبيل الظن الذي المعتبر لزم طرح عموم الكتاب لعدم ظن حاصل من الشهرة على خلافه وذلك
بل احد وان كان مما اعتبر مقيدا بعدم قيام ظن معتبر على خلافه فلا ريب في العمل بخلاف الخبر ايضا
منوطا باصل الحقيقة ومع فرض اعتبار تقييد اصل الحقيقة بعدم قيام ظن معتبر على خلافه يقع
التعارض بينهما لكون الكتاب ايضا معتبرا وقد وقع في مقابله الظن الحاصل من اصل الحقيقة
في طرف الخبر الخاص والتحقيق في الجواب ان جميع الامارات مما لا عبرة بها عند قيام العلم
سواء كان على طبقها ام على خلافها فهي منتظرة لحقيقة مرتبة بحصوله وهو ولم يرد عليها رافع
لها والسبيان ادلة حجية خبر الواحد قائمة مقام العلم فكما انه لا ينطق بالخبر الواحد قائم مقام
العلم الذي كانت الامارات منتظرة له فقد جعله حاكما عليها فكانه يقصد عن كونه قائما مقام العلم
الواقع للامارات التي كانت مرتقبة لحصوله وعلى هذا البيان لا دلة حجية خبر الواحد حاكمة على عموم
الكتاب لكونها ناظرة اليه على ما هو المصطلح من تفسير كل دليل يكون ناظرا الى آخر حاكما وهذا نقول
ان كل دليل لمسئلة اصولية حاكم على دليل المسئلة الفقهية وجه ان الاول ينصب معارضا في مقابل الثاني
ونقيم رافعا له وتوضيح ذلك ان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا على تقدير دلالته
على حجية الخبر يعطي الحكم باعتبار الخبر من جهة السند فكانه يعرب عن كونه صادرا في الواقع وهو
بعد فرض كونه كذلك بمنزلة ما لو صدر الخطاب الى الكتاب وسائر الامارات تقول له ان نا لعلم الذي
تترقب وجدانه الا ان المذكورة وان كانت بمنزلة اصل الحقيقة المقتضي لعموم حكمها بالنسبة الى كل
وخبر الا ان هذا الاصل ناظر الى ذلك الاصل الذي اعتبر في جانب عموم الكتاب الذي يريد تخصيصه
بخبر الواحد لان هذا الاصل يعطي عموم آية النبأ يجب تصديقه على سند الخبر فالعام للكتاب
بخلاف اصل الحقيقة في جانب العام الكتابي فانه لا ينطق بان كل خبر خالفه فهو باطل فهذا لا يعين ناظرا الى
اصل الحقيقة في جانب الخبر ولا دليل على خلافه بل قدر في جانب الكتاب وبعد استقامة العرف من
نظر ادلة حجية خبر الواحد الى سائر الامارات بالتقريب المذكور يظهر لك ان معنا الحكومة وهو كون الدليل
بحيث لولا الدليل الاخر المنظور اليه لكان الاول لغوا لغيره في المقام وعلى هذا البيان يكون الخاص الخبر
مقدما على عموم الكتاب بناء على القول باعتبار اصل الحقيقة من باب الاصل وكذا على القول باعتبارها
من باب الظن من دون فرق بينهما الثالث لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ به والتالي
باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة من وجهين احدهما ان التخصيص كما يحصل به
الجمع بين الدليلين كذلك النسخ وثانيهما ان النسخ ايضا تخصيص في الازمان فيكون نوعا من
التخصيص والجواب اما اولا فبان الاجماع في طرف النسخ كما اعترف به المستدل هو الفارق بينه
وبين التخصيص ولولاه لامكن ان يقال بالالتزام هناك ايضا واما ثانيا فبان النسخ لما كان من شانه في الاولى
بحسب العادة ان يقع بعد شيوع الحكم بين الناس وعلم عليه فعند وقوع النسخ لابد وان يبلغ الجميع

الى

الى العلم به وتقل متوفرة في نقله لمن بين الناس فلا بد وان يبلغ حد التواتر ولا يبقى في مرتبة الآحاد
كما يشهد به التعدم الخلاف في الآيات المنسوخة بل هي معلومة بالتفصيل فلذلك لو نقل النسخ بخبر
الواحد كان موهونا وهذا هو وجه الفرق بين النسخ والتخصيص واما ثالثا فان ادلة حجية خبر
الواحد لا تعطي جواز النسخ وانما تعطي جواز التخصيص ونحوه وذلك لان الآيات لا دلالة لها فيها
على حجية خبر الواحد والاجماع لا يجري في مثل المقام لبنائهم على خلافهم من حيث عدم تجويزهم
للنسخ به وبقي تراكم الاخبار والقدر المتيقن منه الذي يعرف في السيرة المذكورة انما هو الخبر الذي
لم يعرض عنه الاكثر فلا دليل عندنا على حجية ما اعرضوا عنه وخبر الواحد الوارد في مقام النسخ
مما لا ريب في كونه من ذلك القبيل فلا يبقى دليل على حجيته فتامل وقد يجاب عن الحجة المذكورة
بوجه آخر هو ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لكون التخصيص دفعا لما لم يقع ولم يتحقق
علته فهو سهل وكون النسخ رفعا لما تحقق علته فهو صعب وهو ضعيف لما ذكره الفاضل القمي من
ان ذلك لا معنى له في احكام الله تعالى ولا يصعب عليه شيء لان نظر المجيب انما هو الى الوقوع الخارجي قطع
النظر عن الفاعل بل لان ذلك مجرد استحسان لا يعني بتمييز الصحيح من الخطا الرابع قوله تعالى فبشر عبادي
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وجه الدلالة ان الكتاب احسن من الخبر فلابد من اتباعه دون
الخبر المقابل له والجواب اما اولا فبالنقض بالخبر المتواتر والخبر الواحد المقرون بالقرائن القطعية
واما ثانيا فبان الكتاب وان كان بحسب الاصل احسن الا ان الخبر في مثل ما نحن فيه احسن لانه المعروف
انه خاص والكتاب عام واما ثالثا فبان الاية المذكورة مما لا مساس لها بمثل ما نحن فيه فان المراد
مدح العباد الذين يستمعون الاقوال المختلفة التي منها ما هو حق ومنها ما هو باطل فيأخذون
بالحق ويتحذون الباطل وهذا المعنى مما لا ربط له بالاخذ بالخاص الخبري في مقابل العام
الكتابي وعكسه وهو ظاهر الخامس الاخبار الناطقة بان ما خالف كتاب الله فهو زخرف
وانهم لم يقولوه وبالامر بضربه على عرض الجدار واجاب عنه صاحب الفصول بان عموم تلك الاخبار
معارض بعموم ما دل على حجية اخبار الآحاد من الاخبار وقاعدة الجمع وان قضت بحكم الاول
الا ان الثاني لمعاضدته بالعمل اجدر بالترجيح واورد عليه بعض من تاخر بان الثاني عام و
الاخبار المذكورة خاصة وقاعدة تعارض العام والخاص تقتضي تقديم الثاني على الاول دون
ملاحظة الترجيح كما بنى عليه الامر ثم اورد على نفسه سؤالا وهو ان تعارضهما ليس من قبيل
العام والخاص بل من قبيل تعارض العامين من وجه كما ذكره صاحب الفصول بعيد ذلك فاجاب
وذلك لان ادلة حجية خبر الواحد لا تفيد حجيته مطلقا بل حجية خصوص ما كان راويه عدلا
او تقترن على الخلاف سواء كان في مقابل الكتاب ام لا وتلك الاخبار تفيد عدم اعتبار خبر
الواحد في المقام الخاص الذي هو ما لو خالف الكتاب سواء كان راويه عدلا او تقترن ام لا ومع

كون النسبة على هذا الوجه لا يبقى مناص من الرجوع الى المرجحات كما هو القانون في تعارض
من وجه ثم اجاب اولا بان المراد بتلك الاخبار كما يشهد به السند بان الخبر الذي يكذبه لبيان
الاعتبار لولا مخالفة الكتاب بحسب غير بعضه من اجل المخالفة فهي العلة للبطلان وكونه زخرفا
وزورا والاضعف ما كان راويه غير ثقة من الاخبار معلوم فاسقا السقوط البتة ليس كذلك
عدم الكتابة الى الميت بقولك الميت لا يكتب فالخبر الغير الجامع لشرائط القبول خارج عن بحث
حكم تلك الاخبار فهي مسوقة لبيان حال ما كان جامعا لها لولا المخالفة وحينئذ فتكون النسبة
بينها وبين ادلة حجية خبر الواحد هي العموم والخصوص مطلقا ولا ريب ان الاول خاص والثاني
عام فيقدم الاول على الثاني ولازمه طرح الاخبار المعتبرة المخالفة للكتاب وثانيا بانا لو تنزلنا
عن ذلك لم يكن النسبة هي العموم من وجه قلنا ان ما ذكر من ترجيح العام الذي هو ادلة حجية خبر
الواحد لاوجه له ضرورة ان ترجيح ذلك العام يلزم منه تخصيص فرد العام الآخر وابقاء مورد الاجتماع
الذي هو خبر العدل المخالف للكتاب تحت عموم ادلة حجية خبر الواحد ولا ريب ان ذلك تخصيص لعموم
تلك الاخبار مما ياتي عن التخصيص لانهم عليهم السلام في الغاية تلك الاخبار بصدد الاخبار عن الواقع وكون
مخالف الكتاب كذبا وانه لم يصدر عنهم عليهم السلام كما صرحوا به بقولهم لم نقله فرادهم بيان ان مخالف الكتاب
لا يصدر عنهم ابدا وح فكيف يصح ان نقول ان ما خالف الكتاب من خبر الواحد الذي رواه العدل قد صدر
عنهم دون ما لم يكن راويه عدلا فعلى هذا لا بد اما من طرح تلك الاخبار بتمامها او من فرضها
كذلك اقول الظاهر ان صاحب الفصول اراد بالعمل عمل جميع الاصحاب كما هو المتعارف بين العلماء
فانهم حيث اطلقوا العمل ارادوا به عمل الجميع ومعلوم ان الاصحاب باسرهم اذا اعرضوا عن
دليل خاص وعملوا بالعام الذي في مقابله لم يكن للخاص قوة تخصيص ذلك العام وهذا من
الامور الدائرة بينهم حيث يقولون ان الخاص ما اعرض عنه الاصحاب ولم يعملوا به فليس له قوة تخصيص
العام والامر فيما نحن فيه على هذا المنوال لان عمل جميع العلماء قد استقر على العمل باخبار الآحاد ومن
حكى عنه الخلاف كالشيخ فانما يقول عقيبها في اللفظ مع استقرار عمله على خلاف ذلك واما ما ذكره
من التوجيهات المتقدمة فانما هو مجرد احتمال ذكرناه من باب استقصاء افكار المتاخرين بل المتاخرين
من العامة ايضا الا من شذ منهم وفي مقام العمل من الالتزام بتخصيص الكتاب بخبر الواحد والظاهر ان الذي
نسب الامر على المورد هو قول صاحب الفصول في ذيل كلامه اجدر بالترجيح فحسب المورد ان مراده من العمل
الاكثر المحصل للشهرة واما ما ذكره في جواب السؤال اولا ففيه ان تشبث الامر عليه حيث لم يفرق بين
ما لو قال المولى خبر الفاسق اذا كان مخالفا للكتاب فهو باطل وبين ما لو قال الخبر المخالف للكتاب
باطل فان الذي يصير من قبيل اسناد الكتابة الى الميت انما هو الاول واما الثاني فحيث كان مطلقا شاملا
لخبر الفاسق والعادل لم يلزم فيه ذلك لانه لما صدر عن المولى فهو كاشف ان الخبر على قسمين خبر ثقة لم يلزم

قوله

قوله وخبر فاسق يجب التثبت فيه فقوله الخبر المخالف للكتاب باطل يصير ناظرا الى رفع ذلك التفصيل
فكانه قال ان محل التفصيل المذكور انما هو الخبر الذي لم يكن مخالفا للكتاب واما المخالف له فيجب فيه
الطرح من دون نظر الى الراوي وكونه فاسقا او عادلا وهذا المقصد يترتب عليه الفائدة ويشهد
بما ذكرناه وان كان يختلف الشاهد به عند ارباب الاذهان القويمة ما ورد في بعض تلك الاخبار من
قوله لمحمد بن مسلم ما جاءك من رواية من بر او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من بر
او فاجر يخالف كتاب الله فلا تاخذ به واما ما ذكره ثانيا في جواب السؤال فلا بأس به بعد الاغماض عن
كون الاخبار المذكورة مما اعرض عنه الاصحاب فهم واجاب بعضهم عن الحجة المذكورة بوجه آخر وهو ان
تلك الاخبار مما يلزم من وجوده عدمه وما كان كذلك فهو باطل بيان الملازمة ان من جملة ادلة
خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وآية النفر وقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و
العمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها فلو قلنا باعتبارها وثبوت مؤداها لزم طرحها لكونها مخالفة
للكتاب لمخالفتها لما عرفت من الآيات فلزم من اعتبارها عدم اعتبارها ويتجه عليه بعد الاغماض عن
المناقشة بان قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه دليل على حجية قول الرسول لا حجية قول من يروي عنه
لان ما آتانا الرسول انما هو الاول دون الثاني لكونه مما آتانا الراوي كسلمان مثلا اولا ان احدهما
ان تلك الاخبار من قبيل المتواتر اللفظي الا ان العلماء من جهة كثرتها بان احدها صادر عنهم قطعا فتخرج
عن محل النزاع لما عرفت في عنوان البحث من عدم الخلاف في تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر وعلى هذا
فلا يسري حكمها الى انفسها لكونها قطعية وثانيهما انا بعد تسليم كون تلك الاخبار من قبيل الآحاد
الظنية نقول انه لا تعارض بينها وبين ادلة خبر الواحد فلا يكون مما يلزم من وجوده عدمه بيان ذلك
ان تلك الادلة انما سيقت لبيان المقتضي للحجية وهو الخبر وهو كونه مما اخبر به العدل مثلا فافادت
انه حجة والاخبار المذكورة انما سيقت لافادة ان ما هو حجة من الخبر اذا خالف الكتاب تحقق فيه مانع من
العمل به وهو مخالفته للكتاب وظاهر ان ذينك الحكمين مما لا تعارض بينهما وان شئت ايضاح
الحال فلاحظ حال الاخبار العلاجية مع ادلة خبر الواحد ترى انه لا تعارض بينهما وليس ذلك الا لكون
ادلة حجية الخبر قد سيقت لبيان المقتضي لها وكون اخبار العلاج قد سيقت لبيان ان الحجتين اذا
عارض احدهما الاخر عرضا بينهما بلزوم العمل به ورد بعض من تاخر على هذا الوجه بانه كلام ظاهري و
علله بان تعارض خبر الواحد الخاص وعام الكتاب والجمع بينهما من باب تعارض الاصل والدليل والجمع
بينهما فعند نشأ الخاص حجة والعام ليس بحجة فعند وجد مقتضي الحجية في الخاص الخبري وفي العام الكتابي
وعلى هذا فادلة حجية خبر الواحد لشمولها باطلاقها لما خالف الكتاب منه لا تصلح لافادة ان خبر الواحد
الخاص مانع عن اقتضاء العام الكتابي من جهة عدم ثبوت اقتضاء الحجية له لكون اعتباره من باب
الاصل وهذا الدليل فلا بد وان يكون مؤديا ثبوت مقتضى الحجية لخبر الواحد ح فاذا قال المعصوم

لا تعملوا بالخبر الخاص في مقابل العام الكتابي كما هو مؤدى اخبار طرح خبر الواحد المخالف للكتاب لم يكن ذلك
الا لرفع مقتضى الحجية عن الخبر الخاص الذي هو المخالف للكتاب فيكون مخصصا ومعارضا لادلة حجية خبر الواحد
من الايات وغيرها فقد تحقق ان حال الخبر الخاص في مقابل العام الكتابي ليس كحال الخبرين المتعارضين
لكونهما من قبيل الحجتين ومقتضى ذلك كون النهي عن العمل باحدهما لابتلائه بالمانع فعلى هذا فما ذكره
الفاضل المذكور من كون تلك الاخبار مما يلزم من وجودها عدمها في محله وفيه اولا ان مقتضى الحجية
بمعنى الدليلية من العام الكتابي من جهة استناده الى الاصل لا يستلزم انتفاء المقتضي مطلقا
اذ من البين ان مقتضى الاعتبار ووجوب العمل موجود في اصل الحقيقة وانما العموم من جهة انه كان
الاصل ليس فيه مقتضى الدليلية لكن مقتضى الاعتبار ووجوب العمل موجود ومع خصوص ادلة خبر الواحد
ما المقتضي للحمل على ارادة انه مانع من مقتضى اعتبار اصل الحقيقة وثانيا ان هذا البيان لا يجدي في
اتمام المطلوب اذ ليس من لوازم كون ادلة خبر الواحد موقوفة لاثبات مقتضى الحجية كون اخبار
الطرح موقوفة للاختصاص برفع مقتضى الحجية عن الخبر الخاص المخالف للكتاب فيجوز ان تكون
موقوفة لبيان ان كون الخبر مخالفا للكتاب مانع عن مقتضى الحجية في خبر الواحد الذي هو حجة وهو
كونه خبر عادل مثلا وعلى هذا فلا يكون منافاة بين اخبار الطرح وبين ادلة حجية خبر الواحد وعليك
بالتامل والتدبر ثم ان المانع من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قلب هذه الشبهة على المثبتين
للجواز والاستشكال بها عليهم فيقولون انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز تخصيص الايات الناهية
والمفيدة لحجية خبر الواحد بهذه الاخبار ومؤداها طرح الاخبار المخالفة للكتاب فيلزم طرحها بانفسها
لكونها مخصصة للكتاب مخالفة له ويلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بها وليس في ذلك الا استلزام وجودها
وعدمها واستلزام وجود القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم جوازه واجاب عنه الفصول جواز
عن هذا الاشكال بعد ان ذكره بقوله واما ما يتوهم من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص
تلك الايات بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فمردود بان تلك الاخبار
قاصرة عن تخصيص الكتاب اذ غاية الامر بينها وبينها عموم من وجه وهو لا يوجب التخصيص هذا ووجه
الدفع ح انما هو خروج تلك الاخبار عن عنوان المخصص فلا يلزم من القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر
الواحد ترجيح الخبر المعارض للكتاب بالعموم من وجه حتى يرد الاشكال بالنسبة الى تلك الاخبار
التي بينها وبين الايات المفيدة لحجية الخبر عموم من وجه وح نقول ان تلك الايات وتلك الاخبار
لما تعارضتا والنسبة هي العموم من وجه كان الترجيح لتلك الايات من جهة كونها معاضدة بالعمل
وقد تصدى لبيان كون النسبة هي العموم من وجه في الحاشية بقوله فان الاية الاولى تدل على قبول
خبر العادل وهو اعم من ان يكون مخالفا لعموم الكتاب وعدمه والثانية تدل على قبول الخبر في
الانذار وهو ايضا اعم من ان يكون مخالفا لعموم الكتاب وعدمه واخبار الطرح تدل على طرح ما خالف

الكتاب

الكتاب وهو اعم من كونه مما رواه عادل او غيره وكونه انذارا او غيره انتهى وفيه اولا ان ما ذكره
من كون النسبة بين الاخبار المذكورة والايات الدالة على حجية خبر الواحد هي العموم من وجه
مناف لما ذكره من اقتضاء قاعدة الجمع تقديم الاخبار المذكورة على تلك الايات المستلزم لكون
الاخبار اخص من الايات مطلقا وثانيا ان ما ذكره من كون النسبة بين تلك الاخبار وبين الايتين
المذكورتين هي العموم من وجه لا وجه له اما بالنسبة الى الاية الاولى فلان تلك الاخبار اما اخص منها
او في حكم الاخص وذلك لانها ان كانت موقوفة لبيان حال خصوص الخبر المعتبر المخالف للكتاب
كانت اخص وان كانت شاملة للمعتبر وغيره على حسب ظاهر اللفظ مع كون المقصود بالذات بيان حال
المعتبر وكون التعبير بالعموم جاريا على سبيل التسامح العرفي من جهة كون غير المعتبر مما هو اغاله
في الحكم وان كان بسبب عدم الاعتبار لا لمخالفة الكتاب كان في حكم الاخص وبهذا يعلم انه لو
وقع التصريح في بعض تلك الاخبار بكون راوي الخبر ممن يوثق به ومن لا يوثق به لكون احد فردي ما
وقع التصريح به اعني ما كان خبرها موثوقا مخرجا عن مدلوله من جهة ان خبر غير الموثوق به فرد كونه باب من لا يوثق به
التعميم المبني على التسامح المبني على توافق حكمي المعتبر في نفسه وغيره في خصوص خبر من يوثق به والمفروض
مخالفته للكتاب فيكون الخبر المذكور اخص بالنسبة الى مورد الاية الاولى لان النسبة لا بد وان تلاحظ
بالنسبة الى هذا العنوان ومقابله وكذلك العنوان الاخر بالنسبة الى مقابله ولا تلاحظ بينهما لانهما
مقابليان بامر واحد بل تلاحظ النسبة بينهما معا وبين مقابليهما ثم لو عبر عنهما بكلي جامع لهما كان هو
احد طرفي النسبة واما بالنسبة الى الاية الثانية وهي اية النفر فلانها وان افادت بمنطوقها
حكم الخبر المنذر به وهو اخص من الخبر المخالف للكتاب من وجه لكونه اعم من ان يكون مخالفا للكتاب او
موافقا او كونه مؤدى تلك الاخبار اعني الخبر المخالف للكتاب اعم من ان يكون خبرا منذرا به كالوجوب ان
والحرمة او غيره كالاحكام الثلاثة الاخر الا انها تدل بالفحوى على حجية غير المنذر به ضرورة ان الخبر اذا
صار حجة في الوجوب والتحريم ففي الندب والكراهة والاباحة اولى والاجماع المركب بعدم الفصل ايضا ايضا
قائم في المقام قال صاحب المعالم ره في مقام الاستدلال بتلك الاية فان قيل وجوب الحذر عند
الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم
منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب منه ما في
الجمهرة والقاموس وهو العرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما
يرجع بنوع من الاعتبار اليهما ولا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام
يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما
سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بالتوجيه الخ
انتهى وبعد افادة الاية حجية خبر الواحد في جميع الاحكام بالمنطوق والمفهوم تصير اعم من الاخبار

الدالة على بيان حال خصوص خبر الواحد المخالف للكتاب وثالثا ان عموم تلك الاخبار مما يابى
عن قبول التخصيص اللازم من ترجيح الايات عليها كما عرفت بيان ذلك عن قريب فيما اوردناه على
صاحب الفصول في جوابه عن اصل الاستدلال بتلك الاخبار للقول بالمنع اولا لا يخفى سقوط ما
ذكره اولا فلان قاعدة الجمع بنفسها ليست قاعدة مقتضية للعموم والخصوص بين المتعارضين وانما
اللازم عند كون احدهما عاما وكون الاخر خاصا والجمع بينهما بجعل الخاص مخصصا فهذا النوع
من التعارض حكم هذا النوع من الجمع ولما كان لا يبعد في المقام السابق الذي حكيناه عنه تحقق
كون النسبة هي العموم من وجه اقتصر على ما يظهر في بادي النظر من كون تلك الاخبار اخص من
الادلة الدالة على حجية خبر الواحد وما ذكره حكم بان الوسيلة فيها الى قاعدة الجمع وان اقتضت
بحكم الاول يعني بناء على ما يظهر في بادي النظر وما لم يكن هناك كون احدهما عاما وكون الاخر
خاصا مما يبدو الحكم على مقتضاه بل اخر سعيه وحكم بما يظهر له لم يكن تحقيقه فيهم هناك فلا ورود للايراد
عليه بان قاعدة الجمع تستلزم كون الاخبار اخص مطلقا واما ما صدر ما ذكره ثانيا فلان كون موضوع تلك
الاخبار هو الاخبار الاحاد التي يرويها العدول للتنبيهات مما لا وجه له لمنع اطلاق اللفظ خصوصا مع عدم الفرق
بان فيها ما نطق بالنهي عن الخبر المخالف للكتاب سواء كان راويه ثقة ام غيره وكيف حذف بعض افراد موضوع
منطوق الرواية امر جامع ووقوع التصريح به في بعضها واما ذيل ما ذكره ثانيا من انه بالفحوى يثبت حجية الخبر
الغير المنذر به او بعدم الفصل فيصير النسبة بين الاخبار وبين الاية الثانية هي العموم من وجه فلان الثابت
بعدم الفصل لا يصير مدلولا للاية وان الحكم المنطوق به والحكم المفهوم حكمان متعددان متغايران
ثابتان لموضوعين متغايرين فيكونان دليلين متغايرين فلا وجه لضم بعضهما الى بعض في مقام
ملاحظة النسبة بين دليل اخر وبينهما والعجب منه انه اخذ طرفي الافراط والتفريط في المقام فجعل
الدليلين شيئا واحدا وجعله طرف النسبة وفي سابقه حذف بعض مدلول الدليل وجعل الباقي
طرف النسبة هذا واجاب الفاضل القمي ره عن اصل الاستدلال بتلك الاخبار المانعة من تخصيص الكتاب
بخبر الواحد بوجه اخر وحاصله ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كانت تتحقق
بسلب البعض ايضا واجاب بعضهم بان تلك الاخبار موهونة بقيام الاجماع على العمل بالاخبار الخاصة
المخالفة للكتاب فيتحتم كما تكونها مما اعرض عنه الاصحاب فلا ينبغي الا الاخذ بادلة حجية خبر الواحد
وذلك لانا لم نجد خبرا خاصا الا وهو مخالف للادلة لظاهر الاجتهاد فيه ومع ذلك عمل به الاصحاب
فانظر الى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
ثم خبر زيد كيف تخصص بالاخبار الكثيرة وقس عليه غيره فنص خبر الواحد معتبر ليس الا في مقابل الكتاب
والا لزم كون جعل الخبر حجة لغوا والحاصل انه قام الاجماع على ذلك العمل بظاهر الاخبار المذكورة فلا بد
من ترك العمل بها وان لم نعلم المراد بها فنذرها في سنبلها ونردها الى اهلها ولا يلزمنا التفتيش في

ابداء

ابداء محمل لها او حملها على ارادة ما خالف الكتاب من اخبار اهل الدين ردا على المخالفين
المعاندين فانهم كانوا لا يبالون بما قالوا ان خالف الكتاب او وافقه وربما نسبوا بعض المقالات الى
الائمة عليهم السلام فارادوا بيان بطلان الاقاويل الكاذبة المفتراة عليهم عليهم السلام وهذا المحمل ذكره جماعة وليس
ببعيد وذكر بعض من تاخر انه يمكن حملها على وجه اخر بان يقال ان ما خالف المدلول الواقعي للكتاب
والمراد به في نفس الامر فهو مما لم يقولوه وذلك يتحقق بعد العلم بعدم المعارض وحصول المطلوب به
ونحو ذلك ويؤيده ما في بعض الاخبار من ان من خالف الكتاب والسنة فهو كافر ضرورة ان
مخالفة ظاهر الكتاب مما لا يوجب الكفر وانما يوجبه مخالفة معناه الواقعي وان تخيل بانه بعيد
الحمل المذكور ان المامور به ترك ما خالف الكتاب انما هو الناس والى علم العلم بواطن القران
حتى يتركوا ما خالفها واما ما ذكر من التاييد فهو ايضا غير سديد اذ ليس مخالفة ظاهر الكتاب
بقول مطلق موجبة للكفر كما ان نفي كون مخالفة ظاهره بقول مطلق موجبا للكفر بعيد عن الصواب
بل من المخالفتين فيه ما يوجب الكفر وفيه ما لا يوجبه فيرد ان احتج المفصلون بوجهين الاول ان العام
اقوى من الخاص لكون الاول قطعيا والثاني ظنيا فلا يكون له قوة تخصيص الاول الا انه يرد عليه
الضعف ايضا فيضعف بالمخصص القطعي عند من يقول بالتخصيص به وعدمه في تجويز تخصيص
الكتاب وعدمه وبالمخصص المنفصل عند من يقول بكون المخصص قبل خبر الواحد منفصلا بناء
على كونه يستلزم صيرورة اللفظ مجازا المستلزم للسقوط عن درجة القطع لكون جميع مراتب التجوز متساوية
في الجواز الثاني ان الاصل عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد خرج عنه بالاجماع ما لو خص قبل
ذلك بدليل قطعي على هذا في المتصل الاول ولو خص قبل ذلك بدليل منفصل على طريقة المفصل الثاني
والجواب عنهما يعلم مما قدمنا لانا قد اتممنا الدليل على حجية خبر الواحد مطلقا سواء كان في مقابل
الكتاب ام لا فالاصل يرتفع بالدليل المذكور وكذلك التمسك بالقوة والضعف اذ بعد ثبوت حجية
الخبر مطلقا لا يبقى مجال لذلك اذ الحجج المتوقف بتعارض الادلة وعدم المرجح وجوابه ما عرفت من
الدليل على ترجيح الخبر هذا وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق فيما ذكر من جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد بين افراد الخبر وموارد المسئلة فان قلت قد اتضح مما اعترفت به هاهنا من عدم الفرق
طريق لمن يتمسك بالوجه الرابع من ادلة المثبتين الى اتمام حجيته المذكورة لانك قد التزمت في
كل ما اوردت عليه ثانيا بالعلم بتطرق التخصيص الى جملة من عمومات الكتاب تفصيلا وح نقول
لا مناص من الالتزام بتطرقها التخصيص بالخبر فيما علم وفيما يجري عليه الالتزام بذلك فيما لم يعلم
بعمومه لانه القول بالفصل وبذلك يتم المطلوب قلت عدم الفصل انما هو بالنسبة الى ما علم حجيته
من الخبر بعد ثبوتها والالتزام بالتخصيص فيما عرف فيه انما هو من باب العلم الاجمالي ولا اجمال الا دعوى
عدم القول بالفصل من اعتبار الخبر فيما علم التخصيص به اجمالا وبين اعتباره وحجيته في غيره لما

عرفت من ان ذلك المسلم الاجماع لقيام الدليل على حجيته والفصل بينه وبين غيره موجود بحوزه وما
ذكرنا من عدم الفرق انما هو بالنسبة الى افراد ما هو مخصص للكتاب من افراد خبر الواحد بعد ثبوت
حجيته نظير هذه الشبهة ما وقع لبعضهم في الكلام على دليل الانسداد من ان النتيجة عند دوران
الامر بين المحذورين وتاميه بالحكم باحد الطرفين معتبرا مما الزه وينحل المحذور بعدم القول بالفصل
وفيه ان اعتبار الخبر في المقروين انما هو من باب الضرورة والفصل بينه وبين غيره مما ليس مورد الضرورة
موجود فلا يبقى وجه للتعدي الثاني انه لا اشكال عند من يقول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
في اعتبار الخبر المفسر للكتاب مثل ما روي عن ان المراد بقوله تعالى وامانوا فرء القرآن فاستمعوا
وانصتوا قراءة الامام والامر بالاستماع بالنسبة الى من ائتم به واما عند من يمنع من تخصيص
الكتاب بخبر الواحد ففيه وجهان من عدم تعرضهم له فلا يكون مذهبا له من كون الامر في ذلك اهون
من التخصيص فلا يلزم من نفي جواز التخصيص نفي اعتبار المفسر وهو الظاهر الثالث انه لا
فرق في العمومات بين ما كان من قبيل العام الاصولي وغيره لكن لا اشكال في رجوعه الى السير كما في الحلقات
على القول باعتبار الشيوع فيها وافادتها الجمع لافراد من باب السراية كما هو مذهب جماعة و
اما على القول باعتبارها من باب الحكمة لكونها موضوعة لمعنى مهمل وكون الحمل على العموم من جهة
عدم البيان والحذر عن حمل كلام الحكيم على اللغو فلا يكون حكمها حكم العموم اللفظي فيكون المقام
مقام التقييد والمانع انما منع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا من تقييده فلو كان مما يرجع الى
العموم كما عليه الحال عند من يحمله على العموم من باب السراية كانت سراية المنع اليه هذا المقام متجه
واما مع عدم رجوعه كما عليه الحال عند من يحملها على العموم من باب الحكمة فلا يندرج التقييد تحت
التخصيص المحكوم عليه بالمنع هذا تمام ما يتعلق بالمقام الاول واما المقام الثاني وهو تخصيص السنة
القطعية بخبر الواحد فالذي ذكره بعضهم انه مما لم يتعرض له القدماء نفيا واثباتا لكن الامر فيه واضح
فان حال السنة القطعية حال الكتاب فيجري فيها ما يجري فيه وربما يتوهم انه لا يجري جميع الوجوه السابقة
ههنا لان الاخبار الناطقة بالنهي عن العمل بما خالف الكتاب من الاخبار مختصة بما حال
الخبر بالنسبة اليه ولا تتعرض بيان حال خبر الواحد المخالف للسنة ولا يخفى ما فيه لوجود الاخبار الناطقة
بالنهي عن العمل بخبر الواحد المخالف للسنة من غير اختيار العلاج اصل هل يجوز تخصيص العام
بالمفهوم ام لا اولا بد قبل الاخذ في تحقيق المقام من التنبيه على امر وهو ان ظاهر عناوينهم ومطابقها
هو انه اذا وجد العام ووجد في مقابله مفهوم خاص فانهما يتعارضان ويكون الحكم للمفهوم من حيث
لكونه خاصا وهو مبني على المسامحة في التعبير فليس مرادهم ما هو مقتضى الظاهر وجهان
المفهوم عبارة عن الحكم الذي لم يذكر موضوعه في الكلام وهو امر معنوي لا يعقل ان يكون من قبيل الكلام
مع ان من يخصصه لا يبقى مجال لبقاء العام على عمومه في زمن التعارض بينه وبين العام لكون التنافي

من قبيل

بناء على المصير الى الاثبات

بخلاف ما بناء على المصير الى النفي

من قبيل الكلام فالكلام هنا يرجع الى اصغرى كالكلام في باب المفاهيم فكما انه يراد هنا ان
المفهوم هل هو موجود حتى يكون حجة ام لا حتى يحكم بعدم الحجية كذلك يراد بهما انه بعد القول بحجية
المفهوم بقول مطلق لشيء من الامور المجوث عن افادتها له هل يستفاد ذلك في خصوص المقام
الذي هو ما لو كان في مقابله عام ام يكون وجوده مانعا عن استفادة المفهوم فحينئذ انتفوا
التعارض بينه وبين العام فلا بد ان يكون مرادهم بذلك تعارض الكلام الذي من شانه افادة
المفهوم مع العام واذ قد عرفت ذلك فنقول ان الكلام في هذا الاصل يقع في مقامين احدهما تخصيص
العام بمفهوم الموافقة وثانيهما تخصيصه بمفهوم المخالفة اما المقام الاول فهو مما وقع نفي
الريب عن جوازه في كلام جماعة ودعوى نفي الخلاف في كلام آخرين فلا اشكال فيه مثال ذلك قوله
تعالى ولا تقل لهما اف بالنسبة الى قوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فلا
ما السر في الحكم بالتخصيص ان مفهوم الموافقة امر لفظي عرفا بل الاعراض عنه فلا بد من الاخذ
به وتحكيمه على العام وليعلم ان الحكم بتخصيص مفهوم المخالفة مخصص بما اذا كان اخص مطلقا
اما في مفهوم الموافقة فلا فرق بين العموم مطلقا والعموم من وجه فكما انه يخصص ما هو اعم منه مطلقا
فكذلك يخصص ما بينه وبينه عموم من وجه والوجه في ذلك ان المفهوم لما كان حكما قطعيا
عقليا فلا اعمال الارتكاب التخصيص فيه بجعل افراد موضوعه على قسمين احدهما محكوم عليه بذلك
الحكم والاخر غير محكوم عليه به مثلا لا يستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف حرمة الضرب قطعا فلا
لاعتبار الضرب على قسمين احدهما محكوم عليه بالحرمة والاخر غير محكوم عليه بها وعلى هذا
ثم لو كان المفهوم من قبيل مفهوم المخالفة امكن التخصيص به لكن يجوز التصرف في لفظ المنطوق
بان يقال في قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء مثلا ان مفهومه الذي هو ان الماء اذا لم يبلغ قدر
كر ينجسه النجاسة عام في الراكد والجاري ولكن خص بالراكد من جهة اخراج الجاري من تحته ولكن
الالتزام بتخصيص المفهوم انما هو بجواز التصرف في المنطوق بان يقال ان المراد بالماء هو المنفعل بالنجاسة
بعد بلوغه حد الكر انما هو الراكد فكانه قال الماء الراكد اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء فيكون مفهومه ان الماء
الراكد اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه النجاسة والسر في ذلك ان المفهوم بشيء امثاله يمكن جعل الشارع
الشرط سببا للجزاء فينتفي بانتفاء السبب واذا كان السبب مجعولا للشارع فيمكن ان يقال ان الشارع
جعل بلوغ الماء الراكد حد الكر سببا لعدم الانفعال حيث لم يكن له مادة تعصمه فهو المعتصم بالكر وغيره
واما الجاري فهو معتصم بالمادة وان لم يبلغ ذلك الحد وليس كذلك الاولوية لكونها حكما قطعيا عقليا
ومن المعلوم ان حكم العقل لا يقبل التخصيص ويمكن ان يقال انه اذا كان التصرف سبيلا في مرتبة
مفهوم المخالفة بواسطة التصرف في المنطوق حتى يصير المفهوم خاصا بتبعيته فهذا الطريق بعينه يجري
في مفهوم الموافقة الا ترى الى ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف المفيد لحرمة الضرب بطريق الاولوية

فلا يبعد الالتزام بعدم ... التخصيص ...

فمن اعتدى عليكم بمثل ما اعتدى عليكم مثلا لا مرجح له على الاية السابقة لمكان التعارض بالعموم من وجه
الذي ليس شان التماثل المرجح فضلا عن قوله تعالى ولا تقل لهما اف النهي عن التافيف في غير صورة العداء
للوالدين عليه يستفيد الاولوية على حدود لا الزهد الخطاب بمفهومه فيكون المدلول عليه بالاولوية
هو النهي عن ضرب الوالدين في غير صورة اعتدائهما عليه فيصير التافيف على قسمين احدهما في صورة
اعتدائهما عليه والاخر في صورة عدم اعتدائهما عليه والمحرم هو الثاني دون الاول ويتبعهما الضرب فيصير
على قسمين احدهما في صورة اعتدائهما عليه والاخر في صورة عدمه والمحرم انما هو الثاني دون الاول فقد
امكن التخصيص في مفهوم الموافقة ولكن بجواز التصرف في لفظ المنطوق بمعنى انا نتصرف في المنطوق
بحيث يصير مفهومه خاصا فلا وجه لتخصيص الحكم بجواز التخصيص بتعميم التصرف في لفظ المنطوق بمفهوم
المخالفة فالوجه ان يقال ان التخصيص في المفهوم بما لا يصح مع التصرف في المنطوق حتى يتبعه المفهوم
ان كان دليلا تخصيصا لا يلائم مساعدة والحكم بدونه فضلا عن تبعية المفهوم للمنطوق او القول
ان امتناع التخصيص في مفهوم الموافقة ايضا مستند الى لزوم تبعيته للمنطوق فقد يرد بما بينا ظهر وجه
المصاحب الغير المقصورة في كلام المتقدم ذكره فائدة كان النسبة بين الاخبار الناطقة بطرح الخبر المخالف للكتاب
وبين قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم الاية هي العموم
من وجه فلا بد من التماس المرجح في الحكم بتقديم احدهما على الاخر وان المرجح انما هو في جانب الاية ووجه الاشكال
ان ترجيحها يقتضي العمل بعمومها ومقتضاه كون خبر الواحد حجة في مقام الوجوب والتحريم سواء كان كل
منهما موافقا للكتاب ام مخالفا وعلى هذا فلا يبقى تحت عموم ما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب عدا
اخبار الندب والكراهة والاباحة فيكون محصل ما افاده ان خبر الواحد حجة في الاحكام الالزامية
حتى في صورة مخالفته الكتاب وليس حجة في غير الالزاميات عند مخالفته بل لا بد هناك من موافقته حتى يكون حجة
وانت خبير بان ذلك مناف للاولوية القطعية العقلية التي لا محيص من الالتزام بها وهو ان خبر الواحد
اذا كان حجة في الاحكام الالزامية كان حجة في غيرها بطريق اولى وهو مما التزم بثبوتها عند الاستدلال
بالاية المذكورة لحجية خبر الواحد في باب فائدة قال في جواب ما اورد على الاستدلال بها من اهمالها لا
تتناول الاخبار التي لا انذار فيها كاخبار الندب والكراهة ما نصه وثبوت قبول خبر الواحد فيهما يعني
الوجوب والحرمة يوجب قبوله في بقية الاحكام بطريق اولى انتهى فكم فيما قدمنا نقله من كلامه
بما عرفته مستلزم لالغاء اعتبار الاولوية القطعية وفساده كالنار على علم اقول يندفع الاشكال الا
بان صاحب الفصول لم يصرح بانه يبقى الاحكام الثلاثة تحت اخبار طرح ما خالف الكتاب وانه
يجب العمل بتلك الاخبار فيها حتى يلزم ترك الاولوية والاخذ بما خالفها فيجوز ان يترك العمل بها لاجل
معارضتها للاولوية المذكورة ولا طريق الى الزامه بانه قد ارتكب مخالفة الاولوية بل الاخذ بما خالفها
فليطرح تلك الاخبار في مقابل الاولوية ولا ضير في ذلك ولا يلزم من ذلك عدم كون اخراج اخبار

الوجوب

الوجوب والتحريم عن تحت تلك الاخبار تخصيصا لان منطوق الاية انما عارض تلك الاخبار في حكم تخصيص
لها من جهة عمل الاصحاب وبقي تحتها الاحكام الثلاثة الاخر كان مما عارض العام المخصص الذي هو حجة
في الباقي باعتبار مدلوله الذي هو الباقي دليل الاولوية فيقدم ذلك الدليل عليه فتلك الاخبار من قبيل
العام الذي عارضه مخصصان يلزم منهما عدم بقاء شيء من افراد العام كما لو قال اكرم البغداديين ثم قال
لا تكرم جهالهم وقال لا تكرم علمائهم فكل منهما اذا لوحظ منفردا عن الاخر مخصص واذا لوحظ انضمام
بعضهما الى بعض كانت النسبة بينهما هو التباين وثانيا بان الاولوية التي اعترض بها صاحب الفصول انما هي
بالنظر الى نفس الاحكام الالزامية وغيرها من الثلاثة الاخر مع قطع النظر عن كون الخبر الدال على شيء منها
مخالفا للكتاب واما بعد ملاحظة كون كل من الخبر الدال على الحكم الالزامي والخبر الدال على غيره مخالفا
للكتاب فيكون الثاني اولى من الاول بالقبول ممنوع بل الامر بالعكس فمع ملاحظة معارضة الاخبار
الناهية عن العمل بالخبر الذي خالف الكتاب للاية الكريمة لا يبقى للاولوية مجال لان من الممكن ان يكون
طرح الخبر الدال على الحكم الالزامي المخالف للكتاب منهيا عنه من جهة لزوم التحفظ والاحتياط في رعاية الحكم
الالزامي وعدم تركه وتفويته ويكون طرح الخبر الدال على الحكم الغير الالزامي المخالف للكتاب راجحا
من جهة كون نفس الحكم غير الزامي وكون مراعاة موافقة الكتاب حينئذ اهم واقرب الى الاحتياط وعلى هذا
فلا يكون الاخذ بالخبر الغير الالزامي المخالف للكتاب مخالفا للاولوية حتى يعترض علينا بان المخالفة
بالاولوية غير صالحة للاعراض عنها وتقديم غيرها عليها كما هنا او تخصيصها بغيرها فقد يرد اما
المقام الثاني وهو تخصيص العام بمفهوم المخالفة فهو مما وقع الخلاف فيه فذهب جماعة الى تجويز تخصيصه
به واخرون الى المنع منه وتوقف قوم والحق هو الاول ويجمعنا على ذلك انه اذا عرض الخطاب الذي
احدهما العام والاخر الكلام الكافل بالمفهوم الخاص على اهل العرف حكموا باعتبار الخاص وان
المراد بالعام ما يوافق الخاص بمضمونه في المفهوم وان كان اضعف بالنسبة الى العام على ما هو
قضيته وصفه العنوان الا انه اقوى في نظر اهل العرف من جهة كونه خاصا ومن البين الذي
لا يكاد فهم العرف متبع في موارد الدلالة ويؤيد هذا الحجر ما اشتهر حتى صار مثلا من انه ما من
عام الا وقد خص منه ولم يصدر منهم مثله بالنسبة الى المفهوم بان يقال ما من مفهوم الا وقد قدم عليه
المنطوق واحتج موافقونا وهم الاكثر بوجه آخر وهو ان المفهوم الخاص دليل شرعي عارض مثله
وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب بحكم الكبرى الكلية وهي ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح
وفيه اولا انا نمنع من ثبوت الحكم الكبرى فاذا لا دليل على ان الجمع بين الدليلين مما يجب وثانيا انه
بعد تسليمه لا ينتج تخصيص العام لان المقصود ان كان هو مجرد الجمع امكن تحصيله بالتصرف في
الخاص بحمله على الافضلية او غيرها من وجوه التجوز فما ورد في بعض من تاخر بوجه ثالث وهو ان
ذلك ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء للظاهر بالنسبة الى مورد الدليل الخاص ثم يحصل الجمع

امر بلا حظة التعارض في انشاء العام بالنسبة الى المورد المذكور وليس ذلك في الحقيقة جمعا بل
الجمع الحقيقي عبارة عن ان يكون احدهما منتظرا للاخر بحيث يبقى حكم الآخر بحكم لم يتحقق من الاول مانع
من حكم بل كان نفي مقام التسليم والانقياد لمركز الاصل والدليل على ما بيناه في العام الكتابي والخاص
الخبري على ما هو التحقيق من اعتباره من باب الاصل فيكون منتظرا لورود الخاص الخبري وبعد اثبات
اعتباره من حيث السند يكون حجة فلا يمنع من ثبوت حكم عموم الكتاب وكذلك الحال بالنسبة الى
اصل البراءة والخبر هذا ولا يخفى ما فيه لصدق الجمع عليه ولو سلم انه تعارض في العلاج ولا يمنع منه
تحقق جهة اخرى قبل العلاج وهي التعارض ولا بد من توضيح المقام حتى يتميز مورد قاعدة الجمع عن
غيره فنقول ان التعارض بين الخطابين يقع على وجوه احدها ان يكون من قبيل تعارض الاصل
والدليل مثل ما عرفت من العام الكتابي والخاص الخبري على ما هو التحقيق واصل البراءة مع خبر الواحد
ثانيها ان يكون من قبيل تعارض الاصل والظاهر في الاول ما لا يحتمل غير الاية عليه والثاني ما
يحتمل غير ذلك مرجوح مثال ذلك قولك رايت اسدا يرمي فان الاسد ظاهر في معناه الحقيقي
لكون لفظ يرمي نص في ارادة الرجل الشجاع ثالثها ان يكون تعارض الظاهر والاظهر كما في مفهوم
المخالفة اذا كان خاصا بالنسبة الى العام المنطبق الحكم المنطوق به كقوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه
شيء بالقياس الى ما نطق بان الله خلق الماء طهورا فالاول مما لا اشكال في جريان قاعدة الجمع فيه
وكذا الثاني لكون الظاهر مستقرا لحكم انعقاد به حكم تلقاه الظاهر بالقبول والتسليم فان
لفظ اسد وان كانت ظاهرة في معناها الحقيقي لكنها مستقرة للقرينة الصارفة فان كان
كان الحكم لها والكان اللازم الحمل على الظاهر فمتى اقترن الاسد بو يرمي كان صارفا له عن
ظاهره لكونه نصا في المعنى المجازي ولو حمل فيما ذكرنا ظاهر لان مؤدي الظاهر يؤول الى الاخبار عن
غير علم ومؤدى النص الى الاخبار عن علم وذلك نظير تعارض الجارح والمعدل فيقدم الاول لان
كلام المعدل بمنزلة الاخبار عن عدم العلم بالواقع فيقول لا ادري انه شرب الخمر او زنى او فعل غير
ذلك لكون اخباره مبنيا على ظاهر الحال ومقالة الجارح بمنزلة الاخبار عن العلم فانه يقول ادري
انه شرب الخمر او فعل غير ذلك مما يوجب الفسق واما الثالث فليس مما يجري فيه قاعدة الجمع لكونه
من قبيل ما يجري فيه تعارض الاحوال فلا بد من ملاحظة ان الامر دائر بين المجاز والتقييد او
التخصيص او بين التخصيص والتقييد او غيرها من الوجوه المقررة في محلها فيؤخذ بالاظهر وغيره
فيصير الاظهر قرينة على صرف الظاهر فالاظهرية والظهور انما هما في ادعاء الراي ولا فرق في
جريان تعارض الاحوال بين ما لو تعارضت على كلمة واحدة وما لو دار الامر بين ارتكاب خلاف
مخالفة الاصل في كلمة وآخر في كلمة اخرى وان كان المذكور في كلمات القوم هو الاول ثم ان
هذا اذا كان المقام مما يجري فيه ترجيح بعض الاحوال على بعض بحسب حكم العرف حتى يصير احدهما

اظهر

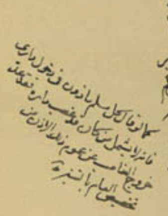
اظهر من الاخر واما مع عدم الترجيح وتحقق التساوي في الظهور فلو فرض اعتبار احدهما من باب الظن
الشخصي مع قيام امر في المقام واعتبار الاخر من باب الظن النوعي او فرض اعتبارهما معا من باب الظن النوعي
او التعبد تحقق التعارض بينهما وح نقول لا يخلو اما ان يكون الدليلان المتعارضان كلاهما من الكتاب
او يكون كلاهما من الاخبار او يكون احدهما من الكتاب والاخر من الاخبار فعلى الاول والاخير لا يرجع الى
المرجح ويعود الدليلان في الاول من قبيل المجمل ويطرح الخبر في مقابل الكتاب في الاخير للاخبار
الدالة على طرح الخبر المخالف له وفي الاوسط يعول على المرجحات المنصوصة على مذاق الاخباريين و
على مطلق المرجح على طريقة المجتهدين فان انتفى مطلقا او انتفى المنصوص بالخصوص فلا بد من
البناء على التخيير او التوقف على الخلاف فقد تبين مما ذكرنا ان توهم الجمع مهما امكن اولى من
الطرح ان ارادوا به تشخيص الاول فهو حق لان ظاهر اللفظ مما لا يبقى بذلك وان ارادوا
به ظاهره فهو ممنوع هذا وقد جاد الفاضل القمي ره في سلوك المقام حيث منع من جريان قاعدة
الجمع بالمعنى الذي ذكره ههنا الا انه عدل عن منهج السداد حيث لزم بالرجوع الى المرجحات الخارجية
عن الدلالة كالمنصوصة منها قبل الرجوع الى المرجحات بحسب الدلالة مع ان اللازم القول بكون العام
والخاص مما يتبين من حيث الظهور تقديم الترجيح بحسب الدلالة على الترجيح بحسب الخارج فاذا انتفى
الاول وجب التمسك بالثاني وقد ادى ما ناداه البرهان الاشارة اليه في كلام مكرر في
مختتم القانون بقوله ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما
او كليهما لا يوجب المذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل
اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل آخر وهو لا يتم الا اذا ساواه او
ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايضا
كما تريهم يعتبرون ذلك في القانون الآتي في مبحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد وغيره
ويظهر من ذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع
الاقوى الى الاضعف واما ظاهر كلام ابن الجمهور فتمنع ما ادعاه من الاجماع لظاهره اذ
عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العمل على قبح ترجيح المرجوح
مع ان الرواية صريحة في ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي ايضا
انما هو فيهما او السبب ليس مخصصا للجواب لا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات
انتهى واوضح ما ذكره اخيرا في الحاشية بقوله يعني ان قول الامام في الرواية وامره بالرجوع الى
المرجحات انما هو في جواب السؤال عما لا يمكن الجمع فيه ولكن لا يمنع ذلك عن عدم امكان الجمع
ودخل في بعض الاتفاق في السؤال لا يخصص الجواب كما مر في القانون السابق فيعم الجواب
غير المتناقضين مثل العام والخاص كما يعم المتناقضين اللذين يمكن الجمع بينهما انتهى ويتجه عليه

المرجحات الملحوظة في العام والخاص بعد اتصاف الخاص بالحجية فيرجح بقوة الدلالة فلو كان العام مقصودا
بالشهرة لم يكن اعتضاده بها مما ينافي تخصيصه بالخاص لتغير المقصد بها وانما المراد بتقديم الخاص
على العام اذا صدر الاول في مقام البيان لو كان نص مؤداه آبيا عن التخصيص مثال الاول قوله تع
وانزلنا من السماء ماء طهورا ومثال الثاني ما اشرنا اليه كونه من هذا القبيل من الاخبار الناطقة بكون
الخبر المخالف للكتاب مما لم يصدر عنهم ع الرابع ان التساوي بين العام والخاص من جهة قوة الدلالة مذهب
الفاضل القمي ره فيه حمل العام على الخاص كما صرح به في هذه المسئلة مكررا وقد اورد عليه بعض من تاخر
عنه بان دعوى المساواة تنافي ترجيح التخصيص وتوجب الحكم بالاجمال والمصير الى التوقف لا الحكم بتقديم
الخاص على العام واقول ان تحصيل المقام من تعارض الاحوال ان اعتبر اصل الحقيقة في الخاص من باب
الظهور كما هو مبني كلام الفاضل المذكور فالحق ما ذكره المورد اذ بعد فرض التساوي ينتفي الظهور ولا
وجه لحمل العام على الخاص فان الاصل وان كان قائما في كل من طرفي العام والخاص واعتباره من
باب التعبد العرفي عندنا الا ان اصل الحقيقة في جانب الخاص حاكم على اصل الحقيقة في جانب
العام اذا فرض وقوع الخطابين في مقام البيان كما في الخطابات الشفاهية ووجه ان الخاص يعد
قرينة على العام عرفا فاصل الحقيقة في جانبه يكون بهذا الاعتبار ناظرا الى العام فيجعل الخاص
دليلا في مقابله ان الحكم فيفيد الخاص ح انه لا بد من ان ينقطع العام عن حكمه بعد ارادة حكم
الخاص بخلافه وليس الحال كذلك في العموم على هذا المنوال واما مع عدم وقوعهما في مقام البيان
بان انفصل العام عن الخاص ولم نعلم الحال كما في الخطابات الشرعية بالقياس الينا فانا نرى عاما وخاصا
ولا نعلم ان الخاص هل كان قد تقدم اليه شيء يجعله موافقا للعام حتى لا يحمل على الخاص ام لا نجوز
الحمل فلا بد ح في اتمام المقصود من التمسك بالاصل وهو اصالة عدم القضية فيجوز الحال كما لو علم صدور
الخطاب في مقام البيان وقد عرفت حكمه وهذا الذي ذكرنا هو السر في تقديم العام على المطلق عند البناء على
كونهما من العموم والاطلاق معتبرين من باب التعبد العرفي عندنا وذلك لان الاطلاق انما اعتبر حكمه
بالنسبة الى الافراد المندرجة تحته من جهة عدم البيان لانه لما وقع في كلام الحكيم فلو كان المراد خصوص
شيء من الافراد كان اللازم بيان ذلك بحيث لم يقترن بالبيان علم ان المراد بيان جميع الافراد
وبالجملة افادة المطلق للعموم انما هي من باب عدم البيان واصل الحقيقة في جانب العام يجعله بيانا فيكون
حاكما فكان العام يوجه الى المطلق الخطاب بانك كنت معتبرا من جهة عدم البيان وانا بيان فيرتفع
بذلك الاطلاق فكما مثال ذلك ما لو قال اكرم عالما وقال لا تكرم فاسقا فانه يقدم عموم الثاني على
اطلاق الاول فيحمل على اكرام العالم الفاسق اصل عدم سلب الاشارات من جملة ما يخصص العام
النسبة قال ره النسبة تخصيص فان اعتباره دلالة الالفاظ على استعمال المستعمل والمعاملة فيها على
بناء المخاطبات عليه كيف والمعاني والمجازات انما تمتاز به والخطاب لا يخرج عنهما وبه يظهر كونها

وان اعتبر اصل الحقيقة من باب التعبد العرفي
كان الوجه حمل العام على الخاص

نقيدة

مقيدة بالسان فترى ان الحقائق مطلقا فيتم الخاص باعتبار كونه احد افراد المحكوم عليه وكونه من باب المثال ربما
كما تعم تخصيص العام غالبا الا انه اذا كان الكلام مع الغير والغير لا يعلم بالقرائن ولهذا انه يحتاج الى
ما يكشف عنها بخلاف ما لو لم يكن كذلك كما لو كان الكلام مع نفسه او مع اتباعه فلا حاجة الى البيان
ولذا نعامل في النذور والعهود والايمان والوقوف والطلاق ونحوها بها ومثل الاقوال
الافعال في ذلك فان الافعال تقع على وجوه واعتبارات والاعتبارات الا بالنية فيها يثاب و
يعاقب وبها يصير الفعل عبادة ومعصية وحراما وواجبا ومكروها ومندوبا ومباحا كضرب
اليتيم والاكل ما لتماع والتطيب والجلوس في المسجد ودخول الحمام فانه يكون حراما وتشكل
باطلا لو دخله بقصد عدم الاجرة كما انه يمكن ان يصير واجبا او مباحا او مستحبا الى غير ذلك
ومعلوم ان المدار في الجميع انما هو على الداعي والباعث الا على اللفظ بل اللفظ تابع بل ربما
يفترقان باعتبار الاول وافساد الثاني كما لو كان في عبادة يقطعها الكلام ويفعل ما يعتبر
فيه النية كالاتيان الزكوة في الصلوة ومثلها شاهد الحال فان المفهوم عرفا فيما حصل تخصيص الحكم
بغيره ومنه اوقاف اهل كل ملة ووصاياهم اذا تعلقت بالفقراء والعلماء او الفقهاء ونحوهما ونحو
عقد خروج لهما مستفيض عموم الادلة ويمكن ادراجه في العادة فيبنى على الحالة في كونها مخصصة او لا
كما يأتي انتهى وسبقه الى ذلك الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد واخرج بها عن العموم بعض من تاخر
ان كان المقصود من عد النية من قبيل المخصص بيان ان الواقع يعني ان العام قد يقصد به الخاص فهو
مما لا غائلة فيه وان كان المقصود جعلها من عداد المخصصات المصطلحة المعروفة فهو ممنوع لوجهين
احدهما ان المخصص بحسب عرفهم انما يقال على ما كان من قبيل الالفاظ فهو المبحوث عنه في باب
العام والخاص وظاهر ان النية ليست من ذلك القبيل وثانيهما ان التخصيص انما يقال على قصر العام
على بعض ما يتناوله بعد احراز المقتضي وهو العموم وليس المخصص بالنسبة مما وجد فيه المقتضي لان
المقصود باستيفاء بحث الظاهر والواقع انما هو الخصوص فان النذر والعهد والوقف ونحوها مما يقع
الكلام فيه مع نفسه او مع الله لا يتصور فيها العموم صورة حتى يرتفع بالمخصص فليس المراد بها ابتداء
الا الخاص فالمقتضي هناك ليس في تلك الامور من قبيل التخصيص لو وقف على الفقراء مثلا مع كون المقصود
فقراء ملته او لو انه لا يتحقق فيه الا التخصيص وخروج غير من كان على ملته عن تحت العام خروج
بحسب الموضوع لا انه كان للفظ عاما بالنسبة اليه ثم اخرج عن تحته ولا يخفى ما في الوجهين اما الاول
فلان انحصار المخصص في عرفهم فيما كان من قبيل الالفاظ مما يابى عنه كلمات القوم باسرها الا ترى
الى ما ذكروه من كون الاجماع مخصصا من دون نقل خلاف ولذلك عنون مسئلة تخصيص الكتاب
بخبر الواحد انه لا ريب في تخصيص الكتاب بالكتاب ولا في جواز تخصيصه بالاجماع وارسل انه لعله
كون الاجماع مخصصا ارسال المسلمات ولم ينقل فيه خلافا وحكى كونه اصلا مخصصا عن الجمهور ونسب



وجوه احدهما ان تقديم عنائر المرجحات الخارجية على المرجح من حيث الدلالة لزم اعتبار الخطابين
من باب الظهور مما لم يقل به احد ثانيها ان الاخذ بعموم الجواب زيادة على حد السؤال مما الامر عليه
فيما نحن فيه واشباهه ممنوع وذلك لان الجواب عن السؤال الخاص يقع على وجهين احدهما ان يكون الجواب
غير مرتبط بالسؤال فيؤخذ الموضوع في الجواب على وجه العموم ويحكم عليه بحكم كما في الجواب عن السؤال
عن بئر بضاعة بقوله خلق الله الماء طهورا وهذا هو الذي يقال فيه ان السؤال غير مخصص للجواب
وان العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال وثانيهما ان يكون الجواب مرتبطا بالسؤال مشارا اليه
بحيث يكون تحصيل العموم في الجواب بحويه عموم السؤال تابعا له ومثل هذا لا يجري فيه توهم ان
السؤال ليس مخصصا وانما مورده القسم الاول وما نحن فيه من هذا القبيل فان قوله (ع) خذ بما
اشتهر بين اصحابك اشير به الى الخبرين المتعارضين فلا يكون عمومه الا بمقدار ما تضمنه السؤال
وهو ايضا معترف بان السؤال انما هو عن المتناقضين ويؤكد ما ذكرنا ان بعض فقرات الجواب
تضمن ضميرا عائدا الى الخبرين المذكورين في السؤال كقوله (ع) انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة
ثالثها ان تحكم العام والخاص ايضا لو كان بصدد رجاحة مدلول تلك الاخبار مقصودا بها كان اللازم في
مقام بيان العلاج تعرض المعصوم لحمل العام على الخاص لكونه اظهر وجوه العلاج واحسنها وحيث
لم يتعرض له دل ذلك على عدم اندراج حكم العام والخاص في مدلول الاخبار بقي هنا امر آخر
تضمنه كلامه ره وهو انه اعترض على ابن الجمهور بان عموم دعواه مما يدفعه فيه ترجيح المرجوح على
الراجح فيما لو كان احد الدليلين اقوى دلالة ارجاعه الى الاضعف بارتكاب الحمل والتاويل في الاول
واورد عليه بعض من تاخر بان ذلك خروج عن محط كلامهم لان مقصودهم بيان سبيل قاعدة الجمع ودعوى الاجماع
عليها انما هو حذرها من الظنون الخاصة ودعوى تقييم ترجيح المرجوح على الراجح فيما اذا سلك الدعوى
انما يناسب اعتبار مطلق الظن وهو مما لا يناط به مقصودهم في هذا المقام وانت خبير بان عدة
الامرائه مما لا وقع له اما اولا فلان تعلق غرض جماعة باعتبار شيء من باب الظن الخاص ليس ملزما
لغيرهم على اعتباره من ذلك الباب الا ترى ان خبر الواحد مع كونه من اعظم الامارات التي اعتبرها
جماعة من باب الظن الخاص قد ذهب جماعة اخرى الى اندراجه تحت عنوان مطلق الظن عندنا
تحت عنوان مطلق الظن فهؤلاء الجماعة يقولون لم يثبت اعتباره عندنا الا من هذا الجهة
انا مضطرون عن اعتباره بالخصوص ولا يرد عليهم [illegible] من جهة ما فهم الاولين في المسلك عند
السلوك لا يستلزم [illegible] الاخرين عن مقصد الاولين ايضاح يرد عليهم من هذه الجهة وليس [illegible] فهم
لاولئك الا من جهة اختلاف انظارهم وتباين مشاربهم ومذاقهم واما ثانيا فلان [illegible] مثل
العمومية ليس بصدد اثبات انه يجب تقديم الاضعف على الاقوى حتى يتاتى مجال دعوى انه على [illegible]
تمسكه بقاعدة ترجيح المرجوح على الراجح من حيث الظن الخاص حتى يلحق مطلق الظن بل هو يتمسك لما

اثبتوه

اثبتوه صريحا وعلى وجه الاطلاق من ارجاع الاقوى الى الاضعف من جهة استلزامه ترجيح المرجوح على
الراجح وثانيا [illegible] ان كلامه يحتمل وجهين احدهما ان يكون في مقام رد ارجاع الاقوى الى
الاضعف واثبات عكسه بعد الالتزام بقاعدة الجمع وتسليمها وثانيهما ان يكون في مقام انكار
قاعدة الجمع وردها باستلزام الالتزام بها على وجه الاطلاق ترجيح المرجوح على الراجح بعد ردها
بوجه آخر والذي يمكن ان يقال فيه انه عول الى اعتبار مطلق الظن انما هو الاول دون الثاني فافهم
احتج المانعون بان المنطوق وان كان عاما اكثر اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصا فلا يصلح
لمعارضته اذ الخاص انما يقدم على العام اذا كان اقوى دلالة منه وجوابه ان الخاص من حيث كونه
خاصا اقوى من العام وان كان الاول من قبيل المفهوم والثاني من قبيل المنطوق هذا وينبغي
التنبيه على امور الاول انه لا فرق في القول بتخصيص العام بالمفهوم الخاص بين ما لو قيل باعتبار
المفهوم من باب الوضع او من باب الاطلاق على وجه الانصراف او على وجه عدم ذكر القيد او من باب
العقل او من باب الاصل بمعنى اصالة عدم سبب آخر وقد مر تفصيل الوجوه المذكورة في باب المنطوق
والمفهوم ولا اشكال في تقديم المفهوم على الوجه الاخير من جهة الاعتماد على الاصل لان المقدم
في المعروض ليس هو نفس الاصل بل الدليل الاجتهادي الذي ضميمة الاصل فيقدم على غيره لكونه
خاصا وكون ذلك عاما وكذلك فيما قيل بالمفهوم لحكم العقل بناء على ذلك كاشف عن الدلالة اللفظية عند
القائل به فلا اشكال الثاني انه ذكر بعض من تاخر ان تقديم المفهوم الخاص على العام على القول
باعتبار المفاهيم وحجيتها ليس على وجه كلي بان يقدم جميع المفاهيم على العام فيلزم على القول بحجية
مفهوم اللقب الذي هو من اضعف المفاهيم تخصيص العام كما يخصص باقويها الذي هو مفهوم الغاية
وما يليه في القوة كمفهوم الشرط وما يليه فيها كمفهوم الوصف بل الحكم يختص بالاقوى منها حيث
لا يسقط اعتباره في مقابلة العام فلو قيل بحجية مفهوم اللقب لو لا مقابلته بالعام لم يلتزم بالحجية عند
مقابلته به بل يقول بانتفاء المفهوم ح اقول لم نعلم من القائلين باعتبار المفاهيم التي هي ضعيفة عندنا
انهم يلتزمون بانتفاء شيء منها في مقابل العام فليس ما نسب اليهم الا دعوى خالية عما يشهد بها
الثالث ان الحكم بتقديم المفهوم الخاص انما هو من حيث القوة بالنسبة الى ما عداه من المفاهيم ايضا
ليس على وجه كلي لما تقرر عندهم من انه ربما عام يقدم على الخاص وليس مرادهم به انما يقدم العام
على الخاص من جهة تطرق الوهن اليه كما يظهر من كلام الفاضل القمي ره في طرح ما دل على جواز
التمتع بامرأة المراة مع كونه خاصا في مقابله ما دل على تحريم التصرف في ملك الغير على وجه العموم لان
مثل ذلك لا يعد تقديما فلا يكون من موارد القاعدة لان التقديم انما يتصور في الحجتين ومع
وهن سند الخاص [illegible] يكون الامر بحجة ويكون المقام من تعارض الحجة وغير الحجة والذي يظهر من
بعضهم ان مرادهم ان العام اذا كان معتضدا بالمرجحات السندية قدم على الخاص لان تلك

الخلاف فيه الى طائفة ومعلوم ان تلك الطائفة مما لا عبرة بخلافها وان الحق خلافهم ولهذا قال
الفاضل القمي ره بعد بيان ان التخصيص قد يكون بالمتصل وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما
عقلي كقوله خالق كل شيء فان المراد غير ذاته وانه [illegible] واما لفظي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه انتهى وقال السيد ره في الذريعة فان المخصص المنفصل قد
يكون دليلا عقليا وقد يكون سمعيا فالسمعي ينقسم الى ما يوجب العلم والى ما يوجب الظن كالقياس و
اخبار الاحاد انتهى فقد ذكر كون العقل مخصصا من دون نقل خلاف لعدم الاعتداد بتلك الطائفة
من العامة وبالجملة فكون العقل مخصصا مما لا اشكال فيه عندنا واما الثاني فلانه اذا اريد بالعام
تخصيص الخاص من اول الامر وبهذا يفترق تخصيص بعض الافراد عن نسخ الحكم عن بعض الافراد فانه
يراد في التخصيص بلفظ العام ما عداه من اول الامر وفي النسخ جميع الافراد ثم يرفع الحكم عن ذلك البعض
فالحاصل انه في جميع موارد التخصيص العام لا يراد منه الا البعض من اول الامر الا ترى في ذلك بين الاوقاف
والايمان والنذور وغيرها من الخطابات الجارية في مقام المحاورة مع الجاهلين بالاصطلاح واما
قولهم ان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله فهو وان كان ناظرا الى الارادة لبعض بعد جواز
المقتضي وهو العموم الا ان جواز المقتضي لا يتحقق بان يراد به العموم ثم الانتقال الى الخصوص ولهذا
تريهم يجعلون المخصصات قرائن على ما اريد بلفظ العام من بعض البعض وانما يتحقق بوضع اللفظ
للعموم فالمراد بقولهم ذلك هو ان التخصيص قصر ما وضع للعموم على البعض في مقام الاستعمال قال السيد
في الذريعة اعلم ان معنى قولنا ان لفظ العموم مخصوص ان المتكلم به اراد بعض ما يصلح له هذا اللفظ معنى
دون بعض لان هذا اللفظ يصلح لاشياء كثيرة على سبيل العموم فاذا دل الدليل على انه اراد البعض
ما وضعت هذه اللفظة لان يستعمل فيه على سبيل الصلاح قيل ان العموم مخصوص وهكذا قولنا في
العموم يذهبون اليه لان معنى قولهم ان العموم مخصوص ان المتكلم اراد به بعض ما وضع اللفظ له [illegible]
وجوبا لا اصطلاحا انتهى وادراج لفظ الصلاح انما هو لتطبيق التعريف على مذهب من القول باشتراك
الفاظ العموم بين العموم والخصوص واراد بما نقله القائلين باختصاصه وضعها في العموم فتدبر وبعد
ذلك تكلم [illegible] على هذا البحث هذا تمام الكلام في المسئلة ويتلوه الكلام في بناء العام
على الخاص ان شاء الله تعالى والحمد لله وسلام على عباده
الذين اصطفى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول العبد الجاني الفاني اسير الآمال والاماني محمد حسن بن عبد الله المامقاني ان هذا هو الجزء الرابع من كتاب بشرى الوصول الى اسرار علم الاصول وفقنا الله لاتمامه واتمام ما بعده من الاجزاء وجعله ذخرا لنا في يوم الجزاء انه هو البر الرحيم [illegible]

[illegible]

على ما سموه بالبيان لو لم يخص العام المتأخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان
دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام على مدلوله محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام بل ابطل
به الخاص كان ابطالا للقاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فلان العقل يقضي بفساده اوليا واجماعهم لما عرفت في الاصل
لا ترى انه لا يبقى سوى المعارضة وهي ما يكون الخاص منافيا من جهة العموم لكونه قطعيا لولا التراد لو كان العموم
من جهة [illegible] يلزم كونه قطعيا [illegible] الفاضل التوني وجملة ممن تأخر عنه من الفاضل [illegible]
البحث بالعموم والخصوص مطلقا لدفع ما ذكره الفاضل المدقق المذكور فقال الفاضل التوني وقد غفل بعض الافاضل عما
وعمم البحث واستشهد بعض الاعاظم [illegible] البحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا يشهد له بشيء ومنشأ
اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية
خبير بانهما مقامان متفاوتان فصل بينهما في كثير من كتب الاصول ومن الشواهد التي ذكره ان محققي الاصوليين
استدلوا على هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما
من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب كلامهم هنا
وفي مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك لما مر مع ان تمثيل ابن الحاجب في نظره لا يصير حجة على اهل المذهب وانما
المحققون مثل العلامة في التهذيب وغيره وقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القرء واولات الاحمال وانه
وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من الاية واولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات القروء
مطلقا وذكر في حاشية صاحب المعالم في القسم الثالث من اقسام المسئلة وقال ان الظاهر ان المراد بما يكون فيه الخاص
خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في مثال الاية
وحمل الفاضل المدقق ان اراده بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل
النزاع وجعله مما وقع ذلك والتعبير عما فيه [illegible] الوجه لحمل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض
صور المعارضة [illegible] ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون التعبير ذكره في الاصل من ان الحكم بالعام الدليل
يقتضي الغاء الخاص وبالعكس جاريا في العامين وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما في هذا بينهما
مقاله الفاضل العزي بعض من عاصرنا بان غاية ما في الباب ان يكون حكم العامين من وجه مسكوتا عنه وان الغافل
لترتيبهم لم يعرف بحث تعارض الادلة [illegible] ولكن الذي اختاره بعض من تأخر من مشايخنا ان محل النزاع اعم
النزاع كما ذهب اليه المدقق الشيرواني وتفصيل ما ادعاه هو ان الكلام يقع تارة في تمييز الدليل عند التعارض وجعل
العمل باحدهما دون الاخر والكافل له انما هو باب تعارض الادلة وقد ذكروا هناك حكم الاعم والاخص مطلقا وانهما
من وجه والمتباينين واخرى في اصل بناء العام على الخاص بمعنى كون المراد بالاول هو الثاني بحسب الواقع من دون نظر
الى حصول التمييز في الخارج ولا العمل الى ان اللازم في مقام العمل ماذا بل المقصود الحكم بان المراد بالعام الواقعي
الخاص الواقعي وهذا المعنى كما يجري في العموم مطلقا كذلك يجري في العموم من وجه وذلك لانه اذا فرض ان العامين
من وجه قد صدرا من المتكلم قطعا ولا بد ان يكون المراد باحدهما جميع الافراد التي منها مادة الاجتماع وبالاخر ما عدا

مادة

مادة الاجتماع والا يلزم ان يريد بكل منهما جميع الافراد للزوم التناقض في مادة الاجتماع فالمراد باحدهما جميع الافراد فهو
العام الذي يحمل عليه العام الاخر بحسب الواقع وما اريد به ما عدا مادة الاجتماع فهو العام الواقعي الذي هو مخصص بحسب الواقع
غاية ما في الباب ان المخاطب لا يحصل له تمييز العام من الخاص في العامين من وجه غالبا ولا غيره في الخصوص التمييز في
الواقع وفي نظر المتكلم وتحصيل التمييز بينهما في مقام العمل هو مورد مبحث تعارض الادلة ومما يشهد بان المقصود
هنا هو بناء العام الواقعي على الخاص الواقعي انهم فرعوا في هذا الاصل المجهول التاريخ مع ان السيد والشيخ رحمهما الله
يتوقفان فيما لو دار الخاص بين كونه مخصصا ومنسوخا ويحكمان بالاجمال مع انه لا يعترض عليهما بان ذلك خروج
عن موضوع المسئلة وهو بناء العام على الخاص فليس ذلك الا من جهة ان المراد العام والخاص الواقعيان وهما موجودان
وحال الجهل والتوقف ايضا غاية الامر ان الحال يخفى على المخاطب والمجتهد وغيره ولو كان المقصود بعقد المسئلة البحث
في مقام العمل لم يتم ذلك في مجهول التاريخ وحيث كان المقصود بيان حكم بناء العام الواقعي على الخاص الواقعي ابتنى
فرق بين العامين من وجه والعامين مطلقا لجريان احكام الاقسام الاربعة المتقدمة في العموم مطلقا في العامين من وجه ايضا
ومما يدل على دخول العامين من وجه في عنوانهم هو انه لا ريب انا لو علمنا بورود ان المراد باحد العامين من وجه جميع الافراد
حتى في مورد الاجتماع فدخوله في عنوان البحث مما لا ريب فيه ولم يقل احد بالفرق بينه وبين ما لم يعلم فيهما انهم لا ها
يطلق بعض الادلة على العامين من وجه ولا يجري بعض التفاصيل فيهما فانهم ذكروا انه مع اقتران العام والخاص
يبنى العام على الخاص وكذا في صورة تقدم الخاص وتأخر العام وكذا في صورة الجهل بالتاريخ عند الاكثر لغلبة
التخصيص وانه مع تقدم العام وتأخر الخاص ان كان وروده الثاني قبل حضور وقت العمل بالاول كان مخصصا
وان كان بعده كان ناسخا وهذا الاخير انما يجري في العموم مطلقا دون العامين من وجه مثلا لو قال اكرم العلماء ثم قال
~~بعد حضور وقت العمل بالاول لو كان مخصصا وان كان بعده كان ناسخا وهذا الاخير انما يجري في العموم مطلقا~~
لا تكرم زيدا كان ناسخا قطعا بخلاف ما لو قال بعد حضور وقت العمل لا تكرم الفاسق فلا يصح ان يكون ناسخا وانما
يتعين الحكم بكون الاول مخصصا على طريقة الاكثر ومنسوخا على طريقة السيد من حكم بكون المتأخر ناسخا ان
كان هو العام اما الوجه الاول فهو انه مع كون التخصيص ارجح من النسخ حيث دار الامر بينهما ينسخ حكما في غير
عموم ما ذكروه في مبحث التعارض من انه اذا تعارض العامان من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجح وجعلوا من
المرجح ما لو كان دخول مادة الاجتماع تحت احد العامين قطعيا فانه يرجح على الاخر فيؤخذ به ويجعل مخصصا للاخر
فيما نحن فيه لما فرض تقدم احد العامين من وجه وصدور المتأخر بعد حضور وقت العمل بالاول كان مضي وقت العمل
بالاول دليلا على اندراج مادة الاجتماع تحت الاول فح فيرجح على الثاني فيكون مخصصا له لكونه قرينة على ان
المراد بالثاني ما عدا مادة الاجتماع واما وجه الثاني فلان السيد اذا حكم في صورة تقدم ما هو اخص مطلقا بكون
العام المتأخر ناسخا مع كون ما هو اخص مطلقا قد حاز من قوة الدلالة ما ليس للعام من وجه فيرجح حكمه بذلك
اولى وقد اشار الى ما ذكرنا من عدم جريان حكم ما ذكره في صورة تقدم العام على الخاص في العموم من وجه الفاضل
المدقق المذكور باستدراكه عدم جريان بعض التفاصيل في العموم من وجه وذيل كلامه الذي حكيناه عنه لكن ذلك

غير قادح لان الادلة والتفاصيل المذكورة منافية بالنسبة الى ما هو قابل للخاص الوارد وحيث كان العامان
من وجه غير قابلين لذلك لما عرفت من الوجه فلذلك لم يجر فيه الحكم بل نقول ان العامين من وجه لا يجري فيهما اكثر
تقدم العام فيما لو انقضى وقت العام لما عرفت من ان ذلك يكشف عن كون مادة الاجتماع مندرجة تحت
المتقدم واما ~~ما اشتمل على مادة الاجتماع مندرجة تحت المتقدم~~ وان ما اشتمل على مادة الاجتماع منها هو منها
الخاص الذي يخصص به الاخر فيكون الفرض المذكور داخلا فيما تقدم فيه الخاص فلا يأتي الحكم المذكور في
ههنا واذ قد عرفت ذلك نقول ان من يقول باختصاص النزاع بالعموم مطلقا وعدم جريانه في العموم من وجه
ان اراد ان وجه الاختصاص عدم جريانه في العموم من وجه فقد عرفت المنع منه الا في صورة واحدة وان اراد ان وجهه
انما هو عدم كون العامين من وجه مما قصد بالعنوان وان كانت احكام العموم جارية فيهما ايضا نجيب
عليه ان ذلك تحكم لا يلزم من كون حكم العامين من وجه مع كون المفروض ان المقصود بالبحث ههنا بيان العام والخاص الواقعيين
فكون مبحث تعارض الادلة متضمنا له لا يبقى هنا شيء وهو انه لو كان العنوان عاما فلم لم يتعرضوا لحكم العامين من وجه
اذا ورد احدهما بعد حضور العمل بالاخر حيث كون المتقدم مخصصا على طريقة الاكثر وكون المتأخر ناسخا على
مذهب السيد ونقول في جوابه ان المانع من كون ذلك ناشئا عن الغفلة عن حكم ذلك الفرض والمتعرض من امثال
ذلك الغفلة مما لا يحصى او نقول انهم احالوه على باب التعارض لكون الترجيح بالعلم باندراج مادة الاجتماع تحت
احد العامين مقررا هناك ولا خبر فيه وقد علم [illegible] ما ذكرنا ان الادلة مساقة الى بيان حال ما يجري فيه
ما يتوجه الاعتراض بعدم جريانها في العموم من وجه هذا ما ذكره ذلك المعترض والتحقيق ان ما قيل اولا فلان ما ادعاه
من كون المقصود بالبحث ههنا هو كون العام الواقعي يبنى على الخاص الواقعي وان لم يحصل التمييز لكونه هو كون الادلة
تخرج الادلة مما لا شاهد عليه لان الدعوى المذكورة ليست باولى من دعوى ان المقصود هنا انما هو تمييز العام من تعارض
الخاص مضافا الى انا نقول ان عقد الباب لبيان مجرد ان العام الواقعي هو الخاص الواقعي دون التمييز ليس من مقاصد
العقلاء اذ لا طائل تحته ولا يناسب ما هو غرض اهل الفن من تحصيل قاعدة يتحرى بها استنباط الاحكام لغرض حيث ان مجرد
ما ذكر غير مجد الا ان ينضم اليه التمييز ومع [illegible] يستغني عن البحث عن كون المراد بالعام الواقعي هو الخاص لانه ينضم اليه
مفيدا ولترجيح اشارة مع انه يحرص الوصول الى الواقع مما لا كرامة فيه وانما اللازم اثبات ما يجب العمل عليه او يجب
الظاهر فافراده بالبحث وبقاء البحث عن الواقع التمييز مما لا يجيزه فان الذي هو اقرب الى الواقع على ما يستفاد منهم
عنوان البحث عن العام والخاص المطلقين ليس [illegible] التعارض الحقيقي لكون الخاص عند اهل العرف قرينة على
المراد بالعام وان الجمع بينهما مقدم كما عرفت هو ان قرينة من قال بان الجمع اولى من الطرح فالاشارة الى
ما جمع هناك انما هو لاستيفاء اقسام النسب بين الادلة واقسام التعارض ولو بحسب الصورة وهذا لازم [illegible]
فيه المقال ويكتفون بالاشارة والاحالة على ما سبق بخلاف العامين من وجه [illegible] لتوضيح [illegible] لم يتقدم
لهم ذكر كما صدر من جملة من [illegible] واما ما استشهد به لكون المقصود ههنا هو بناء العام الواقعي
من كونهم [illegible] في هذا الاصل المجهول التاريخ مع ان منهم من يقول فيه بالاجمال لو كان المقصود بعقد المسئلة

التمييز

التمييز في مقام العمل لم يتم ذلك في جميع الاقسام فيقال ان التمييز انما يقصد بحسب الامكان وعدم تيسره في شيء من صور
المسئلة غير قادح في الغرض والا لكان قادحا في كون الغرض استعلام حقيقة الحال في كثير من المباحث لعدم
تيسره في بعض صور كثيرة منها الا ترى انه اعترف بكون المقصود في باب التعارض هو التمييز ولا يتيسر في بعض صوره
فيتوقف ويحكم بالاجمال واما ما ذكره ثانيا من ان المقصود من عدم تعرضهم لحكم العامين من وجه اذا صدر احدهما بعد
حضور وقت العمل بالاخر لغفلتهم عن ذلك ففيه ان ذلك اذا جاز عليهم الغفلة فلم لا يلتزم بها من اول الامر فيقال انهم غفلوا
عن حال العامين من وجه فلم يدرجوه في هذا المبحث حتى يستريح من الالتزام بالتكلفات المذكورة واما ما ذكره
من التفصي عما ذكر بوجه اخر وهو الاحالة على باب التعارض فهو مبني على كون هذا المبحث مقررا لبيان ان المراد
بالعام الواقعي مع عدم القصد الى التمييز وكون مبحث التعارض مقررا للتمييز وقد عرفت ما فيه هذا كله مع هو الخاص الواقعي
ان ما ذكره غير واف بدفع الشواهد التي استشهد بها الفاضل القمي رحمه الله واقتصر ردا على المدقق الشيرواني
فالتحقيق ان العامين من وجه لا يندرجان في العنوان المذكور وهو قولهم بناء العام على الخاص ويشهد بذلك ايضا
ما ذكر كلام السيد في الذريعة حيث قال فصل في بناء العام على الخاص اختلف الناس في العام والخاص اذا
وردا وبينهما تناف كان الخاص منهما بنفي الحكم عن بعض ما تناوله العام فذهب الشافعي واصحابه واهل الظاهر وبعض واصحابه
اصحاب ابي حنيفة الى ان العام يبنى على الخاص وقال اخرون مع عدم التاريخ يجب ان يرجع في الاخذ باحدهما الى دليل
ويجوز فيما يجري مجرى هذين تعارضا وهو مذهب عيسى بن ابان وابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري ثم اخذ في تحقيق
المسئلة وبيان حال مجهول التاريخ ومعلومه وغير ذلك حتى انتهى الى اخر الفصل ثم عقد لتحقيق حال العامين المتعارضين
فصلا اخر فقال فصل في حكم العمومين اذا تعارضا اعلم ان العمومين انما يتعارضان على التحقيق بان يصير بحيث لا يمكن
العمل الى ان قال فاما ما يتعارض كل واحد من العمومين صاحبه من وجه دون اخر نحو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وقوله بينهما
تعالى وان تجمعوا بين الاختين فان ذلك ليس بتعارض حقيقي وانما هو تعارض في امر مخصوص لان العمل بهما ممكن الا في
ذلك الامر المخصوص [illegible] لا يعد معارضا بالاطلاق [illegible] فيما الذي احدهما عارض الاخر وكذا [illegible] قيل
انهما اذا تعارضا في الوجه المخصوص اقتضى ذلك تناقض الادلة قلنا لا يقتضي ذلك لانه يمكن حمل العموم في الاية
على ما عدا الاختين او يطلب قرينة يعلم بها ان احد الامرين اولى ولو قدرنا عدم الامرين كان لا يمتنع ان يكون التكليف
على طريقة التخيير ووجه ترجيح اية تحريم الجمع على اية الاباحة ليس هذا موضع ذكرها وقد قيل ان اية التحريم هي المقصودة
شرعا لاحكام الله فيكون [illegible] مستثنى من الاباحة وايضا فقد ثبت بالسمع ان ترجيح الحظر فيما يتعلق بالفروج واحد فيجب ان يكون
فيجب تقديم اية التحريم وايضا فان اية التحريم موردها البيان للحكم واية ملك اليمين وردت على سبيل المدح
فيجب تقديم ما ورد على هذا واقوى من ذلك كله اجماع الامامية على تحريم الجمع بين الاختين على كل حال وقد بينا ان
اجماعهم حجة فتخصيص اية الاباحة باية التحريم اولى [illegible] ووجه الاستشهاد [illegible] ظاهر فان قوله في الفصل
الاول وقال اخرون مع عدم التاريخ يجب ان يرجع في الاخذ باحدهما الى دليل ويجوز فيما يجري مجرى هذين تعارضا
صريح في ان المراد بالعام والخاص في العنوان غير العامين المتعارضين وكذا افراده البحث عن حال العامين المتعارضين

وفصل برأسه صريح فيما ذكرناه وهو يتضح مما اشار من اهل الصدر الاول فعولهم مجبر فيما هو من توقيفات الشارع
ومثل كلام الشيخ ره فانه وان ادرج المتوافيين في فصل واحد الا انه صرح في ان عنوان بناء العام على الخاص لا يشمل
العامين من وجه غاية في الجملة فصل فيه كرر بناء العام على الخاص وحكم العمومين اذا تعارضا اعلم انه اذا ورد عام
يتناول اثبات حكم وورد خاص يتناول نفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العام نظر في تاريخهما وذكر تفصيل القول
في احكام الاقسام على وجه وقع فيه ما يدل على مغايرة حكم العامين المتعارضين لحكم العام والخاص فقال قوله ورد في
الناس من قال اذا عدم التاريخ فالواجب ان يرجع في الاخذ باحدهما الى دليل ويجري مجرى عامين تعارضا
فلما انتهى الكلام في احكام الاقسام قال فاما العمومان اذا تعارضا فلا يخلوا اما ان يكون طريق اثباتهما العلم او
لا يكون كذلك وبين ما كان طريق اثباتهما العلم الى ان قال فاما اذا تعارض كل واحد من العمومين صاحبه من بعض
ما تضمنه والمتعارضين من وجه نحو قوله او ما ملكت ايمانكم وقوله وان تجمعوا بين الاختين لان احدهما يقتضي
الجمع بين الاختين والاخر يقتضي حظره ويجب ان يكون المراد باية الجمع ما عدا المماليك ويحتمل ان يراد باية المماليك
ما عدا الاختين فقد استويا في التعارض وفي صحة الاستعمال على وجه واحد فاعتبر الامر وجب الرجوع في الحمل الى
الدليل انتهى وما ذكره من ان الجمع بين العام والخاص والعمومين في العنوان يقتضي مغايرة كل منهما للاخر مع ما
عرفت من مغايرة حكم كل من القسمين في كلامه ويدل ايضا على خروج العامين من وجه عن العنوان كلام العلامة
في النهاية في الفصل الثالث في بناء العام على الخاص اذا ورد خبران عن النبي وهما كالمتنافيين فاما ان يكونا عامين
او خاصين او احدهما عاما والاخر خاصا وعلى الاخير اما ان يعلم تاريخهما او لا والاول اما ان يقترنا او لا الى ان قال
العام والخاص فالاقسام اربعة ثم اخذ في بيان تفصيل الاقسام واحكامها حتى انتهى الى الرابع فقال واما حكم العامين
المتعارضين والخاصين المتعارضين فسيأتي في بحث التراجيح ثم في باب التراجيح انتهى فانه اشار الى ما ذكرنا في باب الاقسام
المقابلة للعام والخاص ثم صرح بكون محل البحث فيما عداهما انما هو باب التراجيح والحجة في المدقق الشيرواني كيف
وهو حجة لا اختصاص البحث بالعام والخاص مطلقا في النهاية منها ما عرفت والحجة فيه ما المدقق المذكور في جمع
بالنسبة الى العامين من وجه وامثاله الالتزام بالحمل لكل منهما على سلطان العلماء وقد عرفت بما بيناه صحة ما ذكره في
المقام ومعنى قوله وما يتعرض الاكثر لحكم تعارض العام والخاص من وجه ان السيد ره والشيخ ره تعرضا له وانهم ادرجا
في مفهوم العنوان المذكور اذ عرفت ذلك فلنأخذ في بيان حكم الاقسام المذكورة فنقول اما القسم الاول وهو ما لو كان
العام والخاص مقترنين فحكم بناء العام على الخاص وقد نقل عليه الاجماع غير الحنفية وهو الحق الذي لا محيص عنه لكنهم
تمسكوا في ذلك بوجوه لا يجدي شيء منها في اثبات المطلوب لانها الاجماع وفيه ان ما يحصل منه حاصل او المنقول
لا نقول باعتباره في الفروع فكيف في الاصول مضافا الى مباحث الالفاظ التي منها ما نحن فيه لكونه بحثا عن اثبات المراد ربما
يتوهم ان الاجماع المنقول وان لم يعتبر في الفروع ولا في سائر مباحث الاصول لا يعتبر في خصوص مباحث الالفاظ من جهة كفاية
مطلق الظن فيها وعليه منع واضح اذ لا دليل على اعتبار مطلق الظن وما سلم اعتباره فيها انما هو ما ثبت عدم النقل واصالة
عدم الاشتراك في اثبات الوضع واصالة الحقيقة في اثبات المراد واما سائر الظنون مما لم يقم عليه دليل بخصوصه

فاعتبارها

فاعتبارها ممنوع ثم الظهور معتبر عندنا لكن بشرط استناده الى اللفظ ولا ملازمة بين اعتباره واعتبار مطلق الظن
مما لا يستند الى اللفظ كالحاصل من الشهرة او الاجماع المنقول على كون المراد باللفظ كذا ثانيها ان الخاص قوي
دلالة من العام فلا بد من حمله عليه وفيه ان ذلك لا يجعل الحكم على وجه الكلية اذ ربما كان العام اقوى باقتران
ما يعاضده في الدلالة وثانيا ان التمسك بكون العام اقوى انما يتم ولكان مشار من تعارض الخاص كون
المقام مما يلاحظ فيه الترجيح بقوة الدلالة ويعرف فيما يتعلق عليه وليس ما نحن فيه من ذلك القبيل
الا لفرض كون الخاص قطعي الدلالة فيرجع الى ما ذكرنا في الوجه ثالثها ان المقصود بكون الخاص اقوى ووجه
محل البحث لكونه مما يناسب الاخذ بالخاص انها ان في العمل بالخاص جمعا بين الدليلين فيجب وفيه اولا ان وجوب
الحمل الجمع بين الدليلين في حد ذاته ممنوع على ما عرفت بيانه في المباحث المتقدمة وثانيا ان الجمع بين الدليلين لا يتعين
في العمل بالخاص لامكان الجمع بالتخيير في العمل بالعام وارتكاب التجوز في الخاص بما لا ينافي
العام رابعها ان الرجوع الى العرف يقضي بالاخذ بالخاص وبناء العام عليه وفيه ان التمسك بفهم اهل العرف انما
يتم فيما اذا دار الامر بين احتمالين واحتمل الكلام اسنادهما على وجه في حال العرف قصدا او غيرا حد محمل على
الاخر ومع فرض الخاص قطعيا من جهة الدلالة لا مناص من لزوم الاعتبار بها وتعين الاخذ بها ورفع الحكومة الى العرف
في مثله الذي مما لا وجه له ثم تحقيق المقام على وجه ينكشف به الحجاب عن وجه المقصود ان مفروض هذا البحث هو ان يكون الخاص
قطعي الدلالة والعام ظني الدلالة والتروح بينهما اما ان يكونا قطعيين بحسب السند او ظنيين او يكون الخاص قطعيا بحسبه والعام
ظنيا او بالعكس فاذا كان الخاص قطعيا بحسب السند فلا بد من حمل العام على الخاص بحكم العقل من جهة عدم المناص سواء
كان العام ايضا قطعيا بحسب السند لان يكون الخاص قطعي الدلالة والسند وليس مرادنا انه قرينة واما اذا كان
الخاص ظنيا من جهة السند والعام قطعيا بحسبه فالحكم فيه ايضا ما ذكره وحيث ان في طرف العام والخاص اصلا يعتبر
ما كان منها في طرف الخاص ما كان منها في طرف العام ويتقدم الاول على الثاني بيانه ان الاصل في العمل بالعام من التمسك
باصل الحقيقة لكونه غير قطعي الدلالة وفي العمل بالخاص من التمسك باصالة الصدور التي هي عبارة عن اصالة عدم كونه
والتمسك باصالة عدم التغيير المعتبرة من جهة ان الاصل والغالب فيكل تكلم ان يخرج ما هو الواقع وكذا في خصوص
كونه وظيفة في بيان الاحكام الواقعية فيجتمع في الجهات ما ذكره في لزوم اعمال الاصلين المذكورين في طرف الخاص دون
غيرها واضح لان المفروض كونه قطعي الدلالة ولا يحتمل تطرق الوهن اليه الا من جهة الجهتين والا يشتد للخلل الا ببيان
فان اعتبرناهما لزم الغاء اصل الحقيقة في طرف العام وان عكسنا انعكس الامر فتعين الاول ان يعتبر الاصول من باب
الظن الشخصي الفعلي وتفصيل المقال انه الاصول اما ان تعتبر من باب الظن الشخصي او من باب التعبد او من باب الظن النوعي
اما على الاول فلا يتعين الحكم بالعمل بالخاص بقول مطلق ومثله العمل بالعام بل يدور الامر مدار وصف الظن الفعلي اين
حصل كان هو المتبع لكن دوران الامر مدار الظن الفعلي مما لم يقل به احد ولذا لم نجد احدا من الفقهاء يترك اصل الحقيقة
فيما لا الشهرة ومثلها الاستقراء انما يتم ذلك عند القائلين باعتبار مطلق الظن من جهة كون مثل الشهرة والاستقراء
من قبيل الادلة عندهم واما على الثاني فاما ان يكون قد صدر من الشارع جعل طرق في مقابلة العام مع كون الخاص

من قبيل ذلك الطريق المجعول كما لو كان من قبيل اخبار الاحاد والمفروض ان الشارع جعل العادل في خبره وقبول قوله
باية النبأ مثلا او لا يكون كذلك كما لو صدر عام وخاص من امير المؤمنين ع وسمعناهما منه من غير واسطة قال اكرم
زيدا فان الخاص ح مما لا يندرج تحت الطريق المجعول لان المفروض انه ليس من اخبار الاحاد فلا يجري فيه احتمال
التغيير فعلى الاول يكون اية النبأ مثلا مما يفيد ان خبر العادل لا يعتني باحتمال الكذب بل هو طريق الى الواقع قائم مقام العلم
فكما ان الدليل العلمي كان رافعا للعام بسبب انتظاره لوروده حتى يرتفع كذلك الطريق الذي اقامه الشارع
يرفع حكما فيكون الخاص حاكما على العام فيقدم عليه من جهة كونه ناظرا الى العلم بالطريقية العلم الذي كان يتقوم به
حكم الشارع وافادة اية النبأ مثلا وعلى الثاني يكون اصالة عدم التغيير مما ينصب قرينة على عدم ارادة العموم من العام
من جهة ان اصل الحقيقة في طرف العام لا يتأتى منه الا لزوم العمل به ما لم يقم قرينة على خلافه فلا يجدي للتعرض لحال الخاص
والايتان منه النظر اليه بخلاف الاصل في طرف الخاص فانه ناظر الى العام وكانه وجه اليه الخطاب بانك كنت منتظرا
للقرينة فها انا ذا انبئك بها فاعتبار الاصل في طرف الخاص يجعله قرينة على العام صارفا له عن عمومه ومعينة لارادة
ما سوى الخاص منه بخلاف اصل الحقيقة في طرف العام فانه بعد اعتباره لا يفيد الا ان المراد بالخاص ليس ما هو ظاهر منه ولا
يفيد تعيين المراد لانه بعد فرض الخاص قطعي الدلالة لا يبقى الا احتمال الحمل على التغيير فيتعين الا انا نقول ان ذلك من المقاربات
الاتفاقية الناشئة من اقتضاء خصوص المورد القطعي وليس ذلك من اثار اصل الحقيقة في طرف العام لعدم كون النظر الى
الخاص مأخوذا في موضوعه فتلخص من ذلك ان المقدم بناء على اعتبار الاصول من باب التعبد هو الاصل في طرف الخاص كما
عرفت تحرير الوجه واما على الثالث فالمقدم ايضا هو الاصل في طرف الخاص وذلك لان مدرك اعتبار الاصول عند القائلين
باعتبارها من باب الظن النوعي انما هي الغلبة وفيما نحن فيه يؤول الامر الى ما يشبه تعارض الغلبة النوعية والصنفية ولا ريب في
~~الثانية مقدمة على الاولى بل نقول ان ذلك من تعارض النوعية والصنفية كلاهما في ان الثانية مقدمة على الاولى للنوعية~~
~~انه ليس من تعارض النوعية والصنفية~~ بعينه وتوضيح المقال ان اصل الحقيقة مبناه غلبة ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ
حيث استعمل واصالة عدم التغيير مبناه غلبة ارادة الواقع من الكلام الصادر عن كل متكلم لكن الغلبة الاولى مما يعهد وله
مما يجب توهم بعضهم انعكاس الامر وكون الغالب هو التجوز كما يشهد بذلك دعوى ابن جني ان اكثر اللغة مجاز
وهي وان كانت مما ليس بحال من القبول عندنا الا ان تحقق العدد في الغلبة المذكورة كثيرا مما لا ريب فيه وهذا بخلاف
حال الغلبة الثانية فان العدد فيها قليل لا يتحقق فاذا دار الامر بين الخروج عن الغلبة الموهونة والخروج عن الغلبة
التي ليست بتلك المثابة فلا ريب ان الاول اولى فالحاصل ان اصالة عدم التغيير في طرف الخاص والعدول بها عن اصل
في طرف العام اجدر فيكون مآل الامر الى ان الغلبة المعتبرة في نوع اصل الحقيقة وان كانت ثابتة الا انه يعارضها غلبة
الاعتبار بتلك الاصل وتنحل هذا الاصل في مثل هذا الصنف الذي يرد في مقابل العام خاص يحتمل فيه ان يكون خارجا
مخرج التغيير ومنشأ الغلبة هذه ما عرفت هذا ما يقتضيه التدقيق وان شئت ان تأتي ذلك ببيان ليسهل تناوله
لا ريب في ان الاعتبار بالاصول عند القائلين باعتبارها من باب الظن النوعي انما هو من باب بناء العقلاء ثم بعض
القائلين باعتبارها من باب التعبد في كون مدرك الاعتبار بناء العقلاء الا ان الاولين يقولون ان وجه بنائهم

اعتبار

اعتبارها انما هو افادة نوعها للظن والاخرون يقولون ان وجه اعتبارهم بها تعبدا واذا كان مدرك الاعتبار
عند الاولين ايضا هو بناء العقلاء فلا بد من ان ملاحظة الامر في ذلك الى الاحاطة بطريقتهم في مثل ما نحن فيه وجدنا انهم
لا يبنون الا على تقديم اصالة عدم التغيير في طرف الخاص على اصل الحقيقة في طرف العام والى هذا القول ينظر كلام
من تمسك في بناء العام على الخاص في صورة الاقتران بحكم العرف بذلك وان شئت ان تأتي ببيان وجه تقديم اصالة
عدم التغيير على اصل الحقيقة في طرف العام على وجه اوضح من الوجهين فنقول ان الوجه في تقديم اصالة عدم التغيير على
اصل الحقيقة في ~~اصل الخصوص~~ طرف العام ما يكشف عنه الرجوع الى بعض اخبار العلاج حيث قدم صفات الراوي
والعرض على كتاب الله وسنة نبيه على عدا غير العامة مع ان ليس في ذلك الا كونه اصالة عدم التغيير مما لا يتركه الا قليلا
حيث تلجأ اليه الضرورة وهذا هو الحال فيما لو كان الخاص ظني السند والعام قطعيا بحسبه ويعلم منه حال تقديم الخاص
على العام وبناء الاول على الثاني لو كان العام ايضا ظني السند بطريق اولى وقد تبين مما ذكرنا ان التمسك بالعرف في
بناء العام على الخاص في صورة المفروضة مما لا وجه له في الجملة بان اعتبر الاصول من باب الظن النوعي لرجوع الامر الى التعارض
الظاهر والاظهر ولا ريب ان العرف يحكم في مثله وقد ظهر من ملاحظة جميع ما ذكرنا في هذا القسم الذي هو صورة الاقتران
ان قاعدة الجمع بالمعنى الذي قدمناه في المباحث السابقة من كون احد الدليلين منظرا للاخر وحصول الاجماع بينهما بورود
الاخر الذي هو الحاكم مما يجري في هذا المقام وان ما اوردناه على من تمسك بقاعدة الجمع انما هو على ظاهر ما يستفاد من كلامه
من كون المراد بالجمع بعد تحقق التعارض واعتبار ما ذكرناه من حال الاصول انما هو بناء على اعتبار الجمع من باب واحد
واما اذا اعتبر بعضها من باب الظن النوعي والاخر من باب التعبد كما لو فرض اعتبار اصل الحقيقة من باب الظن النوعي واصالة
عدم التغيير من باب التعبد او بالعكس فما اعتبر من الباب الاول مقدم على ما اعتبر من الباب الثاني لكون الاول دليلا
والثاني اصلا وظاهر ان الدليل مقدم على الاصل ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا من تقديم اصالة عدم التغيير في طرف
الخاص على اصل الحقيقة في طرف العام ظهر لك سقوط ما ذكره صاحب الوافية في مسئلة من زاد ركعة اخرى في الصلوة من ترجيح
الخبر كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع عن رجل صلى خمسا فقال ان كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلوته
في مقابلة الادلة العامة الناطقة ببطلان الصلوة بمطلق الزيادة كما في الصحيح اذا استيقن انه زاد في صلوته
المكتوبة لم يعتد بها واستقبل الصلوة استقبالا نظرا الى ان الخبر الخاص يحتمل التغيير من جهة موافقته لمذهب العامة
ووجه سقوطه ان مطلق الموافقة لا يقضي بالخروج مخرج التغيير لاحتمال كون ذلك الحكم الموافق للعامة حكما واقعيا
فاحتمال الصدور لغير الواقع مما يدفعه الاصل ومثله ما صدر عن الفاضل القمي ره في جواب الاشكال على بناء العام على
الخاص في المفروض بان الخاص ربما كان موافقا للعامة وقد نطقت الاخبار بطرح مثله فلا يكون معمولا عليه حتى يبنى
عليه العام فانه قال وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة وما هو موافق الكتاب وبحو ذلك
ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة ونحو ذلك وهو ~~يقتضي~~ تقديم العام
قيل ان المبحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في
الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع انتهى ووجه سقوطه ان كلامه مبني على

فلم تقديم العام المخالف للعامة على الخاص المحتمل للتقية الا انه تفصى عن الاشكال بان كلا منهما انما هو مع قطع النظر
عن الامور الخارجية ولكنك قد عرفت ان احتمال خروج الخاص مخرج التقية مما يغير شيئا على ما لا عن مجرد الموافقة
للعامة لا يجعله تحقق التقية ويكون الاصل المذكور معتمدا على اصل الحقيقة في طرف العام وح فلا يسعى في طرح
الخاص الموافق للعامة حتى يتحقق الجواب لما انحا اليه الفاضل المذكور واما القسم الثاني وهو ما لو تقدم العام
وتاخر الخاص فحكم الحمل الخاص لا انه لابد من تحقيق انه هل هو ناسخ ام مخصص وحقيقة الحال تحتاج الى الترتيب
لا ريب ان احدهما تصويره دوران الامر بين النسخ والتخصيص في هذا القسم والاخر بيان الثمرة في الحكم بالتخصيص
والحكم بالنسخ مع ان الاساس هو الحمل على الخاص على التقديرين اما الاول فتفصيل الحال فيه انه اما ان يعلم ورود الخاص
قبل حضور وقت العمل بالعام او يجهل ذلك او يعلم وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فهذه صور ثلاث
الامر بين النسخ والتخصيص فيها اجمال في الجملة اما الاولى فاحتمال التخصيص فيها مما لا ريب فيه وجرى احتمال النسخ
هناك على القول بعدم اشتراط النسخ بحضور وقت العمل كما هو المنسوب الى المفيد والمحكي عن اكثر اهل الخلاف
واما الثانية فقيام احتمال التخصيص والنسخ فيها ظاهر لمكان الجهل بالتقدم على حضور وقت العمل وتاخره عنه
الداعي الى سريان الاحتمالين واما الثالثة فهي ايضا مما يتاتى فيها سريان الاحتمالين اما احتمال النسخ فظاهر
واما احتمال التخصيص فيجري حيث كان العام محكوما عليه بغير الالزام من الاحكام الخمسة او كان الامر عالما
بان المخاطب لا ينتصب في مقام الامتثال لشيء من افراد العام الى وقت كذا فح الخاص الى ذلك الوقت
تاخيره مما لا مانع منه وان تحقق حضور وقت العمل بالعام وانقضى فيحتمل ح كون ذلك الخاص الوارد
وقت العمل مخصصا كما يحتمل كونه ناسخا مثال ذلك ما لو قال الامر اكرم العلماء وكان اكرام زيد مبغوضا له
لكنه لما كان عالما بان المخاطب لا يقدم الى اكرام احد منهم اخر الخاص عن وقت العمل بالعام فيحتمل ح كون الخاص
ناسخا او مخصصا وجه ذلك ان الحكم بكون الخاص المتاخر عن وقت العمل ناسخا انما هو لاجل ان تاخير البيان عن وقت الحاجة ليس
فيه سوى الاغراء بالجهل بحيث يقع المكلف في ارتكاب العمل المخالف للواقع لا يحسن تعريضه بعرض الاعتقاد المخالف للواقع
فان ذلك بمجرده مما لا منع فيه بحكم العقل الذي هو المحكم في امثال هذه المسائل كيف ولو قلنا بقبح التعريض بعرض الاعتقاد
المخالف لزم الغاء القرائن المنفصلة باسرها وامتنع تاخير البيان عن وقت الخطاب وظاهر انه مما لا مانع منه بل
اوجب بعضهم الاعتقاد بعموم العام عند الوقوف عليه وان تبين بعده التخصيص فالحاصل ان الاغراء بالجهل عند العقل انما
كان هو القبيح عند استلزامه العمل بما هو خلاف الواقع دون اعتقاد خلافه فقط لم يكن مانع من تاخير المخصص عن وقت العمل
في الفرض المذكور فيحتمل ان يكون الخاص مخصصا كما يحتمل ان يكون ناسخا وانما قيدنا حكم العام بكونه من غير الاحكام الالزامية
لعدم جريان مثل ما ذكرنا فيها لانه لو امر باكرام العلماء عموما مع كون اكرام زيد مبغوضا عنده واخر الخاص عن وقت الحاجة
فلا يخلو اما ان يقدم المامور الى اكرام زيد بذلك الامر وح يلزم الحالة العقلية المستندة الى الامر ولا ريب في قبحه
بالنسبة اليه اذ كان حكيما واما ان يمتنع من الامتثال الامر ولا يكون الا لتطرح الامر الى التجري لاعتقاده وجوب
اكرام العلماء باسرهم وان لم يكن واجبا في نفس الامر وقبح التجري مما لا ريب فيه والمفروض ان الامر عالم بالحال فيكون

هو

مجريان

حكم

قد تسبب لايقاع المكلف في مورد ارتكاب القبيح ولا ريب في قبح التسبب الى الحكم واما الثاني فتحقيق القول فيه
ان الثمرة تظهر في موارد منها انقلاب النسبة بين الدليلين بيان ذلك انه لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا
العالم وقال ايضا لا تكرم ~~...~~ فلا ريب ان تعارض العامين في حد ذاتهما انما هو تعارض المتباينين وح
ثم بعد ملاحظة ورود الخاص الى رفع حكم العام الاول بعد ارتفاعه لو ثبت ان اعتبر مخصصا فقد كشف عن ان المراد بقوله
اكرم العلماء عند صدوره كان هو غير زيد ولا اخفاء في ان النسبة غير زيد الى العلماء المامور باكرامهم انما هي الخصوص
العموم فلا بد من اعمال الدليلين ح من مراعات مقتضى العموم والخصوص وقد كان مع قطع النظر عن الخاص متباينين
في حد ذاتهما فقد انقلب النسبة وهذا بخلاف ما لو قلنا بان الخاص ناسخ فانه لا يستلزم انقلاب النسبة لعدم كشفه
عن مؤدى العام المنسوخ وانما يرفع حكمه بعد ارتفاعه لو لم يكن صدوره ولا يكون النسبة بين العامين سوى التباين
وايضا اذا ورد عام ثم ورد خاص وورد خاص اخر لو ضم الى الخاص الاول استغرقا جميعا مدلول العام انقلبت النسبة
بناء على كون الخاص ليس بناسخ بخلاف ما لو قلنا بكونه ناسخا فيبقى النسبة بين الدليلين بحالها مثال ذلك ما لو قال
اكرم العلماء وقال في خطاب منفصل لا تكرم النحويين ثم قال لا تكرم الاصوليين وفرضنا ان ليس للعلماء الا صنفا
النحاة والاخر الاصوليين فان قلنا بكون الخاص الثاني مخصصا انقلبت النسبة بين الخطاب العام والخاص الاول الى العموم
والخصوص وان لم نقل بكونه ناسخا انضم الى الخاص الاول واستغرقا جميعا مدلول العام والمفروض توافق الخاصين
في حكم النهي فيصير ان بمنزلة ما لو قال لا تكرم العلماء ولا ريب في النسبة بين هذا الخطاب والامر باكرام العلماء هي التباين
وقد تقرر في مبحث تعارض الادلة ان انضمام الخاصين اللذين يحصل منهما استغراق العام يجعلهما في قبال العام
طرفا التباين ومنها ما لو كان الخاص مما يبقى الحكم عن اكثر افراد العام فان قلنا بكون الخاص ح مخصصا لزم الغاؤه
لقبح تخصيص الاكثر وعدم جوازه وان قلنا بكونه ناسخا لم يلزم المحذور اذ ليس في النسخ الا ان الحكم الثابت ظاهرا
على وجه الدوام فكما يجوز رفع الحكم واذا استوى الامر لسائر الكل يجوز رفعه عن اكثر الافراد ومنها ما لو كان الخاص ظني
السند كخبر الواحد والعام قطعي السند فانه لو كان ناسخا لزم رده لعدم جواز نسخ القطعي بالظني ولو كان مخصصا
لزم قبوله لجواز تخصيص القطعي بالظني اذا عرفت ذلك فلنا خذ في تحقيق الحكم في هذا القسم فنقول قد عرفت
ان اقسام المسئلة لا تزال ان يكون ورود الخاص قبل حضور وقت العمل معلوما او مجهولا او يكون وروده بعد حضور
وقت العمل معلوما وزعم بعض من تاخر ان حكم الجميع بحسب الاصل العملي يعني اصل البراءة هنا انما هو كون الخاص
مخصصا لا ناسخا وذلك لان ثبوت الحكم الثابت للعام للفرد المعتبر عنه بلفظ الخاص عند دوران الامر بين النسخ والتخصيص
مشكوك والاصل يقتضيه فلو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا ودار الامر بين النسخ والتخصيص من حيث الشك في ثبوت
وجوب اكرام زيد في اول الامر ومقتضى اصل البراءة عدم توجه الوجوب اليه ابتداء فقد علم ان القول بالتخصيص
في جميع الاقسام الثلثة هو الموافق للاصل العملي وانت خبير بما فيه اما اولا فلان اصل البراءة انما يرفع العقاب
العقاب في صورة صدور الخطاب قبل حضور وقت العمل وتخيره قبل مضي وقته ان عدم العمل بمدلول الخطاب قبل ذلك
مما لا يستتبع عقابا وليس ما لو فرض دوران الامر فيه بين النسخ والتخصيص بعد حضور وقت العمل فلم يكن الامر قبل الاحكام

لا تكرم العلماء ثم قال

المنهي عن اكرامهم

الاولين

عليه

العمل الالزامية التي لا عقاب عليها واما ثانيا فلان اصل البراءة هنا ليس مما يترتب عليه حكم شرعي تعبدي قابل للجعل الشارع
اذ ليس كونه ناسخا او مخصصا او ما يترتب على الثاني من علاج التعارض من ذلك القبيل فينبغي ان يلاحظ كل من الاقسام
المذكورة بحيالها اما القسم الاول فيتعين فيه الحكم بكون الخاص مخصصا اما على المشهور فلتحقق شرط التخصيص وعدم تحقق
شرط النسخ الذي هو ورود الخطاب الثاني بعد حضور وقت العمل واما على القول الاخر وهو عدم اشتراط
النسخ بذلك فلان المفروض دوران الامر بين النسخ والتخصيص ولا ريب ان الثاني اغلب واكثر فيتعين بحكم الغلبة واما
القسم الثاني وهو ما لو جهل ورود الخاص قبل حضور وقت العمل او بعده فيتصور على ثلث صور احديها ان يكون ورود
الخاص معلوم التاريخ ويكون الجهل بتقدم الخاص على حضور وقت العمل وتاخره عنه الى الجهل بتاريخ حضور وقت العمل
ثانيها عكس ذلك ثالثها ان يكون التاريخان جميعا مجهولين اما فيما كان احدهما معلوم التاريخ وهو الجامع بين الاوليين فان
قلنا باعتبار اصالة تاخر الحادث في كل مورد علم تاريخ احد الحادثين مع الجهل بتاريخ الاخر واثبتنا به تاخر مجهول التاريخ
او قلنا باجراء الاصل من الطرفين واثبتنا التقارن كما يظهر من الشهيد الثاني في الروضة في نظائر المقام
لزم الحكم بمقتضى ما اعتبرناه منهما فان اعتبرنا اصالة تاخر الحادث كان اللازم الحكم بالتخصيص في الصورة الاولى نظرا الى
تاخر حضور وقت العمل عن تاريخ ورود الخاص بحكم الاصل وفي الثانية الحكم بالنسخ نظرا الى تاخر ورود الخاص
عن تاريخ حضور وقت العمل بمقتضى الاصل وان اعتبرنا اثبات التقارن باعمال الاصل من الطرفين كان الواجب
هو الحكم بالتخصيص لانا اذا فرضنا اقتران صدور الخطاب بحضور وقت العمل استلزم ذلك صدوره في اول وقته فلا
يتحقق شرط النسخ لان شرطه مضي وقت يسع المامور به وحضور وقت العمل عند عامة عبارة عن هذا المعنى ومن
الظاهر عدم تحقق المعنى بالاقتران على الوجه الذي عرفت وان لم نعتبر شيئا من الطرفين عاد حكم الجهل بتاريخ احد
مع العلم بتاريخ الاخر كما لو كان التاريخان جميعا مجهولين ويستوي الصور الثلاث في الحكم ولا بد من بيان حال المجهولين
حتى يتضح الحال في الجميع فنقول انه قد يحكم بعض من الاواخر انما هو تعين التخصيص والذي يمكن التمسك به لذلك
احدهما التمسك بالغلبة وهي الغلبة نظرا الى ان المفروض دوران الامر بين النسخ ومن البين ان الاول
واكثر فيتبع حكمها واورد عليه بعض من تاخر بوجوه احدها ان المسلم من اعتبار الغلبة انما هو ما لو كان مؤداها
تشخيص المراد بالالفاظ لانه الذي يقتضيه استقرار بناء العقلاء عليه بل كان مقتضاها تعيين الموضوع والمحمول
من المراد فان ذلك ان ما نحن فيه انما هو من قبيل الثاني دون الاول ضرورة ان كون مطلوب الامر هو الخاص معلوم وانما
الشك في امر خارج هو شرط النسخ او شرط التخصيص من تحقق حضور وقت العمل عند صدور الخطاب وعدم تحققه
واعتبار الغلبة في مثل ذلك مما لم يقم عليه دليل بل يستفاد عدم الاعتبار بها في مثل ما نحن فيه من كلام بعض
العلماء ايضا الا ترى ان الفاضل القمي استقرب في مسئلة الحقيقة الشرعية حمل ما شك في صدوره بعد ثبوت
النقل من الخطابات المشتملة على ما يدعى ثبوت الحقيقة الشرعية فيه على المعنى اللغوي مع امكان اثبات
في كل من اصطلاح خاص تتكلم على طبق مصطلحه وحكمه هو الحمل على المعنى الشرعي ثانيها ان اعتبار الغلبة انما يتم اذا لم
المرجح والمعارض فيما نحن فيه موجود فان مقتضى اصالة بقاء العام على عمومه واصالة عدم تحقق شرط التخصيص الذي هو

الشارع

صدور الخطاب الخاص قبل حضور وقت العمل هو عدم التخصيص فلا بد من الحكم بالنسخ فان قلت ان اصالة عدم تحقق شرط
النسخ وهو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل تقتضي الاصل عدم ورود الخاص بعد مضي وقت العمل وقد كان
مقتضى ما ذكرنا من اصالة عدم تحقق شرط التخصيص ان الاصل عدم صدور الخاص قبل حضور وقت العمل فاذا تعارض الاصلان
فلا يكون المعول الا الغلبة وهي تقتضي بالتخصيص قلت الاصل الاول مما يترتب عليه الحكم بغير واسطة لان مجرد عدم ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل يكفي في بقاء العام على عمومه بخلاف الاصل الثاني لان مجرد عدم ورود الخاص قبل حضور
وقت العمل لا يقتضي الحكم بالنسخ فلا بد من ضم امر وجودي اليه وهو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل حتى يتم الحكم
بالنسخ فالاصل الثاني يثبت النسخ بواسطة امر وجودي ومن المقرر في محله ان ما يترتب عليه الحكم بالواسطة
فالمرجع بالاول دون الثاني لعدم حجيته في اثبات الحكم هنا ويمكن المناقشة في الجواب بان الاصول المثبتة
معتبرة في مباحث الالفاظ وح فلا مانع من معارضة ما يترتب عليه الحكم بالواسطة لما يترتب عليه بغير واسطة
مدفوع بان ما وقع سمعك من اعتبار الاصول المثبتة في مباحث الالفاظ انما هو بعد ثبوت اعتبار ذلك الاصل في
حد ذاته كاصل الحقيقة في اثبات المراد واصالة عدم النقل وعدم الاشتراك في اثبات الاوضاع واما مثل الاصل الذي
يراد اجراؤه فيما نحن فيه فلم يثبت اعتباره من راس حتى يقال بكونه مثبتا غير قادح الا ترى ان اصالة عدم القرينة المعتبرة
لاثبات المراد لاثبات الاوضاع ولو كانت الاصول المثبتة معتبرة على وجه الاطلاق في مباحث الالفاظ لصح اثبات
الوضع بها فلو علمنا ان المتكلم اراد بالامر الصادر منه الوجوب قلنا ان الاصل عدم القرينة فقد استعمل الامر في
الوجوب بغير قرينة فيثبت بذلك كونه حقيقة فيه ولم يقل احد به وليس ذلك الا لعدم كون اصالة عدم القرينة مما اعتبر
في اثبات الوضع وعدم انها ثالثها انا بعد تسليم التعارض بين الاصلين المذكورين نقول ان الحكم بالتخصيص كما
هو مقتضى الغلبة يستلزم التصرف في لفظ العام بارتكاب التجوز فيه بان يقال ان المراد به ما عدا الخاص
بيان ذلك في المقام احتمال امرين يستلزم التجوز والتصرف في اللفظ ومع دوران الامر بينهما لا اشكال في تقديم
الثاني على الاول بيان ذلك انه اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا فيحتمل ان يكون المراد بلفظ العلماء من عدا
زيد من اول الامر ويكون من باب التخصيص ويحتمل ان يكون مقدار ما يجاب اكرام من عدا زيد من الافراد على وجه الطلب
الحقيقي بمعنى ان مطلوبه في نفس الامر صدور الاكرام من المخاطب في جميعهم وانما ايجاب اكرام زيد على وجه ان
يكون زمان المامور به وهو اكرام زيد مسبوقا بزمان الخطاب بالعام ومنتهيا بزمان ورود الخاص لكنه لم يقصد من اول
الامر الا الابتلاء والامتحان للمخاطب بانه هل يقدم على اكرام زيد ام لا حتى انه لما اتى بالخاص صار بيانا لما هو يكون
في ضمير الامر في حقيقته وبطلان هيئة صيغة الامر في الطلب الابتلائي حقيقة لكون اللفظ لم يستعمل الا في طلب
الفعل غاية ما في الباب ان الداعي الى ذلك الاستعمال انما هو الابتلاء وذلك لا يخرج اللفظ عن حقيقته ولذلك
خالف بين ما ذكرنا فيه مع دوران الامر بين ارتكاب التجوز او تصرفا لفظيا وارتكاب اعتبار التي لا يستلزم ذلك
فلا ريب في تعين الثاني فينتفي التخصيص ويبقى العام على عمومه ويكون حكم المقام كما لو حكم بالنسخ رابعها
ان مقتضى ما ذكره من الحكم بالتخصيص ونفي النسخ هو الحكم بعدم الحكم وعدم ارتفاعه بالناسخ في الاوامر المشتملة على

التخصيص ... تحقق

الحكم

الاصل

والحكم بذلك ينشأ اما من اشتمال الخطاب المتضمن للعام على لفظ مفيد للعموم الزماني كما لو قال اكرم العلماء ابدا او دائما او نحو ذلك
او من اطلاق الخطاب بحسب الاحوال كما لو قال اكرم العلماء ولم يقيد بخصوص زمان او من الاستصحاب كما لو ثبت الحكم بزمان ثم شك
في بقائه فيما بعده من الازمان وهذا هو استصحاب عدم النسخ الذي ادعى عليه الامين الاسترابادي ضرورة الاجماع او من حكاية
الطبيعة الناشئة من الغلبة وتقول ح ان الحكم بنفي التخصيص منوط باصالة الحقيقة في طرف العام بان يكون المراد به
العموم والحكم بنفي النسخ يتوقف على احد تلك الامور الاربعة ومن البين ان ما عدا الاول منها ليس من قبيل الادلة ولا
الاصول اللفظية وان اصالة الحقيقة من قبيل الاصول اللفظية فيدور الامر بين اعتبارها والحكم بعدم التخصيص و
اعتبار تلك الامور والقول بالتخصيص ولا بد من تقديم الحمل على الاول لكون نسبتها الى تلك نسبة الدليل الى
الاصل اما بالنسبة الى الاستصحاب والعادة فواضح واما بالنسبة الى الاطلاق الاحوالي فلكون اعتباره من باب اصالة عدم
البيان بل يجري مثل ذلك لو اعتبرناه من باب السراية ايضا لدوران الامر بين التخصيص والتقييد ومن المسلم ان الثاني
مقدم على الاول حيث دار الامر بينهما وعلى هذا فيلزم القول بنفي التخصيص وبقاء العام على عمومه وهو يوافق الحكم بالنسخ
ثم اذا كان بقاء الحكم مستفادا من التقييد بلفظ دال على العموم الزماني فالمانع من التمسك بالغلبة المذكورة اصالة الحقيقة
اللازم احدهما للعام بحسب الافراد والاخر العام بحسب الازمان ولهذا قيل ان ما ذكره الاكثر من ان التخصيص اولى من النسخ
ناظر الى خصوص ما كان المورد مما اشتمل على لفظ عام بحسب الازمان هذا وثانيهما ما تمسك به بعضهم وهو ان النسخ
تخصيص على الاكثر بحالة التخصيص المصطلح فرجحت دار الامر بينهما وبيان ذلك ان التخصيص المسلم الاتوجيه في دعوى تخصيص العام واما
النسخ فلما كان ظاهر الحكم الذي تعلق به هو التابيد والدوام وفرض نسخه بعد زمان فلا شك ان ما خرج عن تحت العموم الزماني
من حين صدور الناسخ الى اخر زمان كان يمكن بقاء الحكم اليه اكثر من الزمان الذي حل فيه الحكم المنسوخ وقبل ذلك الا
فيما كان من قبيل ما اقيد بما يفيد العموم الزماني والمساواة الاقسام الاربعة انما نعلم الاتيان فيها ذلك اذ العموم فيها حتى يجري
الحكم بالتخصيص ولا وجه لما تمسك به على الاطلاق مع انا نقول ان ذلك لا يتم ايضا الا في تخصيص اكثر اجزاء الزمان انما يلزم
اذا لم يكن هناك عموم بحسب الافراد والمفروض تحققه هنا فيبقى تحته ما عدا الفرد المخرج بالنسبة الى جميع الازمان و
الفرد المخرج بالنسبة الى الزمان الذي قبل نسخ الحكم وعلى هذا فلا يبقى مجال لدعوى القبح لان قلت انك اذا التزمت
تخصيص الاكثر على تقدير النسخ في صورة تقييد الخطاب بما يفيد العموم بحسب الزمان كما هو مقتضى الجواب الاول وجب الالتزام
به في غيره ايضا لتقييد كل من الخطابات بذلك بعموم زماني عموما على ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام
الى يوم القيمة فيفيد تقييد كل من الخطابات الشرعية بالدوام والاستمرار ويلزم تخصيص الاكثر قلت ان ما ادعيتم
من الادلة ناظر الى بقاء نوع الحلال والحرام الثابتين في الشرع لا الى الاشخاص والمقصود بذلك ان شريعته لا تنسخ
ولا ينسخها شريعة اخرى ولا يتبدل ما حللها وحرمها بحسب تحليل الغير وتحريمه وظاهر ان الحكم الناسخ ايضا من جملة
ما جاء به فلا ينافي كونه منسوخا لكون شريعته لا تتبدل بشريعة غيره وانه خاتم الانبياء فلو فرض انه نسخ كل فرد مما اتى به
من الاحكام لم يكن ذلك مناقضا لما دل على ان حلاله وحرامه لكونهما اتى بهما ايضا على وجه النسخ للحكم الاول من جملة
ما يصدق عليه انه حلاله وحرامه فكيف بما اذا كان قد نسخ بعض ما اتى به لا هذا وحاصل ما ذكره في فيما اذا دار

الامر بين النسخ والتخصيص انما ينفي التخصيص فيبقى العموم على حاله ولا يحكم باثبات النسخ لكونه مما ينافي الاصل ايضا لكونه
موقوفا على ان وجوده في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل وعموما لا ينفي باثباته الاصول التي بها يتمسك ان بقاء
العام على عمومه المستفاد من اصل الحقيقة بل انما ان نقول انا نحكم هنا بالنسخ من جهة ما تمسكنا به اصل اللفظ ولا حال له
حال الاصول العملية في عدم اثبات اللوازم ووجه الفرق ان الاعتبار بالاصل العملي ماخوذ من اخبار النهي عن نقض اليقين
بالشك فلذلك لا يثبت الا ما ترتب عليه من الاحكام من دون واسطة والاعتبار بالاصل اللفظي انما هو من
باب بناء العقلاء وهم يرتبون عليه في موارده لعملهم به جميع اللوازم والاثار من دون تفرقة بين المترتب بواسطة
وغيره فيكون الاصل اللفظي على هذا مما ازال البيان على خلاف الاصل العملي الذي من وظيفته السكوت عن حال
اللوازم المترتبة بالواسطة ثم انه يمكن تقريب التمسك بالغلبة وجهات التخصيص بانه مما استقر عليه طريقة العلماء في
امثال ما نحن فيه وان الامارات بين الاعتبار بها هنا وعدم الاعتبار بها في الحقيقة الشرعية حيث علم تاريخ التعيين
ولم يعلم صدور الخطاب قبله او بعده مع قيام الغلبة هناك من حيث ان اكثر ما استعمل فيه الالفاظ التي يدعى فيها
ثبوت الحقيقة الشرعية انما هو المعنى الشرعي اما من جهة ان الحق عندهم مطلق الغلبة وعدم الاعتبار بها هناك انما
نشأ من عدم الالتفات الى قيامها فيه ولهذا تمسك بها بعض من قطعهم من الاواخر في الحكم بكون المراد بها هي المعاني
الشرعية واما من جهة ان خصوص الغلبة في المقام مما اعتبره من جهة اعتضادها بالاحتياط بدرء الطرف الاخر الذي هو
النسخ واما القسم الثالث مما علم تقدم العام على الخاص وعموما لو علم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل فلا
وكون الخاص ناسخا ضرورة تحقق شرط النسخ فلو لم نلتزم به لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل
واما ما ذكرناه فيما علم تقدم العام على الخاص مع العلم بتاخر الثاني عن حضور وقت العمل بالاول من احتمال النسخ فانما
هو بمجرد احتمال فيما لو كان الحكم من قبيل غير الالزاميات وكلام القوم ناظر الى الاحكام الالزامية كما عرفت كيف
لا واجراء هذا الحكم في خاص اخبار الائمة عليهم السلام الصادر بعد مضي زمان الحاجة الى العمل بالعمومات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وتقدم
الاجماع على انقطاع الوحي بعده ص وبطلان النسخ من بعده وايضا قد يصدر العام والخاص كلاهما عن الائمة عليهم السلام ويتاخر الثاني
عن وقت الحاجة فيصح الحكم بالتخصيص لذلك ولا الحكم بالنسخ لعدم جوازه بعد النبي لانقطاع الوحي فيلزم عدم جواز الحمل
باخبار الائمة عليهم السلام راسا اذ لا ناسخ ولا منسوخ كلامهم لاشتمالهما جميعا قلت توجيه هذا الاشكال الى ما نحن فيه خروج عن محل
البحث وغفلتهما هو حقيقة المقصود ان النسخ انما يحكم به حيث دار الامر بين النسخ ان يكون العام والخاص كلاهما
صادرين عن النبي او كان كلاهما من الكتاب لا فيما لا يحتمل النسخ واما الجواب عن نفس الاشكال وتوجيه تحمل
الاخبار مع ورودها بعد زمان العمل بالعمومات فهو من وجوه احدها ما يستفاد من كلام الفاضل المحرر من الحكم بالنسخ
لكن لا على وجه استقلالهم به بل على وجه يرجع الى كونه من النبي بان يكون قد اخبر خلفاءه بان الحكم الفلاني يعمل الى
الزمان الفلاني ثم ينسخ فليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاه عاينته ثم بيان الحائز عند
انتهاء المدة وبعد فرض ان الاجماع منعقد على انتفاء النسخ بعد النبي ثم طلقا انا نقول بهذا الوجه ايضا لانا لا نسخ ح
يكون منهم ع ومجرد كونهم اخذوه عن النبي لا يبقى اسناد النسخ اليهم وقياسهم به والا فالنبي صلى الله عليه وآله عند استقلاله بالنسخ

كان النسخ محال

يعني عدم احالة التبليغ بصدقه عليه انه اخذ الحكم عن جبرئيل وهو بما علم يحكم بهذا الجواب جوهر ما ذكره
التجويز العقلي ثم ثانيها ما افاده المولى المحقق البهبهاني من ان العمومات كانت هي المجهزة في حق من سمعها بدون المخصصات
والمخصصات انما كانت تجري في حق من خوطب بها وتاخر عمن خوطب بها فالفريقان متخالفان في الحكم مكلف
فالمراة في العمل شبيه بعض المواضع ربما يكون المطلع على العام مكلفا به بحسب مصلحته والمطلع على الخاص يكون مكلفا
به كل كما هو الحال لان من لم يطلع على الخاص يكون مكلفا به ومن لم يطلع على الخاص يكون مكلفا بالعام فالحاصل
حينئذ هذا كلامه وعلى هذا لا يلزم التخصيص بعد حضور وقت العمل لان من كان مكلفا بالعام ليس في حقه تخصيص حتى
يتاخر عن حضور وقت العمل بالعام ومن كان مكلفا بالخاص لم يتاخر ورود الخاص عن حضور وقت عمله بالعام فلا اشكال
والظاهر انه اراد ان كلا من العام في حق من هو مكلف به والخاص في حق من هو مكلف به حكم واقعي وان لم يرد
الاول حكما ظاهريا فلم استثنى من القياس لو فرض في غيره كما هو الحال الان فان ذلك جبر بان الحكم الظاهري ما اخذ في
موضوعه الجهل وان الحكم الوارد بالنسبة الى ذوي الاعذار واقعي وان توجيه العموم الى السابقين انما هو لتشريعهم و
غيرهم من الاعذار والمصالح ولكن مبنيا على جهلهم بالمخصصات ولا يجب كون العمومات احكاما ظاهرية لانها ان تلك الاخبار
الخاصة كواشف عن القرينة يعني ان العمومات حين صدورها كانت مقرونة بقرائن افيد المخاطبين بها ما افادته
الاخبار الخاصة ولما خفيت تلك القرائن على من لم يدركها بينها الائمة عليهم السلام بتلك الاخبار الخاصة فهي كواشف عن
المخصص لا انها بنفسها مخصصات وهذا الجواب ذكره الفاضل المحرر بقوله والاولى في الاشكال الاول ان يقال ان العمومات
النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول بعد حضور وقت العمل لا عن زمان الائمة عليهم السلام
من حيث هو متاخر عن زمان العام فان الائمة عليهم السلام حاكون عن النبي لا انهم يتصرفون في الشريعة فلا يلزم الحكم بالنسخ من اثبات
ان الخبر الخاص من حيث انه متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لانه ظاهر على ان
الاحكام الكلية بعد الرسول باقية الى يوم القيمة هذا كلامه وان تمام هذا الجواب انما هو الوجه الاخير
حيث اشترطوا في التخصيص عدم حضور وقت العمل وفي النسخ حضوره وذكروا ان النسخ بعد النبي ص قد انعقد عليه
الاجماع فحكموا انه لا وجه للالتزام بان كون تلك العمومات التي صدرت عن النبي قد اقترنت عند صدورها بما
افادت المخاطبين ما افادته الاخبار الخاصة بانها ما هو في غاية البعد بل هو معلوم العدم واما الوجهان الاولان
فلا غبار عليهما واما ما قيل على الوجه الاول من انه مخالف لاطلاق معقد الاجماع الشامل لمثل النسخ المذكور
بانا نمنع شمول معقد الاجماع لمثل النسخ المذكور لان مدركه ليس الا الاجماع على انقطاع الوحي بعد النبي وهو
غير مناف لمثل النسخ المذكور بل يجب حمل ما يوهم بعضه بعض الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام حيث اشتمل على
قولهم ان في اخبارنا ناسخا ومنسوخا كما في غيره على هذا الوجه اشكال وهو ان اكثر اخبار الائمة عليهم السلام خبر خاص ناظر
الى عمومات الكتاب والسنة القطعية غالبا انه لم نقل بكونه كلها ولا يجوز نسخ القطعي بالظني وح فلا بد من تاويل ما دل
على ان في اخبارهم ناسخا ومنسوخا اما بان يقال انه ذلك باعتبار دخول النبي فيهم ولا ريب ان في كلامه ناسخا
منسوخا او بان يقال ان المراد بالنسخ غير معناه المتعارف وهو مطلق الرفع الصادق على ما ذكرنا على وجه التفسير ثم

وجه انتقال المناسب
عدم جواز ...
... مقتضية

رفع بيان الواقع مثلا الا ان المنسوخ في اخبار الائمة عليهم السلام كما ان فيها ناسخ ويندفع الاشكال بالمنع من عدم جواز نسخ
القطعي بالظني في مثل ما نحن فيه لان غاية ما هنا انه ان صدور الكتاب والسنة القطعية قطعي واما دلالتهما
فليست قطعية والمانع من رفع الحكم عن بعض افراد العام بدليل ظني معتبر الا ترى انه يجوز تخصيص العام
المقطوع الصدور بدليل ظني معتبر وهل هو الا رفع القطعي بالظني على حد النسخ المفروض فيما نحن فيه فلا فرق في
ظنيته ولا ان العام بين ما لو صرح بمثل قوله ابدا ودائما مما يفيد العموم الزماني وبين غيره لان الجميع من قبيل العام
غاية ما في الباب ان احدهما عام بحسب الزمان والاخر عام بحسب الافراد ثم لو فرض المنسوخ قطعيا من جهة الصدور
من جهة الدلالة ايضا اخرى فرض مدلوله مقطوع البقاء لم يجز رفعه بظني ولا غيره لان القطعي لا يعارض فيبقى الاشكال
الواقع بالنسبة الى القاطع فلا يمكن الجمع بينهما وما ادعى من الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر
الواحد كما وقع حكايته في كلام بعضهم فلم يثبت ويؤيده ما ذكرناه انه صرح بعضهم بان حكاية نسخ دليل قطعي بدليل
قطعي تجوز بخبر الواحد المعتبر ووجه التاييد انه مستلزم لترك القطعي بالظني اذا اشتبه الناسخ بالمنسوخ فلم يعرف
المتقدم منهما والمتاخر مثال ذلك انه قال تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة وقال تعالى لا اكراه في الدين
قد تبين الرشد من الغي وعلم التنافي بينهما فيصلح كل منهما لكونه ناسخا للاخرى ويمكن التاويل في احديهما او في
الجميع لكن ورد خبر بان الثانية ناسخة للاولى وقد اشار الفاضل المحرر في باب النسخ الى بعض ما ذكرناه وقد تبين بما ذكرناه
اندفاع الاشكال الثاني ايضا بتقرير ذكره بعض من تاخر الخلاف انما هو فيما اذا ورد هنا احتمال النسخ والتخصيص كما في
الكتاب والسنة النبوية واما مع عدم سريان احتمال النسخ كما في اخبار الائمة عليهم السلام فلا بد من الحمل على الخاص بعنوان التخصيص لما عرفت
من انتفاء المصلحة ان اخبار المخصص وكلامهم من تفسير او غيرها ولا فرق في ذلك بين ورود الخاص قبل حضور وقت العمل
بالعام وبين وروده بعده ثم اورد على نفسه بانه قد تم هذا الباب برفع ما يوجه من القاعدة الكلية وهي قبح تاخير البيان
عن وقت الحاجة وانه على هذا ينقض طريق المكلفين الى الاعتماد على العمل بالعمومات في وقت الحاجة بانها العلها تخصصت بخبر سقط
عند وجوب العمل بها في حضرة ... فلا ما نتمسك في اثبات لزوم العمل بالعمومات وعدم الاعتناد باحتمال ورود التخصيص
بعد حضور وقت العمل بطريقة اهل العرف والعادة ولا ريب في جريان الكتائب على طريقتهم فانهم يلتزمون
العمل بها ولا يلزمون برفع قيام الاحتمال المذكور ولا محيص عن ذلك وان لم يمض القاعدة العقلية وهي قبح تاخير البيان عن وقت
الحاجة دليلا على المطلوب ومع ذلك بان يقال ايضا يحكم بالعمل بالعمومات لكن على وجه التعليق وذلك لان الحكم انما ينبع
على وجهين فتارة يحكم على وجه التخيير كقبح الظلم وحسن الاحسان واخرى يحكم على وجه التعليق كما فيما نحن فيه فانه يحكم على وجه
الاستقلال بان لا بد من العمل بالعام في الصورة المذكورة ما لم يرد المخصص واما القسم الثالث من الاقسام الاربعة
وهو ما لو علم تقدم الخاص وتاخر العام فذهب اكثر المخالفين فيه الى الحكم بتخصيص العام المتاخر بالخاص السابق ووافقهم
عليه جماعة من اصحابنا منهم العلامة ره والفاضل القمي وذهب جماعة منهم الشيخ ره والسيد ره الى كون العام ناسخا للخاص
السابق وتوقف في ذلك السيد عميد الدين ره وصاحب المعالم ره وهو المحكي عن صاحب الوافية ره في محل البحث هنا وذكر بعض من تاخر
كلمات ارباب الاقوال وان كانت مطلقة الا انه يمكن ان يقال ان ورود العام المتاخر اما ان يكون قبل حضور وقت العمل

يكون بعد حضوره والقائل بالتخصيص انما يقول به بالنسبة الى الاول وكل من القولين النسخ والتوقف ناظر الى الثاني
وانت خبير بما فيه لان التخصيص في المقام لا يتوقف على عدم حضور وقت العمل بالخاص المتقدم وان توقف في عكسه على عدم
حضور وقت العمل بالعام المتقدم وحينئذ فلا يلزم من تاخر صدور العام عن حضور وقت العمل بالخاص تاخير البيان
عن وقت الحاجة اذا بنينا على التخصيص فيما نحن فيه بخلاف صورة العكس فانه يلزم من تاخر الخاص عن حضور وقت
العمل بالعام والبناء على التخصيص تاخير بيان العام عن وقت الحاجة اليه وعلى هذا فلا وجه لتقييد القول بالتخصيص
بما اذا كان ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص وجعل النزاع لفظيا ثم لما كان النسخ مشروطا بورود الناسخ
بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ وكان اللازم من ارجاع الاقوال على محل النزاع اسكشف لذلك عن ان محل النزاع انما هو
ما لو ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص المتقدم ومن الغريب ان ذلك البعض مع جعل النزاع لفظيا ذكر في المقام
تحقيقا وتفصيلا وهو انه لا يخلو اما ان يكون ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص او بعده اما على الاول فان قلنا
بعدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل تعين التخصيص وان قلنا بجوازه فلو فان قلنا بلزوم اقتران القرينة بالكلام
والمنع من انفصالها عنه تعين النسخ وان قلنا بجواز انفصالها عنه فان اعتبرنا الغلبة حكمنا بالتخصيص لكونه الاغلب والاكثر
اللازم الحكم بالاجمال هذا على مذاق ارباب الاقوال واما على مذاقنا من عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل فيتعين الحكم
بالتخصيص ح واما على الثاني فلو جبر هو التوقف لم تقل بترجيح جانب النسخ هذا ما ذكره ذلك البعض ووجه الغرابة
مع جعل النزاع لفظيا لا يبقى هناك طرفان حتى يتوقف بينهما فتدبر احتج القائلون بالتخصيص بوجوه اولها ان
قطعي والعام ظني فلو بني العام على الخاص فاخذ بالعام وترك الخاص لزم ترك القطعي بالظني وفيه ما عرفت في الاستدلال
في القسم الاول وهو ما لو كان العام والخاص متقارنين ثانيها ان في العمل بالخاص جمعا بين الدليلين فيجب وفيه ما عرفت
ايضا ثالثها غلبة التخصيص وهذا هو الذي يجب ان يكون المعتمد بعد ملاحظة كون النسخ في غاية الندرة وهذه الغلبة وان
كانت معارضة بغلبة اخرى وهي كون الغالب في القرائن عدم التقدم الا انه مع الخروج عنها بملاحظة ان النسخ من شانه
ان يشيع امره لقضاء العادة وتوفر الدواعي بنقله ومع اشتهاره يترجح نفي النسخ والحكم بالتخصيص ان احتمال التخصيص
دفع لما لم يقع ولم يتحقق علته فيكون اهون من النسخ الذي هو رفع لما تحقق علته وفيه ما تقدم في المباحث السابقة
من ان ذلك بمجرد استحسان لا يجوز تخيير الفتاح عن الخطاب احتج القائلون بالنسخ بوجوه احدها ان الخاص المتاخر كما
يفيد ابطال حكم العام المتقدم لكونه منافيا متاخرا فكذلك العام المتاخر يبطل حكم الخاص المتقدم لكونه ايضا منافيا
متاخرا وهو معنى نسخه له وفيه ان ابطال الخاص لحكم العام المتقدم ليس لمجرد كونه منافيا متاخرا بل لذلك مع قوة
دلالته وعدم سلوح العام المتقدم لابطاله لاداه الى الغاء دليل الخاص راسا وهذه المناسبة المركبة غير متحققة
في العام المتاخر ثانيها ان المخصص للعام يبقى له فلا يصح تقدمه عليه وقبل ان تقدمه عليه ذاتا لا اعتبارا عليه واما
الممتنع تقدمه عليه بصفة البيانية وهو غير لازم على تقدير التخصيص فان وصف التخصيص انما يعرض بعد ورود العام
ثالثها ان من قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين كان ذلك بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى اخره
فكما ان ذلك لا يحتمل الا النسخ فكذا الاول لانه بمنزلته وفيه منع عموم المنزلة والتساوي في جميع الاحكام فان افرادها

بالاجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني رابعها ما نقل عن ابن عباس من قوله كنا ناخذ
بالاحدث فالاحدث وفيه اولا منع ثبوت النقل المذكور وثانيا انا على تقدير تسليمه لا نسلم صحة التمسك به
لا يقول عندنا على مقالة ابن عباس ونظرائه ثالثا انه بعد تسليم جميع ذلك فلا ظهور فيه ظهور على المدعى لاحتمال
ان المراد انا كنا ناخذ في زماننا بكل حديث جديد من الامور الحادثة خامسها ان تردد الخاص بين كونه مخصصا او
منسوخا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يجوز ان يكون مظنونا ملتبسا وفيه انا نمنع من تردد الخاص بين كونه
منسوخا ومخصصا كيف وغلبة التخصيص مع ما يعضده من ان النسخ مما تقتضي العادة بنقله فلا يخفى انها يعين
الحكم بالتخصيص سادسها الاجماع المدعى في كلام الشيخ وفيه ان دعوى الاجماع الصادرة عن الشيخ ره مما هو
عند التصدي الاعتضاد بالشهرة فكيف مع عدمه كما ها هنا فان الشهرة على خلافه احتج القائل بالتوقف بوجوه الاول
انه اذا قال الآمر لا تكرم زيدا ثم قال بعد حضور وقت العمل بالمتقدم اكرم العلماء فلا بد ان يراد اكرام من عدا زيدا كما هو
مقتضى الحكم بالتخصيص او يراد وجوب اكرام الجميع حتى زيد فيرفع النهي عن اكرامه كما هو قضية النسخ ثم عرضنا الخطاب على اهل
العرف لم نجدهم يرجحون شيئا من الاحتمالين بل رايناهم مترددين في الحكم بشيء من الطرفين الثاني انه اذا تقدم الخاص
وتاخر العام عارض النسبة بينهما هي العموم من وجه فيلزم التوقف والرجوع الى المرجحات وبيان ذلك ان الخاص بحسب
بحسب الزمان فيعم فيه عن العام بالزمان لدلالته قبل ورود العام لان المعروض تقدم الخاص عليه ومضي زمان العمل بالخاص
عند ورود العام والعام اعم بحسب الافراد لدلالته على افراد غير الخاص مع زيادة فيفترق عن الخاص في غير مورد الخاص
من الافراد ويجتمعان في الخاص من حيث صدور العام الى ان يكون اشتداد هما اليهن الزمان وارد عليه بان
ذلك انما يتم في النهي دون الامر فلو قال لا تكرم زيدا ثم قال اكرم العلماء تم ذلك من جهة افادة النهي التكرار فيفترق زمان
الخاص عن زمان العام بخلاف ما لو قال اكرم زيدا ثم قال لا تكرم العلماء لان الامر لا يفيد التكرار فلا يلزم اقتران العام والخاص
ورد بان الفرق بين الامر والنهي خروج عن محل الغرض لان النزاع انما هو فيما اذا تحقق التنافي بين العام والخاص
لا مع فرض كون السابق بحيث يشارك اللاحق في الزمان والامر المتعلق بالخاص وان لم يدل على التكرار بالوضع الا انه
لا بد من فرض مفيد له ولو بالقرينة وح فلا يبقى فرق بين كون الخاص امرا او نهيا اعترض كما في الاشارات ويندفع
الاحتجاج بان كلام القوم انما هو فيما اذا لم يكن هناك عموم زماني ولو كان فالكلام انما هو مع قطع النظر عنه وعلى هذا
فلا يكون النسبة الا العموم والخصوص مطلقا فاذا دار الامر بين التخصيص بحسب الافراد والتخصيص بحسب الازمان
كما هو مرجح للمتوقف فالثاني اولى فلا مجال للتوقف الثالث هو ما ذكره بعض من ان اصالة التخصيص مستلزم للتجوز
الموقوف على الالتفات الى القرينة وهو بعيد لان المتكلم كثيرا ما يكون عند تكلمه بالعام غافلا عما تقدم من الخاص ومع
الغفلة لا يشعر بالقرينة وح حتى يكون صارفا وكذلك المخاطب ربما كان غافلا عن الخاص المتقدم وعن اللازم
براعي المتكلم حال المخاطب وقلت لا سبيل الى الغفلة في كلام الشارع الذي هو المقصد الاصلي من كلام الاصوليين قلت
ان الغفلة مما لا سبيل لها هناك يكون لا ريب في تطرق الشك الى بقاء حكم الخاص عند ورود العام ولا سبيل في الحكم
بالبقاء الا الى التمسك بالاستصحاب ومن المقرر في محله ان استصحاب الخاص لا يقاوم العام فلا يخفى ما في هذه الحجة لان

وجوب
امر
في الزمان
فترده
فلا يكون نسخ حكم ح

صورة الغفلة خارجة عن مورد البحث الا ترى انه ليس العام الصادر حال الغفلة من المامور قابلا للنسخ فكيف يتوقف فيه بينه
وبين تخصيص العام المتقدم اياه وكيف يكون المبحوث عنه الخطابات الصادرة من الغافلين هذا واما ما ذكره في جواب
على تقدير تطرق الشك في بقاء حكم الخاص عند ورود العام فلا يصح توجيهه الا بان يجعل منشأ الشك نفس ورود العام
ويكون لفظ عند واقعا في مقام ذكر السبب يعني بسبب ورود العام فيتوجه عليه انه بسبب ورود العام يقع الشك
من جهة احتمال كونه ناسخا فيجري استصحاب عدم النسخ الذي هو من قبيل ما احتج به كالعرف ويرفع من كلامه ان
من ان استصحاب الخاص لا يقاوم العام لا وجه له الرابع ان الحكم بالتخصيص انما هو بمجرد غلبة التخصيص وهو معارض
بغلبة اخرى اقوى منها وهي كون الغالب عدم تقدم القرينة على ما هي قرينة له لاكثر اقترانها به وربما تاخرت عنه
واما تقدمها عليه فهو في غاية الندرة وغلبة ان الاربع بغلبة عدم تقدم القرينة عدم تقدم ما هو متصف بهذا
العنوان فلا وجه له لان تقدم ما اعتبرنا لوصف العنوان المذكور غير معقول وان اريد ان الغالب عدم تقدم ذات القرينة
وان كانت معراة عن الوصف فهو مع امكان المناقشة فيه بانه لا يخفى عن المطلوب يجري عليه ان تلك الغلبة من
قبيل الغلبة في الموضوعات الخارجية فلا تعارض الغلبة في الالفاظ تنبيه ذكر بعض من تاخر انه ان قلنا بكون الخاص
المتقدم مخصصا للعام يتفاوت الحال بين ما لو كان هو والعام ظنيين بحسب السند او قطعيين او كان الخاص قطعيا والعام ظنيا
او بالعكس واما ان قلنا بكون العام ناسخا فلا بد من كونه قطعيا بحسب السند لعدم جواز النسخ بما هو ظني بحسب السند على القول
بالنسخ لا بد من طرح العام راسا اذا كان ظني السند سواء كان الخاص ايضا قطعيا ام ظنيا فيلغي العام بالمرة
يكون المعمول به هو الخاص وحده ويجري مثل هذا الكلام في القسم السابق وهو ما لو تقدم العام وتاخر الخاص فعلى القول
يكون الخاص مخصصا لا يتفاوت الحال في الاقسام الاربعة المذكورة ومع القول بكونه ناسخا لا بد من كون الخاص قطعيا
بحسب السند فلو كان ظنيا كان اللازم طرحه ثم ذكر ان الفرق بين النسخ والتخصيص بما ذكرنا انما هو اذا كان النسخ حقيقيا
لا اذا كان هناك ما يجري مجراه كالاخبار الخاصة الواردة عن الائمة فلا يتفاوت الحال فيها بين الاقسام الاربعة
الابناء على الجواب عن الاشكال السابق بان النبي اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني ينسخ بعد كذا زمان كذا فحكم
الغائبة والطاهرة في ذلك الوقت فان الالتزام بان يعطي النسخ الحقيقي ويلزم ترك العمل بالاخبار الخاصة الصادرة
عن الائمة اذا كانت ظنية السند فلا يجوز العمل الا بما كان قطعي السند منها وهذا العرض العريض الى الالتزام
بذلك الاحتمال هذا ويعلم ما فيه مما قدمنا لك ذكره في ذيل الجواب عن الاشكال المذكور في الكلام فيما
لو جهل تاريخ العام من حيث صدوره قبل حضور وقت العمل بالخاص او بعده فحكمه حكم المجهول في القسم الثاني
واما القسم الرابع وهو ما لو جهل تاريخ العام والخاص فلم يعلم تقدم احدهما على الاخر فلو سلم تلك الاربعة الحكم
احد الامرين المتاخر منهما قبل حضور وقت العمل او بعده او لا يعلم ذلك ايضا اما الصورة الاولى فالحكم فيها هو
البناء على التخصيص عند الاكثر لتحقق شرطه وهو ورود الخاص قبل حضور وقت العمل لو كان المتقدم والمتاخر هو العام
والمتاخر هو الخاص وعدم اشتراط حضور وقت العمل بالخاص في الحكم بالتخصيص في صورة العكس واما عند من يجوز
النسخ قبل حضور وقت العمل فيحكم بالتخصيص ايضا للغلبة واما الصورة الثانية فيبنى الامر فيها على الخلاف في

عليه

السابقين اعني ما علم فيه تقدم العام على الخاص وعكسه فمن يقول بالنسخ فيهما يلزمه الحكم بالاجمال او الرجوع الى الاصول العملية
لتحقق كون احدهما ناسخا للاخر منسوخا عنده لكن لم يعلم الناسخ بعينه فيحتمل ان يكون هو العام فيرفع حكم الخاص او
يحتمل ان يكون هو الخاص فيرفع حكم العام عن الفرد الذي هو مورد الخاص بخصوصه ويبقى الحكم في باقي افراد العام
ومن يقول بالنسخ في القسم الثاني ويتوقف في الثالث فلا بد له من التوقف فيهما مطلقا اولى ومن يقول بالنسخ
في القسم الثاني والتخصيص في الثالث يحكم بالتخصيص لمكان الغلبة ويكون مرجحا له عند دوران الامر بينه وبين
النسخ واما الصورة الثالثة فالمشهور فيها هو الحكم بالتخصيص لوجوه الاول غلبة التخصيص فيرجح فيما اذا دار الامر
بينه وبين النسخ الثاني ما ادعاه صاحب المعالم من الشك في تحقق شرط النسخ حيث شك فيه فانه ذكر ان احتمال
النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط و
الاصل عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص
هذا وفيه بعد المنع عن اطلاق التخصيص وكون الاصل معارضا بمثله ان نفي التخصيص هنا متعين لان العام هو مورد
ما تحقق فانا نشك في العدد والحقيقة نفي ما شاعه القرينة المخرجة عنها وليس مقتضى الاعتماد العام على عمومه
وهو ما يترتب على الشك عدم القرينة الثالث ان الشك عدم تقدم العام يمنع من تقدمه على الخاص والشك عدم تقدم الخاص
يمنع من تقدمه على العام فيثبت التقارن ومع تقارن العام والخاص لا ريب في انه يصير الخاص مخصصا ويرد عليه ان
اصل التقارن امر وجودي يحتاج ثبوته الى دليل ومع الشك فيه فالاصل بقيد التراخي اجماع العلماء على العمل بالاخبار الخاصة
في مقابل العمومات مع عدم العلم بتاريخ شيء منها والتخصيص عنه وليس ذلك الا لاجماعهم على التخصيص في صورة الجهل بالتاريخ
وحضور وقت العمل بالمتقدم منهما وعدمه وقبل ان عملهم بالاخبار الخاصة انما هو في اخبار الائمة ولا يجري هناك احتمال
النسخ وكلامنا انما هو فيما دار الامر بينه وبين التخصيص فلا يدل على المدعى واما الكتاب فهو معلوم التاريخ والناسخ
منها انه متميز عن المنسوخ منها فلا مجال لاشتباه الامر فيه وقد صرح بذلك علم الهدى ره ايضا وكذلك السنة النبوية لا يكاد
يشتبه ناسخها بمنسوخها ولو فرض وجود مورد من ذلك كان من محل النزاع لعدم تحقق اجماع العلماء على العمل بالخاص
في مثل هذا وذهب ابو حنيفة الى التوقف والرجوع الى غيرهما او الى ما يترجح به احدهما وقال العلامة في النهاية بعد
نقله ما نصره وهذا يدل على ان الخاص لا يؤمن ان يكون منسوخا او مخصصا او ناسخا مقبولا او ناسخا مردودا
وح يجب التوقف انتهى وبدفع بالتمسك بالغلبة لان الحكم بالتخصيص بسببها يستلزم وجود شرطه وهو ورود الخاص
قبل حضور وقت العمل فيدفع الاشكال هذا هو الكلام في الاقسام الاربعة المعروفة بقي منها قسم خامس وهو ما لو
علم تاريخ شيء من العام والخاص مع الجهل بتاريخ الاخر ومع قول ان اعتبرنا اصالة تاخر الحادث كان الحكم على مقتضاها
بحسب المقام من كون المعلوم التاريخ هو العام او الخاص والا فان قلنا باعتبار الغلبة في مثل المفروض لزم الحكم بالتخصيص
والا فالتوقف ثم اعلم بقي التنبيه على امور الاول ان محل موضوع هذه المسالة كما سبقت الاشارة اليه انما هو ما
لو كان الخاص قطعي الدلالة والعام ظني الدلالة وقد عرفت ما يجري فيها من الاقسام والاحكام واما مع كون الخاص ليس
مثلهما في المتانة وكان العام اقوى كما لو ورد في مقام الامتنان فلا بد بما يرجحه على الخاص في ظهور دلالته وكذا

انما هو قد اشتهر في نحو مجازية غير موجب للتخصيص حتى صار من المجازات الراجحة المقدمة على الحقيقة في قوله لا يجري عند ما ذكرنا من الاحكام بل يقدم الاظهر على الظاهر كما شاء ما كان منهما فان قلت كيف تحكم بمراعاة الاظهر قبالا للظاهر وليس ذلك من شانك فانك انما اعتبرت الاصول من باب التعبد والمقالة المذكورة انما تناسب مذهب من يعتبرها من باب الظن قلت لا منافاة فان ما ذكرناه من التعبد انما هو من باب بيان اقل ما يكتفى به في العرف بمعنى انه لو لم يحصل الظن من الاصل كان معتبرا ايضا ولا يلزم من ذلك انكار اعتبار الظن شخصا او نوعا اذا وجد نوع منهما بل هو اولى بالاعتبار فان تحقق كان معتبرا واذا لم يتحقق اعتبر الاصل من باب التعبد العرفي الثاني انه ربما يرد عام ومخصصان كما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم النحويين ثم قال لا تكرم الصرفيين فهل يعتبر الخاصان بمنزلة مخصص واحد فيحكم عليهما بما يحكم على ما هو اخص مطلقا ام يعتبر التخصيص بالاول فيصير المراد بالعام في مثالنا العلماء غير النحويين والنسبة بين الصرفيين عموم من وجه لاجتماعهما في الاصولي الصرفي مثلا وافتراقهما في الاصولي البحت والصرفي العالم بالنحو ايضا التحقيق هو الاول لان المراد بالعام ابتداء انما هو ما يوافق الخاص وعلى هذا فلا بد من ملاحظتهما معا مخصصين للعام واعتبار نسبة العموم والخصوص مطلقا بينهما وبينه هذا اذا كان المخصصان منفصلين واما اذا كان احدهما متصلا والاخر منفصلا كما لو قال اكرم العلماء الا النحويين ثم قال لا تكرم الصرفيين فربما يرجح التخصيص بالمتصل ولا يترتب المخصص الثاني الا بعد الاخراج بالمتصل فتعود النسبة الى العموم من وجه ويعمل على مقتضى تلك النسبة الثالث اذا ورد خطابان احدهما اعم من الاخر من وجه وعلمنا بخروج مورد الافتراق عن تحت احدهما بدليل من خارج كالاجماع ونحوه فهل يحكم عليهما بما كان يحكم عليهما قبل ذلك من حكم العامين من وجه ام يتبدل الحال فيهما الى العموم والخصوص مطلقا بسبب خروج مورد الافتراق فيلزم مراعاة حكم العموم والخصوص مطلقا مثال ذلك ما لو قال اكرم الجهال وقال لا تكرم الفساق وعلمنا خروج العالم الفاسق فيعود الحال الى ما لو قال اكرم الجهال ولا تكرم الفاسق الجاهل وان النسبة بهذا الاعتبار ليست الا العموم والخصوص مطلقا ثم هل يزاد على النسبة السابقة ام تلاحظ النسبة اللاحقة فنقول ان دل الدليل الخارجي المفروض على خروج مورد الافتراق عن حكم المراد بالخطاب فلا اشكال في لزوم اعتبار العموم والخصوص مطلقا واعتبار علاج التعارض على ذلك الوجه ضرورة ان المراد بالخطاب الخروج عن تحت مورد الاجتماع ابدا الا ما هو اخص مطلقا بالنسبة الى الاخر وان دل على خروج مورد الافتراق عن الحكم من دون تعرض لحال المراد بالدليل فالظاهر انه ايضا كذلك لان ذلك مما يكشف به عن حال الخطاب الرابع انه ما تقدم كله انما هو فيما اذا كان احد الخطابين من قبيل ما هو اعم مطلقا والاخر من قبيل ما هو اخص كذلك واما ان كان كل منهما اعم من وجه فالحكم فيهما عند العموم ما عرفت فيكون مرجع الامر الى خص من الاخر فيندرج في الاقسام الاجماع ويخصص به الاخر بشرطه نحو ما عرفت في التخصيص وكذلك قد عرفت في بيان خروج العامين من وجه عن محل النزاع في هذا المبحث خلافا لسيد الاستاذ مجده ان البحث في نوع الذي لاشتماله على ما الحق به فيه وليس كلمات الباحثين ناظرة اليه بل لما يكون قاعدة يتوصل بها الى رفع الاشتباه في موارده واما عن الظاهر وهو الذي يتعلق بالبحث عن غرضهم فقد عرفت من كلام السيد الذي حكيناه انه يرجع الى ترجيح احدهما على الاخر بما يفيد قوة الدلالة او المدلول ثم التخيير كما لا يخفى على من اعطاه حق النظر

الحواشي

العلامة في النهاية في باب التراجيح الثالث ان يكون كل منهما عاما وخاصا باعتبارين كما في قوله وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم وفي قوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عن الصلوة في الاوقات الخمسة المكروهة فان الفعل عام في الاوقات فان علم تقدم احدهما وكانا معلومين او مظنونين وكان الناسخ معلوما كان المتاخر ناسخا المتقدم عند من قال ان العام ينسخ الحكم المتقدم لان المتاخر وان كان اعم من وجه لكنه اخص من اخر فاذا كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى بجواز النسخ وان كان المتقدم معلوما وجب الرجوع الى الترجيح عندهم ولم ينسخ الثاني الاول لامتناع نسخ المعلوم بالمظنون اما من يبني العام المتاخر على الخاص المتقدم فالاشبه بمذهبه عدم النسخ وشي من هذه الاقسام بل يرجع الى الترجيح اذ لا يتحقق كون المتاخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتاخر وان جهل التاريخ فان كانا معلومين لم يجز الترجيح بقوة الاسناد بل بما يتضمنه احدهما من كونه محظورا او مثبتا لحكم شرعي لان الحكم بذلك طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر اطراح للمعلوم بخلاف ما لو تعارضا من كل وجه وان لم يترجح احدهما على الاخر فالحكم التخيير وان كانا مظنونين جاز الترجيح بقوة الاسناد وبما يتضمنه من الحكم فان لم يترجح فالتخيير وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا جاز ترجيح المعلوم لكونه معلوما فان ترجح المظنون عليه كالعموم والشرع حتى حصل التعارض فالحكم ما تقدم انتهى وكلام السيد رحمه الله ناظر الى معلوم الصدور لا مرتبة ثم قال في اوله الفصل الثاني ان التعارض على الحقيقة بان يصير بحيث لا يمكن العمل بهما وذلك على وجهين احدهما ان يقتضي احدهما نفي ما اقتضاه الاخر اثباتا او اثبات كل ما اقتضى الاخر نفيه او يقتضي حكما مضادا الحكم الاخر ولا يكاد يوجد هذا فيما طريقه العلم من الادلة وهنا ما يدل على العمل باحدهما ويكون المكلف مخيرا بين الحكمين انما قلنا ذلك لان الدلالة لا تتناقض ويقل في المعقد ايضا تواترهما قوله ففي ادلة الادلة واما ما طريقه غالب الظن فيجوز فيما هذا طريقه ان يكون المكلف على ترجيحه الا ان المكلف على عمومه تعارض البينتين واذا كان فيما هذا حاله التاريخ معلوما فلا تعارض كما ان مع التخيير لا تعارض في ما اشتمل كل واحد من العمومين على صاحبه من وجه دون اخر نحو قوله او ما ملكت ايمانكم الى اخر ما حكيناه سابقا وذلك لانه قوله ولا يكاد يوجد هذا فيما طريقه العلم من الاخبار اشارة الى نفي الترجيح بحسب السند هنا لانه قطعي فان لم يكن مرجح العمل باحدهما بحسب الدلالة او قوة المضمون ولم يكن مخيرا الزم ما ذكره من التناقض في الادلة وقد تقدم منه رحمه الله في الباب الاول من الدريعة ان الادلة على الدليل هو ان يشمل في قطعيا ومعلوم ان التناقض فيها لا وجه لسواء هذا الوجه لا يجري في الاخبار المظنونة الصدور لجواز الترجيح بحسب السند فيها وعدم لزوم التناقض في الظنيات هنا وقد وجدنا انه رحمه الله سلك هذا المسلك في العامين من وجه فدل ذلك على ان الكلام هنا في معلومي الصدور خصوصا بقرينة تمثيله بالاختين واية ملك اليمين فقوله انه اذا تعارضا في الوجه لخصوص فتقول لك التخيير في الادلة وعلى هذا فنقول ان اراده رحمه الله التخيير انما هو التخيير العقلي والا فالتخيير الشرعي بين الادلة لا يجري الا في الاخبار المظنونة الصدور لانها موردها ادلة عليه لكن لا يلتبس ما نحن فيه وهو انه شرط في حكم العقل بالتخيير بين الدليلين بعدم كون احدهما موافقا للاصل لان حكمه بالتخيير مبني على التحير ومع موافقة احدهما للاصل يرتفع التحير ويرجح الموافق للاصل ولا فرق في ذلك بين ان يجعل هذا الاصل مرجحا او القول بكونه مرجحا كما سيجيء تحقيقه في باب التعادل والترجيح ويكون الظاهر ان ذلك مبني على

الخاص

مثل اذا اريد الاخبار الاحاد

القول بكونه مرجحا كما هو المعروف من مذهب المتقدمين بل المسلم بينهم وكون ما ذكره من الترجيح انما هو من باب المثال فيعم كل مرجح مطلقا ابتنى على التخيير واما كلام العلامة رحمه الله فهو مشتمل على حكم المعلومين والمظنونين معا فيما حكم فيه بالنسخ فلا بد من تقييده باجتماع شرائطه مثل صدور الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ ونحو ذلك واطلاقه مبني على ما هو المقرر في محله وقد بينه في المناهج ما حصره فقد عرفت انه ما ذكره حكم العام والخاص المطلقين وما من وجه فحكمهما حكم المتساويين المتعارضين في محل التنافي فيرجع فيه الى المرجحات ومع انتفائها يرجع الى التخيير او التوقف او التساقط كما يأتي في مبحث التعادل والترجيح انتهى واورد سيدنا الاستاذ مجده على الحكم بالتخيير في الاخذ باحدهما هاهنا بوجهين احدهما ان العامين المذكورين اما ان يكونا من قبيل القطعيين كالايتين والخبرين المتواترين او من قبيل الظنيين كخبري الواحد والحكم بالتخيير في الايتين باطلاقه لا يناسب طرق القطعيين فلا بد هناك من التماس مرجح من حيث قوة الدلالة ان وجد في احدهما كان الترجيح له والا يبقى التعارض بالنسبة الى مورد الاجتماع فيتساقطان ويرجع الى الاصل ان كان هناك اصل يعول عليه والا فيتخير بحكم العقل في مقام العمل لان التخيير الشرعي في الادلة انما ثبت في خبرين ظنيين من دلالة الاخبار العلاجية على ذلك واما في الظنيين فيعول على المرجحات السندية قلنا بالترجيح العموم من وجه بحكم تلك الاخبار ومع انتفائها يتخير في الاخذ بما شاء منهما فالحكم بالتخيير الشرعي على وجه الاطلاق الشامل للقطعيين ايضا لا وجه له وثانيهما ان ما ذكره من التخيير مما لا يساعد عليه دليل الاطلاق وان اختص بالقطعيين فلا يتم في اخبار الاحاد ايضا لان المطلق ومورد ذلك ان العامين المذكورين اما ان يقترنا او يفترقا او لا يعلم الحال فيهما من تلك الوجوه والمفترقان اما ان يعلم ورود المتاخر منهما بعد حضور وقت العمل او لا فالحكم في المفترقين وفي مجهول التاريخ اذا كانا ظنيين على ما هو المعروف من مذهب وكذا في المفترقين اذا علم ورود المتاخر منهما قبل حضور وقت العمل بالاول وذلك فيه لا تخلص من الحكم بالتخيير واما اذا علم ورود المتاخر بعد حضور وقت العمل بالاول فلا مجال للتخيير اصلا لان الاول مخصص للثاني على مذهب الاكثر والحكم بكون الثاني ناسخا للاول على مذهب البعض فيتعين على كل من القولين شيء من الامرين واين ذلك من التخيير ثم قال دام مجده ويمكن دفع الوجهين المذكورين اما الاول فبان يقال انه ذهب منهم الحكم بما حكيناه اعتبار الاصول من باب الظن فيكون من قبيل المرجحات للدلالة لا من باب التعبد حتى يكون العمل عليها بعد تساقط الدليلين وان المراد بالتخيير هو تخيير العقلي وح يتجه ذلك المقال على مذهب القائل لان المراد بالمرجحات اعم من السندية والمرجح بحسب الدلالة ثم لا يتم ذلك على مذهب من يجعل الاصل هو المرجح ويقول بانه من المرجحات الاصل واما الثاني فبان يقال الحكم بالتخيير انما هو في صورة الاجمال وعدم تبين الحال كما اوردناه من عدم ثبات التخيير في صورة العلم بتقدم احدهما وتاخر الاخر مع العلم بوروده بعد حضور وقت العمل بالاول انما هو من قبيل تبين الحال لا كنا الاول لتكون قوة الدلالة بالعمل به فيكون مخالفا للمورد الذي حكموا فيه بالتخيير فافهم الخامس قال في الفصول اذا ورد حكم ايجابي او تحريمي على سبيل العموم ودخل النبي في بعض موارده ما يحتمل الكشف عن ثبوت ذلك الحكم المخالف في حقه قطعا سواء كان العموم المذكور متناولا له اولا لامتناع الخطاء عليه عندنا وهل يقتضي ذلك ثبوت الحكم في حق الامة ايضا نظرا الى عمومات التاسي فيخص به العام اولا قولان والتحقيق ان

الاصل

والمظنونين ثالثها التخيير في المعلومين والعمل

عمومات التاسي تعارض عموم ذلك العام معارضة العامين من وجه فلا بد في ترجيح احدهما على الاخر من مرجح فان تحقق هناك مرجح كضعف عموم العام بكثرة ورود التخصيص عليه وقوة عموم التاسي لندرة وروده عليه او نحو ذلك او بالعكس تعين الاخذ بمقتضاه والا فاللازم التوقف لانتفاء المرجح وما يقال ان المخصص لعموم العام ليس عموم التاسي وحده بل عموم الفعل وهو اقوى فيه ان التنافي بين العامين انما ينافي بسبب الفعل فلا اختصاص له باحدهما اذ كما يمكن تخصيص العام بعموم التاسي مع الفعل كذلك يمكن تخصيص عموم التاسي بعموم العام مع الفعل لا يقال العبرة في مقام التعارض بنفس الدليل لا دليل الدليل والا لم يتحقق تناف في الادلة لان دليل الخاص اذ مرجع كل دليل الى الدلالة عامة والفعل هنا خاص وان كان دليل حجيته عاما فيجب تخصيص العام به لانا نقول انما يتم ما ذكر اذا كان الخاص في نفسه دليلا وكان التعارض بين مدلول العامين كما في المقام فان الفعل مشخص لعنوان احد العامين وليس بدليل ثم ما ذكرناه في الحكم الايجابي والتحريمي يجري في سائر الاحكام التكليفية ايضا هذا كلامه رحمه الله وهو وان كان جيدا من حيث محصل ما افاده الا انه يتجه عليه في سلوكه ان احدهما انه اعترف بكون الفعل مشخصا لعنوان احد العامين ونفى عنه كونه دليلا وذلك ينافي حكمه بكون الفعل دليلا وكون عمومات التاسي من قبيل دليل الدليل لانه فصيحة كون الفعل مشخصا لدلالة تلك العمومات انما هي كونها دالة على شيء كما هو التحقيق من كون الفعل في نفسه صامتا وكون الدلالة مستندة الى تلك العمومات فتكون مثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الذي هو من جملتها هو الدال على الحكم لان الدال عليه بنفسه ليس الا هو بالمدلول الا انه يعينا وجوب الاتيان بما اتى به النبي مع عنه كما انه يكون دليلا على ذلك الحكم من جهة كونه قول الله تعالى لان الدليل ما يستدل به اليه اعتبار شيء وحجيته وقد علمنا كون مؤداه حجة وحقا لكونه قول الله تعالى ومثل هذا يجري في سائر الموارد كخبر الواحد الى مرجعه كونه مفهما لمعنا ودليلا باعتبار كون الخبر الحكي قول المعصوم ومع انتفاء كون الفعل دالا وكونه مشخصا لعنوان دلالة العام وانتفاء كونه مما يفيد الحجية وحقا كيف يصح ان يقال انه دليل وان العام دليل الدليل ثانيهما انه بعد فرض كونه دليلا لا وجه لترك اعتبار المعارضة بينه وبين العام الى اعتبارها بين عمومات التاسي وبين ذلك العام مع كون الخاص دليلا وكونها ايضا دالة على اعتبار دليل عليه وعلى هو الاخر وجه مرجح فانه لوقت التعارض بتحقق لعمومات التاسي مع الادلة على وجوب امتثال النبي بعنوان الوجوب والفعل مشخص لعنوانها وتحقق لدلالتها وليس دلالة دليلا وذلك لان الاسوة المامور بها ليس الا الاتيان بمثل ما اتى به النبي فلولا فعله لم يتحقق لها معنى محصل فالدليل في المقام ليس الا ادلة التاسي ولذلك يلاحظ التعارض بينها وبين العام الاخر فان ما في الباب انها ادلة بالواسطة التي هي الفعل ولا ضير فان الدليل على قسمين دليل بغير واسطة ودليل بواسطة كما انها على قسمين ادلة على الحكم وادلة الدليل لانها بواسطة وان الفرق بين الدليل بواسطة ودليل الدليل غير خفي فان دليل الدليل لا ينهض بالدلالة على حكم المقصود الذي يراد الاستدلال عليه مثلا اذا اريد اثبات البناء على الاكثر عند الشك في اعداد الصلوة بخبر الواحد مثل قوله اذا شككت فابن على الاكثر فان ادلة حجية خبر الواحد من الايتين والاجماع لا تنطق بخصوص الحكم الذي هو البناء على الاكثر عند الشك في اعداد الصلوة وهذا بخلاف ما لو اخبر

حجية

مثلا

فان عموم الناسي تنطق لعدم اعتبار حكم خصوص الواقعة التي وقعت وعادة الرشاد في المقام انما نشأت من الخلط بين الدليل بالواسطة ودليل الدليل وهذا ان لو صح انما يرد على ما سيدنا الاستاد دام مجده على ما العطوية ولكن يوهم ما ذكره دام مجده ان ذلك التامور لسط الاجتهاد وقد صرح ارباب الفن بكون السنة من جملة الادلة وفسروها بقول المعصوم وفعله وتقريره الغير العادية ونحوه واما [illegible] اصل المشهور بين العامة والخاصة ان السبب لا يخصص العام فيتفق السؤال [illegible] لا يخصص الجواب كقوله [illegible] خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء وكذلك [illegible] نزول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه نزل في وليد بن عقبة حيث اخبر عن ارتداد بني المصطلق وذلك لا يخصص عمومه وحكي عن المزني وابي ثور والشافعي خلافهم واختاروا الحكم بالتخصيص والمعتمد المعول انما هو القول الاول وينبغي تحرير محل النزاع فنقول الخطاب الواقع في الجواب اما ان يكون غير مستقل بان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السؤال او يكون مستقلا غير مفتقر الى ذلك والاول على قسمين احدهما ان يكون افتقاره الى الانضمام بحسب الوضع اللغوي كقوله فلا اذن جوابا لمن سأل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف فقيل نعم وثانيهما ان يكون افتقاره الى الانضمام مستندا الى العرف كقول القائل لا آكل جوابا لقول من قال له كل عندي فان الجواب المذكور وان كان مستقلا بالدلالة على معناه بحسب الوضع لكنه بحسب العرف صار مقيدا بالسؤال بحيث صار كانه قال والله لا آكل عندك والثاني على اقسام احدها ان يكون الجواب مساويا للسؤال في العموم والخصوص كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة ثانيها ان يكون اخص من السؤال كما لو قيل في الخيل زكوة فيقول ليس في ذكور الخيل زكوة مثلا ثالثها ان يكون اعم وهو على قسمين احدهما ما يكون اعم في غير محل السؤال وهو ما يكون بيانا لحكم الصورة المسؤول عنها ويكون بيانا لحكم شيء آخر مغاير للحكم الاول مثل قوله [illegible] سئل عن حكم ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال كان مختصا بماء البحر والجواب دل على حكمه وعلى حكم آخر وهو حل ميتته ثانيهما ما يكون اعم من السؤال في محله بان يذكر حكم جنس الصورة المسؤول عنها بحيث يندرج حكم المسؤول عنها فيه مثل قوله [illegible] وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير ريحه او طعمه او لونه اما غير المستقل فلا اشكال في عدم النزاع لان حكمه مختص بمورد السؤال في تعميمه وكذلك الحال في المساوي والاخص من اقسام المستقل لان الحكم جار على المساوي في الاول ومختص بالاخص المذكور في الجواب في الثاني وانما الكلام فيما كان الجواب اعم من السؤال فانه الذي يجري فيه النزاع ويحصل في الضابط الجواب بالاخص على الثالث في الاول ما يستفاد منه حكم غير الخاص ايضا بمفهوم الموافقة كما لو قال الماء القليل ينفعل بالملاقاة عقيب السؤال عن انفعال الماء بالملاقاة فانه يستفاد منه بمفهوم المخالفة ان غير القليل ليس حكمه الانفعال والامر هنا الجيب عن الجواب بالعام الى الخاص فالقرينة هنا موجودة على ارادة المفهوم وان لم نقل بحجية مفهوم الوصف الثاني ما يستفاد منه حكم غير الخاص بمفهوم الموافقة كقوله ليس لا يجوز قتل الاولاد في المخمصة جوابا عن السؤال عن قتل الاولاد فيستفاد منه انه لا يجوز في غير المخمصة بطريق اولى الثالث ما يستفاد منه حكم غير الخاص اصلا كما لو قال هذا الماء لا ينفعل بالملاقاة جوابا عن مطلق الماء وقد يتوهم مع اعتبار المفهوم نزول الجواب الى الخاص تخصيص في الحكم في مفهوم المخالفة وعدمه في مفهوم الموافقة فان المحصل بما ذكرناه رد لبعض الاقسام الى بعض وخلط لاحدها بالآخر واذ قد عرفت ذلك فنقول

ان التحقيق الحق وفاقا لقول قد عرفت ان المشهور هو المنصور ودليلنا على ذلك ان المقتضي موجود والمانع مفقود فيتعين الحمل على العمل اما ان المقتضي موجود فهو واضح لان المفروض عموم الجواب واما ان المانع مفقود فلانه ليس في المقام ما يصلح للمنع سوى ما تخيله الخصم وليس بصالح لذلك لانه تمسك بامور احدها انه لو لم يخصص الجواب بالسبب لزم عدم مطابقة الجواب للسؤال ويتفرع من المطابقة افادة الجواب مع حاصلية بيانه لحكم السؤال في زيادة تعميم فلا يخرج الجواب عن افادة حكم المسؤول عنه ثانيها انه لو لم يخصص بالسبب لم يكن لنقله فائدة مع ان العلماء قد اعتنوا ببيان سبب الجواب العام وضبطه ونقله وليس في المقام ما يصلح ان يكون فائدة الا ارادة التخصيص ويندفع بالمنع من انحصار الفائدة في ذلك لان من الفوائد الاطلاع على السبب والقصص وعلم شأن نزول الآيات مضافا الى ان النقل فائدة عظيمة في الاحكام الشرعية وهي ان افراد العام لما كانت في محل الاخراج عن تحت حكم العام ما عدا مورده بكون نصا بالنسبة اليه فلا يجوز اخراجه بالاجتهاد كما لو ان الاجتهاد في مقابلة النص غير جائز فعرضوا الذكر السبب حفظا لئلا يخرج بالاجتهاد ثالثها ان اخراج السبب لا يجوز وليس ذلك الا الانطباق الجواب عليه واختصاصه به اذ لو بقي على عمومه لجاز الاخراج ويتفرع ان عدم جواز الاخراج ليس من جهة الانطباق والاختصاص وانما هو من جهة كون العام نصا بالنسبة الى السبب ظاهرا بالنسبة لما عداه واخراج المنصوص عليه المقطوع به وابقاء غيره مما لا مانع لو ان ابعها انه لو قال والله لا تغديت في جواب القائل له تغد عندي لا يحنث بالتغدي عند غيره وليس ذلك الا لكون السبب مخصصا ويتفرع ان التمسك بمثل ذلك خروج عن محل النزاع المعروف من ان النزاع انما هو في صورة استقلال الجواب وان ما ذكره المستدل من قبيل غير المستقل بحكم العرف وان كان مستقلا بحسب الوضع هذا وينبغي التنبيه على امور الاول انه لا فرق في العام الوارد في الجواب والمورد بين ما كان عمومه بحسب الحقيقة وما لو كان قد استعمل في العموم مجازا وما لو كان من باب السريان وما كان من باب الحكمة للمعروف من وجود المقتضي وانتفاء المانع في جميع ذلك الثاني ان تخصيص المورد واخراجه عن تحت العام غير جائز بخبر الآحاد الا من حيث من لم يجز على الحكم مثل خبر الواحد في ذلك ظاهر كون العام نصا في الدلالة عليه ولا مقطوعا بها دون ارادة غيره لكن لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من عدم جواز تخصيص المورد انما هو بالنسبة الى المنطوق فلا يجوز اخراجه عن تحته واما المفهوم فلا مانع من تخصيصه بالمورد بمعنى استثنائه من المفهوم وبهذا يسقط ما اورد على التمسك بآية النبأ من جهة لزوم تخصيص المورد فيها لان خبر العادل لا يجاب ما لا تقبل في الاخبار عن الارتداد والآية انما وردت في الاخبار عن ارتداد بني المصطلق فلو اعتبر المفهوم للابد وان يكون مؤداها جواز قبول خبر العادل وقد لوحظ من تحت لتخيله الارتداد فيلزم تخصيص المورد فتسقط عن الحجية في افادة لزوم اعتبار خبر العادل لانا نكشف بذلك عن عدم ارادة المفهوم ووجه ذلك ان المورد انما هو خبر الفاسق بالارتداد والمقصود بحسب الاصل عدم اعتبار قول الفاسق فهو الغرض المسوق له الكلام ولكنا نقول انما هو المنطوق وفهم منه اعتبار قول العادل فاستثناء ما كان من اخباره متضمنا بصفة الخبر الذي هو المورد لا يكون من استثناء المورد في الحقيقة لما عرفت من ان المورد انما هو خبر الفاسق بالارتداد وليس ذلك مورد المفهوم واستثناء ما هو مورد المنطوق من المفهوم لا مانع منه فتخصيص المورد انما يلزم اذا استثني اخبار الفاسق بالارتداد وليس كذلك الثالث

انه لا بد في الحكم بعموم الجواب من احراز عمومه في حد ذاته والا فنبه واما فيما الاصل لاحتياج في الجواب للعموم بالزيادة عن مقدار السؤال فلا ينافي الحكم بالعموم على وجه يتم غير مورد العام ايضا فلو سئل ان الصلوة في اي مسجد افضل فقال [illegible] النفل فيه اكثر لم يعم الجواب غير المساجد من السوق والشوارع وغيرها لانه قد اشير بالموصول الى ما تقدم فلا يعم غير ما يظهر بسقوطه ما توهم بعضهم من دلالة قوله [illegible] خذ بما اشتهر بين اصحابك في جواب السؤال عن حال الخبرين المتعارضين على الاخذ بالشهرة حتى في الفتوى استنادا الى عموم الجواب وذلك لان المسؤول عنه انما هو الخبران المتعارضان والموصول قد اشير به اليهما فهو مرتبط بمادة تعليل السؤال فلا يزيد عليه اصل للاريب في الخلاف في جواز التخصيص مع بقاء جمع يقرب من مدلول العام كما لا خلاف في عدم جوازه مع استغراق الافراد باسرها انما الخلاف في جواز التخصيص مع عدم بقاء الجمع المذكور وسنعرف تفسيره ان شاء الله تعالى وقبل الخوض في تحقيق المقام لا بد من تقديم مقدمتين احديهما في تحرير محل النزاع والاخرى في تأسيس الاصل اما الاولى فالكلام فيها من جهات الاولى ان المراد بالجواز ليس هو الجواز الشرعي الذي هو مقابل الحرمة ونحوها من الاحكام الخمسة ولا الجواز العقلي الذي هو الامكان وانما المراد به الجواز العرفي بمعنى عدم القبح عرفا في مثل ذلك الاستعمال كما في قولهم هل يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى الثانية ان المراد بالتخصيص في العنوان ما يعم التخصيص بالمتصل والتخصيص بالمنفصل للاطلاق كما انهم ولشهادة القول بالتفصيل بين المتصل والمنفصل بذلك وكذا ان المراد بالتخصيص ما يعم التخصيص الموضوعي بان يراد بالعام ما عدا الخاص مجازا والتخصيص الحكمي بان يراد بالعام معناه الحقيقي ويكون التخصيص في الحكم بمعنى قصره على بعض افراد العام للاطلاق عنوانهم الشامل لقسمي التخصيص المتقارن اطلاقه على كل منهما ومنهم من خص النزاع ههنا بالتخصيص الموضوعي مستندا الى امرين احدهما ما وقع في بعض الاحتجاجات من ان ما نقص عن النصف لا يتحقق بينه وبين معنى العام علاقة وذلك يعطي ان النزاع في التخصيص الموضوعي الذي هو من استعمال العام مجازا وثانيهما انه لو كان النزاع ههنا اعم من الموضوعي والحكمي توجه الاشكال على القوم بانهم ذكروا في مبحث الاستثناء انهم اوردوا البحث عن استثناء الاكثر فيلزم التكرار من جهة ان النزاع هناك اعم من الموضوعي والحكمي لان منهم من يقول هناك بان التخصيص انما هو في الحكم ومنهم من يقول بان العام قد استعمل فيما بقي بعد الاخراج مجازا ومنهم من يقول بان المجموع من المستثنى والمستثنى منه اسم للباقي حقيقة فلو كان النزاع ههنا ايضا عاما لزم التكرار في عنوان مضافا الى التناقض اجمالا من جهة انهم استدلوا للقول بعدم جواز تخصيص الاكثر ههنا الى الاكثر وذهبوا الى القول بجواز الاستثناء هناك الى الاكثر وهذا بخلاف ما لو قلنا باختصاص النزاع ههنا بالموضوعي فلا تلزم التكرار والتناقض من جهة ان المشهور في الاستثناء الى الاكثر في المجموع بان الاكثر في باب الاستثناء غير الاكثر ههنا لكونه موقعا من ارباب الاقوال اذ قد عرفت ان منهم من يقول بكون العام قد استعمل في الخاص ومنهم من يقول بالتخصيص الحكمي ومنهم من يقول بكون المجموع اسما فاذا فرض ان العلماء الذين قد تنازعوا في هذا المبحث فقال بعض منهم بعدم جواز تخصيص الاكثر تخصيصا موضوعيا وقال الباقون بجوازه وتكلموا في استثناء الاكثر فقال ان كان من المانعين من جواز تخصيص الاكثر بحسب الموضوع بانه يجوز وكان مذهبهم ان الاستثناء تخصيص حكمي وقال بعض منهم ايضا بانه يجوز وكان [illegible] ولكن كان مذهبهم ان المجموع المركب اسم للباقي فهؤلاء تلثة [illegible]

كان هناك الثمرة فانهم يقولون بان التخصيص الموضوعي المتضمن لاخراج الاكثر جائز فقالوا بجواز استثناء الاكثر وقالوا بجواز استثناء الاكثر فباضمام هؤلاء الثمرة جعل المجوزون لاستثناء الاكثر اكثر العلماء ولكنهم غير الاكثر المانعين من التخصيص الموضوعي ويرد على الفاضل المحرر انه زعم وقوع تناقض في كلمات القوم بالنظر الى مقامات ثلثة احدها ان الاكثر قالوا بجواز استثناء الاكثر وثانيها ان الاكثر منعوا من تخصيص الاكثر ثالثها ان الاكثر ذهبوا في دفع تناقض الاستثناء الى ان العام مستعمل في الباقي مجازا والمخصص قرينة وذلك مما لا ينبغي ان يتوهم ان المراد بالاكثر في المقام الثالث انما هو اكثر المجوزين لتخصيص الاكثر ونحن نقول انما استشهد به من الامرين في تخصيص النزاع بالتخصيص الموضوعي لا شهادة فيه على ذلك اما الاحتجاج المتضمن للعلاقة فلصدوره من القائلين بالتجوز فلا يدل على اطباق جميعهم عليه واما التناقض فيحتمل ان يتفاهم يدفع بما ذكره اذ الظاهر ان نسبة عدم جواز تخصيص الاكثر الى الاكثر ههنا انما هي بحسب الظن ولان المشهور انما هو عدم جواز الاستثناء الى الواحد كما يعضده كلمات الفقهاء وايضا من حيث تجويزهم ذلك في الاقارير الثالثة ان المراد بالتخصيص ما يعم التخصيص بحسب الافراد والازمان لظاهر كلماتهم الشامل للامرين وربما يقال ان التخصيص بحسب الازمان خارج عن عنوان النزاع لاتفاقهم على جواز النسخ بعد حضور وقت العمل وظاهر ان الزمان الذي يرفع الحكم بالنسبة اليه اكثر من الزمان الذي عمل فيه بالحكم فيستكشف من اتفاقهم هناك على ذلك ان محل النزاع ههنا هو اختصاص النزاع بالتخصيص بحسب الافراد ولكن التحقيق انه لا دلالة لاتفاقهم على ذلك على خروج التخصيص في الازمان لان الاتفاق المذكور انما هو بالنسبة الى ما ثبت بقاؤه بالعادة او بالاستصحاب او بالاطلاق الحوالي واما ما كان بقاؤه مستندا الى اشتمال الخطاب المعيد لحكم على لفظ دال على العموم بحسب الزمان مثل دائما وابدا فهو داخل في هذا البحث الرابع هل المراد بالعام هنا ما افاد العموم بالوضع لا وان ما فيه وما افاده مطلقا ولو بالقرائن او من باب ترك الاستفصال ودليل الحكمة في المطلقات المنصرفين للعموم من جهة عدم البيان او من باب الوقوع في معرض الامتنان او من باب العقل كما في المفاهيم على القول بحجيتها من باب العقل كما تقدم نقله في محله فان في المورد الذي يتحقق على وجه العموم يصير حكما عاما عقلا على ان القول الذي ذكره الشهيد الثاني ثمرة في ان النزاع يجري في المطلقات ايضا فانه ذكر بعد ان ذكر الخلاف في العام من الجهة التي يبحث فيها هنا او كون وقوعه [illegible] وتقييد المطلق كتخصيص العام انتهى ويظهر ان تقييد المطلق وحصره في فرد واحد مما وقع الاتفاق على جوازه فكيف يجري النزاع فيه والتحقيق ان موضع النزاع ليس مطلق ما استفيد منه العموم حتى ما كان من قبيل ما يصلح للواحد وكانت افادته للعموم لعارض وانما النزاع فيما سبق لاجل افادة العموم للفظ الدال عليه بالوضع او بالقرينة فلو استعمل المفرد المعرف في العموم مجازا وخص بعد ذلك ببعض الافراد كان ذلك مما يندرج في محل النزاع ويتفرع على هذا الطريق بعض ما نحن فيه ورده على نفسه سؤالا وجوابا من ان ادراج تخصيص ما استعمل في العموم مجازا في محل النزاع يستلزم القول بجواز سبك المجاز من المجاز من جهة ان المفروض ان استعمال المفرد المعرف في العموم مجاز وتخصيصه مجاز آخر وذلك ما ذكره من اللازم ومثله ما لو استعمل اللفظ الذي هو حقيقة في العموم الافرادي في العموم المجموعي ثم خص ببعض الافراد ومثله ايضا استعمال المطلق في غير الطبيعة التي هو موضوع لها ثم استعماله في بعض افراد المعنى المجازي على وجه الخصوصية كما لو استعير الاسد للرجل الشجاع ثم اريد به بعض افراده على وجه الخصوصية

كما لو استعير اسد للرجل الشجاع ثم اريد به بعض افراده على وجه الخصوصية فكيف منعوا من جواز سبك المجاز من مثله واجاب
بان الامور المذكورة خارجة عن سبك المجاز من مثل ما نحن فيه حكما اما الاول فتقريره ان سبك المجاز من مثل ما نحن فيه استعمال
اللفظ في المعنى المجازي الثاني بواسطة المجاز الاول بان لا يستعمل في المعنى الاول ويجعل وسيلة الى الثاني ويعتبر علاقة بين المعنى
الحقيقي والمجازي الثاني فذلك اذا لم يكن بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة او كانت ولكن لم يلاحظها المستعمل مثال

[illegible]

القائل باعتبار النوع يكتفي به ويجعله مقتضيا للجواز التجوز الا انه يمنع مانع فالمشابهة مطلقا عنده مقتضي للجواز وكذلك المشابهة
المستبينة والمجاورة وغيرها فلو تحقق شيء منها مع عدم الجواز كان ذلك لمانع كما يشهد به جواب القائل باعتبار الاشكال
اشكال البروج بجواز استعمال النخلة في الحائط والحبل الطويلين على مذهبه بان ذلك لمانع ولا يلزم على هذا والقائل
باعتبار الصنف لا يجعل مطلق النوع مقتضيا بل النوع المقيد كالمشابهة الظاهرة والمجاورة المانوسة وحاصل مناط
الاقوال الثلثة ان المعتبر على الثالث هو النوع مطلقا فهو المقتضي المؤثر الا لاقصوية وهو المانع وعلى الثاني صنف
من النوع كالمشابهة الظاهرة ونحوها فهو المقتضي وعلى الاول صنف من الصنف كالمشابهة في الشجاعة الواقعة
بين المعنى الحقيقي للاسد مثلا والمعنى المجازي لرجل رآها الرائي فيصح التجوز مدار رخص وهي العلائق الدائرة في
السنة العلماء لا يكفي مطلق العلاقة والارتباط بين المعنيين اذ كان بحيث لا يستهجن الاستعمال بسببها على الرأي
عند اهل اللسان واهل الذوق منهم وان لم يكن حصول شيء من العلائق المذكورة في السنتهم واقرب الاقوال الى الصواب القول
فيهم من التزم باعتبار التوقيف وان التجوز والتعدي مما وضع له اللفظ الى غيره في الاستعمال مما يحتاج الى حصر
الى ترخيص الواضع كصاحب الهداية حيث قال والاظهر في المقام عدم الحاجة الى نقل الاحاد ولا نقل حصر
انواع العلائق في صحة التجوز وغاية ما التزم به في المقام هو الاحتياج الى ترخيص الواضع في صحة الاستعمال بحسب الطبع
وغيرها وضع لمن المعاني المجازية حسبما مرت اليه الاشارة وحج منقولات من السلف ان الرخصة هنا لم يرد بها بيان
النقل المتصل ولا المرسل عن صاحب اللغة وانما يرجع فيه الى استقراء الاستعمالات والنظر في الطريقة الجارية والمحاورات
ومع الخطر بوارد الاطلاقات كما هو الطريقة في استنباط الاوضاع النوعية اذ لا يزيد ذلك عليها والحاصل من التامل
في الطريقة الجارية في استنباط الاوضاع المتداولة من بدو اللغة الى الان في استعمال الالفاظ في المعاني المجازية
والتعدي من مقتضى الاوضاع الحقيقية هو ملاحظة الارتباط والعلاقة التي لا يستهجن معها استعمال اللفظ في المعنى
المجازي والانتقال اليه من المعنى الحقيقي من غير ملاحظة شيء من خصوص المعاني المستعملة فيها من قديم الايام المنقول
من العرب ولا الشيء من خصوص العلائق المقررة في شيء من الاستعمالات المتداولة فظهر ان المدار في ترخيص الواضع
هو ذلك من غير اعتبار شيء من الوجهين المذكورين الى ان قال والمجاز الملحوظ في الاستعمالات العرفية عند التحقيق
في اللفظ هي العلاقة التي لا يستهجن معها الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي بحيث يكون استعماله فيه صحيحا
عندهم من غير منكر لديهم من غير ملاحظة ما يزيد عليه ولا التفات الى ملاحظة فرد او نوع من انواع العلاقات
المقررة ثم ذكر ان تفصيل العلماء في تحصيل العلائق مبني على الغالب ولهذا وقع الاختلاف في ارجاع بعضها الى البعض
ارجاع الجميع الى واحد وهو ما قرره هذا ما اهتدى به كلامه ومنهم من منع من اعتبار ترخيص الواضع والحاجة
والتجوز وهو صاحب الفصول قال في ذلك كلام في مسئلة المجاز فظهر مما ذكرنا ان المعتبر في العلاقة المصححة للتجوز
هي المناسبة التي يقبلها الطبع سواء وجدت في ضمن احدى العلاقات المذكورة او غيرها والعلاقات المذكورة انما
تعتبر اذا تضمنت هذه المناسبة ثم قال ولا يتوقف على هذا لزوم الدور لان استحسان الطبع للاستعمال يتوقف على نحو من الوضع
ونحو من رخصة فلو توقف رخصة على استحسان الطبع كان دورا لانا نقول لا يتوقف استحسان الطبع على رخصة الوضع

فائدة في انه ... عنها بالعلاقة العرفية ...

بل انه

بل على تحقق العلاقة ولهذا لا يمكن الحكم بحسن المجاز مع الشك في جوازه ثم المدار في الطبع على طبع اهل الاستعمال وهذا
قد يختلف باختلاف الطباع ولهذا ترى ان بعض المجازات المعتبرة في اللغة العربية لا يستحسن في مرادفاتها
من لغة اخرى وعلى هذا الى ان قال التحقيق عندي ان الحاجة في المجاز الى الوضع والمختص بالجواز طبعي بين على السليم
والتامل فالوضع الاصلي حيث يطلع المتحقق بين المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع وان كان وقوع الاستعمال
في بعضها مما يوجب ... العلاقة او تعميم مواردها فان الضرورة قاضية بان من وضع لفظا بازاء الشمس جاز
اطلاقه على وجه شابه الشمس في الحسن والبهاء بمجرد الخطور وشعر الشمس وان قطع النظر عن كل اصطلاح خبر
ذلك وهذا في الاستعارة ظاهر وفي غيرها الانحلوا من نوع خفاء ... وذكر في الضوابط ما يوهم في بادي الراي
كونه طريقا خامسا ولكن التامل قاض بكونه مندرجا في الطريق الرابع بمعنى اتحاده بالوجه الذي هو مذهب صاحب
الهداية وذلك لانه قال الحق الرجوع الى العرف فان تبع هو وجود المناسبة المانوسة العرفية فلو وجد المؤانسة
بين المعنى الحقيقي ومعنى اخر جاز التجوز وان لم يسمع التجوز بالنسبة الى ذلك المعنى من اهل اللغة اصلا ولا تنحصر
العلاقة المصححة فيما ذكروه بل كل ما كان كذلك جاز التجوز وان لم يوجد فيه شيء من العلائق وعليه فيما ذكرناه من جواز
التجوز بمجرد وجود المناسبة المانوسة وان لم يحصل الاستقراء في موارد الاستعمالات ان بناء اهل العرف على ذلك فلو
رايا احدا انه يتعلم لسان العرب فسمع ان الاسد وضع للحيوان المفترس فبمجرد ذلك يتعدى الى المعنى المجازي المذكور
للاسد بالتحقيق فيستعمل ذلك اللفظ في الرجل الشجاع والشكل المنقوش بل يستعمل ذلك اللفظ بعد معرفة الحقيقة في كل معنى
مجازي يكون المرادف لذلك اللفظ في عرف ذلك المتعلم وذلك للعلم الاجمالي بان اللغات لا تختلف بالنسبة الى
العلائق والاوضاع النوعية والتخصيص كما لا تختلف بالنسبة الى الجملات فهيئة الامر في كل لغة بمعنى واحد وكذا هيئة
النهي والمصدر وغيرها واذا كان بناء اهل العرف على التعدي الى المجازات المانوسة بمجرد معرفة الحقيقة وانه يعلم
المجازية لذلك المعنى الحقيقي من دون استقراء العلائق والمجازات في ذلك اللسان فيظهر ان المعتبر هو مجرد المؤانسة
وعدم الاستقراء في العلائق ويمكن تحصيل الفرق بين ما ذكرنا ومن ظاهر القول الاخير بعدم اعتبار صنف
العلائق المقررة من وجوه احدها انا لا نقول بلزوم استقراء موارد الاستعمالات في لسان العرب بل يجوز الموافقة
ولو في غير لسان العرب وثانيها انا لا نقول بحصر العلائق فيما ذكروه بل يجوز المجاز فيما حصل فيه المؤانسة العرفية
وان لم يكن بشيء من العلائق المعهودة المعدودة وثالثها انا نقول بجواز التعدي عند المؤانسة وان كان من موارد
الغير المستقرة فيها من تلك العلاقة مثلا كالجزء والكل ولا نقول بجواز التعدي عند عدم المؤانسة وان كان المورد
من الموارد المستقرة فيها فان كان المراد بالقول الاخير هو ما ذكرناه فنعم الوفاق ثم لو علم موردا وشك في وجود
المؤانسة والمناسبة فيه وعدم وجودها فان كان من الموارد المستقرة فيها فالاصل الجواز وان كان من
غيرها فالاصل الاصيل بحاله فالاصل مستقل في تلك الصورة التي شك في تحقق المؤانسة وعدم وجودها
فيتبع موارد الاستقراء كما يقول هذا القائل لا مطلقا والحاصل انه لو علم تحقق المؤانسة العرفية جاز
التعدي والتجوز وان لم يكن من الموارد المستقرة فيها وان علم بعدم وجودها لم يجز التعدي والتجوز وان كان

من الموارد المستقرة فيها وان شك في وجود المؤانسة وعدمها فالمرجع الى موارد الاستقراء فان كان منها فالاصل
الجواز والا فالاصل عدم الجواز انتهى وانما قلنا انه يوهم في بادي الراي كونه طريقا خامسا لان لفظ المؤانسة ظاهر
في معنى حاصل من التكرر وكثرة الاستعمال وليس مراده هذا فالمراد بالمؤانسة العلاقة الذوقية كما لا يخفى على من لاحظ كلماته
المذكورة فينطبق على ما ذكره صاحب الهداية واذا عرفت ذلك نقول لا ريب في عدم جواز الاستعمال المجازي
بغير مناسبة وارتباط باتفاق ارباب المذاهب لكونه بدونها غلطا وحيث وجد ما العلاقة المقبولة المسلكة لوجوب ترخيص الواضع
وانه جائز عند كل من ارباب الاقوال المزبورة لوجود ما هو المناط في جواز الاستعمال والمقتضي في المقام هو ما يحتمله غير
التخصيص الذي هو ما عدا صورة بقاء ما يقرب من مدلول العام حمل الاصل فيه الجواز انا لا نقول لا الاخر للقول بجعل
الاستثناء الذي هو عبارة عن عدم التعدي عن اللفظ ولا من المعنى عنها او جواز تخصيص المشكوك لان ذلك لا يستلزم شيئا
من قسمي التعدي الا ان يقال ان المنقول انما هو خصوص التخصيص القريب والتعدي الى غير القريب بجزء من قبيل التعدي
عن المعنى المنقول الى غيره واما على القول باعتبار الصنف فلا يجوز الاستعمال في المشكوك لان الرخص فيه على انما
هو التخصيص القريب فلم يحصل المقتضي في غيره واما على القول باعتبار النوع فالوجه هو الجواز لوجود المقتضي في نوع التخصيص
وانتفاء المانع عن المشكوك فيه ولو بحكم الاصل واما على القول باعتبار العلاقة العرفية وعدم الاستهجان فالحكم هو
الجواز في صورة الشك لكونه غير مورد العلاقة العرفية غلطا عند هذا القائل بما لعله طريقة اهل الاستقراء باسرهم
وذكر بعض من تاخر في هذا المقام بعد نقل الاقوال ان تاسيس الاصل انه اذا شك في استعمال لفظ في معنى مجازي على القول
الاول لا يبعد ... الاصل الاولي الشك وخصوص المورد من حيث الرخصة على القول بنقل الاحاد ان المفروض عدم
ثبوت النقل واما على الثاني والثالث فمقتضى الاصل الاولي الجواز من جهة وجود الرخصة في الصنف بحسب
افراده وكذلك في النوع فلو كان مورد الشك فردا من شيء منهما حكم عليه بالجواز لثبوت الرخصة في الكلي الجامع
~~وكذلك في النوع فلو كان مورد الشك فردا من شيء منهما حكم عليه بالجواز~~ واما على الرابع والخامس المندرجين فيصير ان
المؤانسة فالاصل الاقل ... الموانسة او حادث مشكوك فيه فيبقى الشك الا التوقف على ما علاه هذا ويرد ... مواضع
النظر فيه بالتامل فيما بيناه المتقدم اذا عرفت ذلك فاعلم ان في المسئلة اقوالا الاول هو المحكي عن الاكثر
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويعبر عنه بما فوق النصف والاظهر حمله على ما يعد عرفا قريبا منه وهو
اخص من التفسير المذكور الثاني انه يجوز التخصيص الى ان يبقى جمع غير محصور والظاهر ان ذلك باعتبار
ان يتحقق فيه والا فلو كان افراد العام محصورا من اول الامر لم يتات ما ذكره ... بعد اثنين من الافراد
الثالث انه يجوز الى ان يبقى اثنان الرابع انه يجوز الى ان يبقى ثلثة الخامس انه يجوز الى الواحد وهذا القول ذهب اليه
الشيخ في العدة قال يجوز تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ الا واحد ولا فرق في ذلك بين الفاظ المجموع
وبين لفظة من وما وغير ذلك اذا دل الدليل عليه انتهى ويحكى عن السيد وابن ادريس وعزاه بعض الاصحاب
الى الخاصة وبعضهم الى عامتهم عدا ابن الحاجب السادس التفصيل بين الجمع وغيره فاعتبر الثلثة في الجمع
وجاز في غيره الى الواحد السابع ما ذهب اليه ابن الحاجب حيث فصل في التخصيص بالمتصل بين ان يكون

باستثناء

باستثناء او بدل وبين ان يكون غيرهما من شرط او صفة او غاية فاجاز في الاولين الى الواحد نحو اكرم على عشرة الا تسعة والغايت
العشرة الا واحدا وفي الثاني الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وفي التخصيص بالمنفصل
بين ان يكون في محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وبين ان يكون في غير محصور او في عدد كثير فاجاز
في الاول الى الاثنين ايضا وفي الثاني الى ما ذهب اليه الاكثر من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الثامن ما ذهب
اليه بعض من تاخر من التفصيل بالجواز في تخصيص اكثر الافراد في المنفصل وعدم جواز التخصيص في المتصل الا
مع بقاء مقدار يعتد به من مدلول العام ولو لم يكن ازيد من النصف احتج القائلون بوجوب بقاء جمع يقرب من مدلول
العام بوجوه الاول ... التوقيف حيث ان اللغات موقوفة على ثبوت النقل والترخيص وهذا الوجه تمسك به
الفاضل الجواد حيث قال والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم من ان وضع الحقائق والمجازات تخصيصية كانت
او غيرها موقوف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد عن اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز في
المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا فانه لا اقل التشكيك في مراتب الترتيب وهو يجعل ما اورد عليه صاحب الفصول بانه
ليس على ما ينبغي لانه انما يقتضي التوقف في الجواز الاخير واقعا حتى لو فرض ان رواية اشتملت عليه فلا يتم ترك
العمل بموجبها لان عدم العلم بالجواز لا ينافي الجواز ثانيها ما تمسك به صاحب الفصول من ان العلاقة انما تعتبر
حيث يساعد عليها الطبع وان هذا بحكم الاستقراء انما يتحقق بين المجموع وما يقاربه دون مطلق الابعاض
ثم قال على هذا يرجع ما استدل به الاكثر من القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد
اكل واحدة او اثنتين وقوله كل من جاءك فاكرمه وفسره بزيد وهو يعم عمرا وبكرا ونحو ذلك ولكن اذا فسر
بجمع يقرب من مدلول العام فانه لم يرتفع ... القبح ما يساوق الغلط كما هو ظاهر من لاحظ نظائر العام
لا بمجرد الاستبشاع وخروج اللفظ عن حد الفصاحة فانه لا ينافي الجواز هذا ولكنه قبيل ما اختاره من مذهب
الاكثر وافاد كلامه فقال والمختار عندي ما ذهب اليه الاكثر من اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام
لكن لا مطلقا بل من حيث يكون الاستعمال لعلاقة العموم والخصوص واما اذا استعمل بغير هذه العلاقة كالجمع المعرف
الموضوع اذا جردت عن اعتبار التعيين الحقيقي فيها بناء على ما حققناه من ان التعيين معتبر في معانيها جاز
تخصيص الجمع منها الى الثلثة والمفرد الى الواحد وكذا اذا كان المقصود المبالغة او التعظيم او نحو ذلك جاز
التخصيص الى الواحد وكان هذه الصور خارجة عن محل النزاع كما يشعر به تمثيلهم وقد نص عليه بعضهم في التعظيم
ويؤيده ... كل مجوزين به قياسا انتهى ما ذكره ... بعض من تاخر من انه لو جاز تخصيص الاكثر لزم
لو وقع في شيء من موارد الاستعمال ولم يوجد فيه دل على عدم الجواز وفيه ما لا يخفى رابعها ما افاده كلام صاحب المعالم
من ان استعمال العموم في الخصوص مجاز علاقته ليست سوى المشابهة في الاشتراك في صفة
وهي فيهما الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة
المعتبرة لتصحيح الاستعمال وهذا هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب ... فان قلت كل واحد من الافراد بعض
مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما

نص عليه المحققون دائما الشرط في عكسه عن استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وح فما وجه تخصيص نحو العكس بانه
قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له تركيبه وقد عرفت ان مدلول العام كل
فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس
علاقة الكل والجزء هذا كلامه ره بتغيير يسير وقد رد عليه وارد عليه بوجوه الاول ما اورده الفاضل [illegible]
من انه لا فرق في علاقة الكل والجزء بين استعمال الكل في الجزء وعكسه في انه يشترط [illegible] بها كون الكل
مركبا خارجيا لا اعتباريا بكون كل جزء منه موجودا مستقلا بل باسره في الخارج الثاني ما اورده صاحب الفصول [illegible]
بعض من تأخر من ان النزاع في هذا الاصل على ما يظهر من اطلاقهم لا يختص بالعام الافرادي بل في مطلق الافراد [illegible]
كان او مجموعيا وتفسير الجواب بالمذكور الزام جواز التخصيص في العام المجموعي الى الواحد دون الافرادي [illegible]
مع بعد [illegible] عن الانظار المستقيمة [illegible] ظاهرا فيمكن دفعه بانه خرق للاجماع المركب [illegible]
سقوط التمسك بالاجماع المركب لعدم كون المسألة تعبدية الثالث ما اورده صاحب الفصول ره ايضا من ان العلاقة [illegible]
يصح ان تعتبر في المقام التنصيص في علاقة المشابهة حتى يختص ثبوتها باكثر الافراد بل يجوز ان تعتبر علاقة العموم والخصوص
فانها ايضا علاقة من اسبابها معتبرة في الاستعمال كما نص عليه جماعة من المحققين وهي مشتركة بين العام وجميع جزئياته [illegible]

[illegible]

يقتضيه النظر ان البحث عن كون دلالة العام على شيء من الافراد مندرجا في شيء من الدلالات الثلث ليس بحثا جاريا على
القوانين لان مقتضى القاعدة هو ملاحظة تمام مدلول اللفظ او جزئه او لازمه بالنسبة الى ذلك اللفظ لا بالنسبة الى
لفظ اخر بقرينة ولا ان المعنى مدلول لاحد اللفظين المتركبين بالنسبة الى مجموعهما وهو واضح بعد التنبيه ثم نقول اما في
القسم الاول مما ذكره وذلك لبعض مثل كل رجل فان الفرد انما هو من مصاديق رجل المضاف اليه وعموم المفهوم المنطبق
عليه فاذا قيس بالنسبة الى لفظ الكل فالدلالة عليه وهو رجل كانت دلالته عليه بالمطابقة وليس البحث عن دلالة
المجموع المركب من كل ورجل على مصداق من مصاديق رجل او دلالة خصوص لفظ كل عليه الا مثل البحث عن ان دلالة الغلام
زيد على زيد او دلالة الغلام وحده على زيد يندرج في اي قسم من اقسام الدلالات الثلث واما في القسم الثاني مما ذكره يعني
النكرة المنفية المفيدة للعموم بالالتزام كما اعترض به فانه لو فرض ان الفرد جزء لذلك اللازم حقيقة كان البحث عن دلالة
لفظ النكرة المنفية عليه غلطا فكيف مع كونه ليس جزء لما عرفت من ان جزء اللازم لا يكون مدلولا تضمنيا للفظ الدال
على الملزوم والمدلول التضمني انما هو جزء مدلوله لا غير كما عرفت جميع ذلك في محل ما تقدم واما في القسم الثالث
وهو الجمع المعرف فهو بناء على ما ذكره الفاضل القمي من وجود الترخيص [illegible] على التجديد في ادخال اللام عليه فيبطل معنى
الجمعية بصيرورة صيغة الجمع الموجودة في ضمن المجموع المركب منها ومن اللام بمنزلة صيغة مفرد كرجل في ضمن كل رجل فيكون
دلالته على شيء من الافراد من باب [illegible] والانطباق فتكون من باب المطابقة فيكون البحث عن دلالة الجمع المعرف
على شيء من الافراد مثل البحث عن دلالة كل رجل على شيء من افراد الرجل وذلك لانه لم يعبر كل من لفظ اللام والجمع
[illegible] الرفيد للام على الاستغراق والجمع على [illegible] وهذا يسقط ما اورده بعض من تأخر على الفاضل القمي
لم يذر ان يقول ان الجمع المحلى باللام ليس معرفة [illegible] الكلام بالنسبة الى مذهب صاحب [illegible]
من انه ينتهي الى المرتبة الاخيرة وان المراد به العموم المجموعي وان لزم تعلق الحكم [illegible] فيكون البحث عن دلالة على
شيء من الافراد على طبق القواعد فيقال ان دلالته على ذلك من باب التضمن كما في العشرة والقوم ولا اشكال فيه
يخفى عليك ان هذا كلام ظاهري لا ينطبق على ما ذكرناه من ان مدلول احد جزئي اللفظ المركب لا يسمى مدلولا تضمنيا
اللام المطلق للاشارة والمرتبة الاخيرة مدلول لصيغة الجمع الموجودة في ضمن اللفظ المركب من الداخل والمدخول [illegible]
بالنسبة الى المدخول مثل فرد من افراد الكل المفرد فيكون دلالته عليه بالمطابقة فان قلت لا يلزم ما ذكرت ان يكون دلالة
المثنى على واحد من فرديه تضمنية لان المدخول يدل على الذات وان الاسم يدل على التعدد والاثنينية وكذا الحال في الجمع قلت
نلتزم بذلك لكن في المثنى والجمع السالم حيث ان علم الجمع مثل علم التثنية واما الجمع المكسر حيث انكسر فيه بناء مفرده
فليس تضمنا لما انه يختص كل منهما بمدلول فقدير هذا القول بقاء جمع غير محصور من ان العام المخصص مجاز في الباقي
فلا بد من علاقة وليس الا المشابهة وهي مفقودة في غير الجمع الغير المحصور وقد شنع على كون هذا حجة لقول المذكور
مع تردده في انه عين القول ببقاء جمع يقرب من مدلول العام او غيره كما انه نقل قولا اخر وهو بقاء الكثرة وتردد
في كونه عين القول ببقاء جمع يقرب من مدلول العام او غيره حجة القول بجواز التخصيص الى اثنين او ثلثة ما قيل
في الجمع من ان اقله اثنان او ثلثة فمرجعه على كون الجمع حقيقة في احد الامرين والجواب ان الكلام في اقل
مراتب الجمع في الجمع ليس بعام ولا دليل على تلازم الحكمين واعترض عليه بعضهم بان المستدل انما اخذ ذلك فيما اذا
كان العام جمعا فلا بد ان يثبت في غيره بعدم القول بالفصل ثم اجاب بان العام المخصص مجاز والجمع اذا استعمل
مجازا فلا يلزم بقاؤه على حقيقته وانت خبير بانه اوضح للاعتراض لان عدم القول بالفصل انما ينهض دليلا في
المسائل التعبدية التي ليس فيها ماخذ غير مضافا الى ان القول بالفصل موجود مذكور في كتب القوم وهو القول
السادس فيما حكيناه من الاقوال والاوجه للجواب لان المجاز اللازم من التخصيص يتحقق باخراج شيء من افراد العام
ولو كان واحدا والمجاز اللازم في الجمع من حيث جمع انما يحصل باستعماله فيما دون اقل الجمع فهما امران متغايران
ومع لزوم الاول لا دليل يلزم به فاذا شك في وقوع الثاني صح مطابقة الدليل عليه لعدم تلازم الحكمين كما ذكره
المجيب احتج القائلون بجواز التخصيص الى الواحد بوجوه احدها ما حكي عن الشيخ وفي العدة من ان التخصيص
عبارة عن استعمال العام في غير موضوعه وهو الاستغراق فيستعمل في بعض ما وضع له وليس بعض بعينه من افراده
اولى من غيره فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد واجاب عنه الاكثر بمنع انتفاء
ومنع عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى من غيره في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ
وهو المجموع واورد عليه السيد عميد الدين ره بما يحصل منه وجوه ثلثة احدها ان اقربية الاكثر الى الجمع تقتضي
ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى وهذا الوجه قد ذكره صاحب المعالم ايضا
ومحصله ان دفع مقالة المجوز انما يحصل باثبات الامتناع فان اراد المجيب بان الاكثر اولى انه متعين لم يغن تعليله
بالاقربية في اثبات مدعاه وان اراد به معناه المتعارف الذي هو مطلق الرجحان لم يكن منافيا لقول المستدل لا اولوية
لان الاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل
باعتبار كونه متيقن الارادة من اللفظ ثانيها ان الاولوية انما تفيد في مقام التعارض بان يدور الامر بين مجازين
محتملين في لفظ فتحصل الاولوية والاقربية مرجحة فيحكم على مقتضاها ولا يتحقق لزوم الاقرب والاولى واستدل بالمجاز
وعوضها الكلام من جهة كونه ارجح واولى ولا يخفى ان مراد الشيخ ره انما هو اثبات المطلوب بوجود العلاقة التي هي نوع
العموم والخصوص وهي غير مختصة بمرتبة من المراتب ولازمه الحكم بالجواز في الجميع ويشهد بذلك انه ره قال في
العدة والذي يدل على ما اخترناه انا قد دللنا على ان لفظ العموم متى استعمل في غير الاستغراق كان مجازا واذا كان
مجازا فلا فرق بين استعماله في الواحد وبين استعماله فيما هو اكثر منه انتهى وهو مبني على كون التخصيص موجبا لمجازية
العام سواء خص بمتصل او بمنفصل كما هو مذهبه ره وعلى هذا فلا يصح مقابلته باثبات اولوية بعض دون بعض
كما هو مقتضى جواب العلامة ره فيتجه عليه ح ان الاولوية لا تقتضي امتناع غير الاول كما اورد عليه الا ان يوجه
كلام العلامة بالمنع عن اعتبار نوع العلاقة واختيار الصنف فيكون مراده باولوية بعض الافراد تعيينه
نظرا الى كونه من الصنف المرخص فيه دون غيره فانه ح يندفع عنه جميع ما اورد عليه وما يرد من السيد المتقدم ذكره
من الايراد على العلامة فانما هو لما عهدوه من المتقدمين من اعتبار النوع فلم يحمل كلام العلامة على الصنف الذي اعتبره
ما حدث بين المتاخرين وح فلا يلزم من الاولوية الامتناع ثانيها ان ثم وعده في الاستعمال الصحيح كما في قوله تعالى

الغلبة
ان يقال قوله ره بعد ذكر الاول في الصنف المعتبر [illegible] [illegible] [illegible]

نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمراد به النبي صلى الله عليه وآله وحده وقوله عم لسعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع
مع الف فارس قد انفذت اليك الفي فارس اطلق اسم الالف الاخرى والمراد به القعقاع والجواب ان ذلك خارج عن
محل النزاع لكون الاستعمال في الواحد ابتداء على وجه التعظيم ثالثها تمسك الاصحاب بقوله تعالى اوفوا بالعقود
مع كونه مما تطرق اليه التخصيص باخراج الاكثر ولو ما الافراد الغير حصيرة فلو لم يجز تخصيص الاكثر لزم سقوط الاستدلال
والجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكره صاحب الرياض ره من ان الاية مسوقة لبيان حال الانواع المعروفة
لا لبيان الافراد اكثرها باق تحت حكم الاية فلا يكون مما وقع فيه تخصيص الاكثر واعترض عليه بعض من تاخر بان الظاهر
من الجمع المعرف انما هو استغراق الافراد دون استغراق الانواع خلاف الظاهر ومع عدم تعذر الاول لا دليل على تعين الثاني
وتقديمه على المجازات الظاهرة وان كان هو حقيقة والامر في حال النسبة بالمثل على مثله الامر بين الامر حقيقة
في الوجوب ومع تعذر الوجوب العيني ودوران الامر بين ان يراد به الوجوب التخييري وبين ان يراد به الندب نعتذر
الثاني وان كان الاول حقيقة والثاني مجازا وانت خبير بما فيه اما اولا فلان كون العقود مجازا في الافراد ممنوع واما
ثانيا فلان ما ذكره من تقديم المجاز على الحقيقة في صيغة الامر على المجاز على الوجه الذي ذكره ممنوع لان تقديم الندب على
الوجوب التخييري ما ان يريد به ما اذا وجد هناك معادل لمتعلق الامر يمكن التخيير بينهما او يريد به ما اذا لم يوجد مثل ما
لو قال اضرب زيدا وسكت فان اراد الاول اتجه عليه ان الحمل على التخيير غير معقول فلا يكون المورد صالحا لدوران
الامر بينهما وان اراد الثاني اتجه عليه المنع من تقديم الحمل على الندب بل يتعين الحمل على الوجوب التخييري عكس الحال
الحقيقة وثانيهما ان اكثرية المخرج انما هي بسبب خروج الافراد الفرضية وهي لعدم تحققها في الخارج بحكم
المعدوم فلا يلزم بخروجها القبح والاستهجان الذي هو المدار في الامتناع سلمنا لكن الممتنع من تخصيص الاكثر عند
المنفصل هو ما لو لم يبق من الافراد بعد التخصيص قدر معتد به وهو في الاية باق فلا اشكال رابعها انه لو لم
يجز لم يجز في قولك اكلت الخبز وشربت الماء مع ان المأكول والمشروب منهما اقل والجواب ان ذلك خارج عن محل النزاع لان الخبز
والماء من قبيل المطلق لكون اللام فيهما للجنس وقد عرفت في المقدمة ان اعتبار تقييد المطلق بحيث يكون الباقي
كثيرا واحدا ما الاشكال فيه خامسها ما تمسك به بعضهم وهو ان المقتضي موجود والمانع مفقود فلا بد من التجويز بيان ذلك
ان استعمال العام في الخصوص اما ان يكون على وجه الحقيقة او على وجه المجاز اما على الاول فوجود المقتضي واضح ضرورة
تحقق الوضع لمرة من الاشتراك او مشاوية من دون فرق بين الواحد وما زاد عليه واما على الثاني فوجود العلاقة المقول
عن المشابهة حتى يقابل بالمنع من جهة ان المشابهة انما تتحقق بين تمام مدلول العام والاكثر دون غيرها
عن الكلية والجزئية حتى يقابل بالمنع من جهة ان العام ليس كليا بالنسبة الى الافراد المندرجة تحته ولا الى
علاقة الكل والجزء حتى يمنع بانتفائها لما لا يتحقق لرفعها حتى مثيره ليكون التركيب خارجيا لا اعتباريا كما
انها هنا لعدم الاكل ان العلاقة انما هي علاقة العموم والخصوص وهي من جملة العلائق المعتبرة المعدودة ولا
لا يتفاوت بالنسبة الى حال الاقل والاكثر فقد تحقق المقتضي ولا مانع من تاثيره في المقام فيحمل عليه وفيه انا نمنع
من كون مناط جواز التجوز هو وجود نوع العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وانما المناط هو العلاقة العرفية

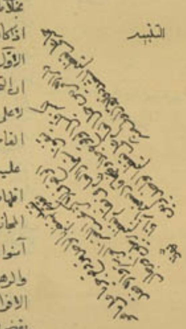
مثل
فقد قيل بل الاقل ما يكون في جنب غير الماكول والمشروب منهما

مع تحققها بالنسبة الى ما نقص عن القدر المعتد به من الافراد بل لنا ان نقول ان كلام من حصر العلائق في الانواع
ناظر الى حصول التجوز بها في الجملة بمعنى ان التجوز انما ياتي في ضمن تلك الانواع لا انها بنفسها مقتضية فاصل ما
الوقوع عند اهل العرف وبعض المقالات وهو اخص من الجواز فربما يرجل في مقام التمليح والتخريج بقول اكرم
كل اهل المجلس ثم ينفي حكم الاكرام عن واحد واحد منهم الى ان يبقى واحد فيعلم من ذلك جوازه نظرا الى انه لو
لم يجز لم يصح ومقام التمليح انما افاده الحسن دون نفس الجواز وقبل النقض الاستثناء المستغرق فانه يصح في مقام
التمليح والاستهزاء فلا ينافي من ذلك الجواز في شرائط الاستثناء وكم من شيء لا يسوغ في مقام التمليح والاستهزاء
فهو التجويز لاركان سائر فاذا وجد حسنا سابقا انه لو لم يجز تخصيص الاكثر ولزم بقاؤه لم يجز عند عدم العلم بقدر المستثنى
منه واحتمال كون الخارج اكثر لان من شرط التخصيص العلم بوجود العلاقة او المشابهة على مذاق المانع
مع عدم العلم بالعدد لا يعلم وجود العلاقة فلا يعلم الصحة مع ان اهل العرف يجوزون ذلك الا ترى انه يصح عرفا ان يقول
القائل اعتق كل من في الدار الا الفسقة منهم فقد قام احتمال كون جميع من كان في الدار فسقة الا واحدا منهم
الاستثناء في الواقع مخصصا الى الواحد فلو لا جوازه كان اللازم التحرز عنه عند قيام احتمال تخصيص الخارج الاكثر
وقيل مثل ذلك لو وقع فانما يصح لو اعتقد المتكلم كثرة اهل الدار بحيث يكون الخارج اقل من الباقي فذلك
على زعمه ثاني ولا يفيد مطلوب المستدل واحتج من فصل بين الجمع وغيره فاعتبر بقاء الثلثة في الاول وجواز التخصيص الى
الواحد في الثاني بما احتج به ارباب القول ببقاء الثلثة مطلقا وارباب القول بجواز التخصيص الى الواحد مطلقا ويعرف
جوابه مما تقدم واحتج ابن الحاجب بانه لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل الثلثة عد لاغيا او مخطئا وكذا لو
قال اكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل الا ثلثة وكذلك لو قال كل من دخل داري فهو حر او كل من اكل فاكرمه وفسره
بثلثة فما الامر نت زيدا وعمرا وبكرا عد لاغيا او مخطئا وهذه حجة على الجزء الاخير من تفصيله ولم يتعرض لحجة
لا المتصل في شرح كلامه لسائر اجزاء المتصل واحتج بعض من تأخر على ما ذهب اليه من الجواز الى الواحد في المتصل
وجوازه في المنفصل مع بقاء قدر معتد به اما على الشق الاول فبوقوعه في الاستثناء في قوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين نظرا الى ان الغاوين اكثر من غيرهم بالضرورة وكون غيرهم من
المتصل كما اعلى جواز تخصيص الاكثر فبين جهة كونها متساويات في الحقيقة وسائر قبيل المخصصات اصطلاحا و
سلوا ان التخصيص الى الواحد واما على الشق الثاني فلان مناط عدم الجواز ليس الا الاستهجان العرفي وهو
مع بقاء قدر معتد به مفقود انتهى اما ما ذكره من دوران التخصيص بالمنفصل مدار الاستهجان العرفي وانه ينتفي
عند بقاء قدر معتد به فهو مما افصار عليه وكذلك كون ما عدا الاستثناء من المخصصات المتصلة مثل مفهم في
الاخراج الى ان يبقى من الافراد ما يصح استعمال اللفظ المقيد فيه وانما الكلام فيما ذكر من حكم الاستثناء وما
تمسك به من الاية فانا نقول ان الغاوين وان كانوا اكثر بحكم الوجدان مضافا الى ما يتبك به من قوله تعالى
وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين الا ان ما قيل هذه الاية مما يحكي عن الشيطان مثل قوله تعالى فبعزتك
لاغوينهم اجمعين مخصص بالبشر الا ان نفي هذه الاية الصادرة من الله تعالى جوابا لابليس صحيحة وحاق المقطع

باغضها
فقلت
ان

شاملة للانس ظاهرا فعلا كان او محوا او من لا يجوز عليه الخطاء اصلا كالمعصومين والجن والملائكة وتوهم ان
الملائكة لا اطلاق عليهم العباد كما صدر عن بعضهم مما لا يصغى اليه بل الا ترى قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثا وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ولو سلم ان الحكم بما في الاية المتمسك بها فخروج
الانس منها ايضا تخصيص مثل سائر التخصيصات الاتي ان هذا الاستعمال نظير الاشارة بالجمع المعرف الى
شيء من المراتب الباقي بعد المرتبة الاخيرة التي تقدم خروجها من محل النزاع وربما توهم ان افراد المستثنى في الاية
المذكورة اذا كانت اقل من الباقي بعد الاستثناء لزم كون المستثنى في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين اكثر من الباقي لكون هذه الاية على عكس الاية السابقة ويدفعه ان حكاية مقالة
ابليس والضمير في قوله لاغوينهم ومنهم يرجع الى البشر فلا يكون المستثنى اكثر لان العباد المخلصين منهم اقل من غير المخلصين
منهم وهو ظاهر فتحصل من ذلك كله ان المستثنى اقل من الباقي بعد الاستثناء ولا اقل من احتمال الامرين فيسقط الاستدلال
بها على جواز كون المستثنى اكثر ثم ان الذي يترجح في النظر هو ان المستثنى ان كان عنوانا جاز الاستثناء به
وان كان مخرجا للاكثر الى ان يبقى واحد كما لو قال اكرم العلماء الا الفساق منهم وكان غير الفاسق منهم واحدا بعد
واحد الا غير وان كان افرادا خاصة لزم بقاء قدر يعتد به كما لو قال له ازيد او عمرو او بكر مثلا الى ان ينتهي الى ما يزيد
من الافراد والشاهد على ذلك وجود القبح العرفي في الثاني دون الاول وليس في ذلك ان يرجح كون المستثنى
عنوانا ليعلم ان المناط انما هو ذلك العنوان الملحوظ سواء انبسط على الواحد او تعدد المصاديق بخلاف
ما لو كان المستثنى هو الافراد ويمكن ان يقال ان هذا هو السر في تخصيص الاكثر في مثل اكرم العلماء ان كانوا عدولا
اذا كان من عدا واحد منهم فساقا وكذا في غير الشرط والاستثناء من المخصصات المتصلة فتدبر وينبغي على ان
الاولى ان من المعروف لديهم ان التخصيص المتعارف يقدم على غيره من المجاز عند دوران الامر بينه وبينها بمعنى
ان التخصيص المتصور في شيء من العمومات يقدم على سائر وجوه التجوز المتصورة بالنسبة الى الخصوص ذلك العام
لا على سائر المجازات المحتملة بالنسبة الى كلام اخرى واقعة في ذلك الكلام او النسبة الى كلام اخر كما هو مذهب
الفاضل القمي رحمه الله او مطلقا كما هو المختار فهل يجري ذلك الحكم في تخصيص الاكثر ايضا على تقدير جوازه ام لا فيقدم
عليه سائر المجازات الصحيح هو الثاني فتقدم عليه بل ربما اخرج استعمال العام في مقام تعظيم الواحد الا على ذلك
اظهار فرحاوز ذلك الاتصال فزنوع من الحوالة كما يكشف عنه وقوع الخلاف في جوازه ولما ذكرنا من تقدم سائر
المجازات على تخصيص الاكثر على تقدير جوازه حملوا الكلام على مجاز اخر في موارد منها قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اوفوا بالعقود فحمله بعضهم على العقود المعهودة في زمن النبي صلى الله عليه واله اما بارادة الانواع المعهودة كالبيع
والرهن والاجارة ما لو كان التزم نحوها حتى لا يلزم تخصيص الاكثر كما هو احد الاحتمالين في كلا مرة او بارادة
الافراد المعهودة ويلزمه عدم التمسك به في تصحيح الفرد المشكوك كما التزم به اما على الاول فلان مقتضى النوع
يقتضي بصحة الفرد المشكوك واما على الثاني فلان الافراد لو اقترن في ذلك الزمان لعلها كانت مقترنة بشرائط
لا نعلم تحققها في الفرد المشكوك فكلما شك في شرطية شيء فلا بد من الاخذ بالمتيقن ومنها قوله تعالى

التنبيه



الى مغفرة من ربكم فانهما وجيها ان حمل الامر على الوجوب الذي هو معناه الحقيقي يستلزم تخصيص الاكثر لكون
المستحبات اكثر من الواجبات في الشرع ولا ريب انا لسنا نعترى الى المندوبات ليس بواجب حملوا الامر بالمسارعة
على الندب ثم ان قلت لا عموم في الاية حتى يستحق تخصيص الاكثر لكون المامور به نكرة في سياق الاثبات قلت
قد ذكر المحققون من علماء الادبيات وصف المفرد بما هو من خواص الجمع كما في قوله تعالى ومامور به في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم يفيد العموم وقد وصف المغفرة بما هو من خواص الجمع وهو سعة عرضها من السموات
تعالى وتقدس ومنها قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا حملوا النهي على التنزيه لما وجدوا من ان حمله على التحريم يستلزم
تخصيص الاكثر لكون المكروهات اكثر من المحرمات ولا يجب الانتهاء عنها الثاني في بيان الثمرة وتوضيحها انك مما
عرفت سابقا من ان المنكرين بين فريقين احدهما من يمنع على وجه الاجماع وثانيهما من يمنع على طريق الفقاهة
فلو وقع تخصيص الاكثر في الكتاب او في الخبر المتواتر لفظا فلا اشكال في الاعتبار به وعدول المنكر الى
جوازه واما اذا وقع في خبر الواحد المعتبر فعلى مذهب المجوز يؤخذ بمضمون الخبر ويكون مخصص اللفظ مؤيدا لمذهبه
وعلى مذهب المانع على وجه الاجماع فاما ان يعلم ان ذلك الخبر من المنقول باللفظ او يعلم انه من المنقول بالمعنى
او يكون مجهولا من ذلك الحيث الاعتبار به اما على الاول فلا بد له من طرح الخبر وعدم الاعتبار بلفظه لانه مردود
واما على الثاني والثالث فلا بد من الاخذ بحكمه وتنسيب خطاء تخصيص الاكثر الى الراوي من حيث تعبيره عن مقصد
الامام بلفظ المستهجن واما المانع على وجه الفقاهة فيأخذ بالحكم على الاول ويبني لاجله اللفظ دليلا على
الجواز على القول بثبوت اللغة بخبر الواحد فلذلك من جهة يكون دليلا على جواز تخصيص الاكثر بخلاف
من يمنع من ثبوتها به واما على الثاني والثالث فلا اشكال في ان يأخذ بالحكم ولا شغل له في اللفظ اصلا
اذا تعقب المخصص عمومات متعددة متعاطفة بالواو وغيرها بادرة في رفع الجمل والمفردات وصح عوده الى
الجميع فلا اشكال في عوده الى الاخيرة وهل هو مختص بها او مشترك بين العود اليها والى ما قبلها من العمومات
لفظا او معنى بالمعنى الاعم الشامل للعموم الموضوع للخصوصيات بوضع عام فيه خلاف وقبل الخوض في تحقيق المقام
من تحرير محل النزاع وهو انما يتم بتحقيق معاني القيود المأخوذة في العنوان فلا بد من رسم امور الاول ان
قولهم اذا تعقب اشارة الى ان المراد بالمخصص انما هو المخصص المتصل الاستثناء يكون التعقب من شأن ذلك
المخصص والمنفصل خارج عن هذا البحث وان اقترنت بالعمومات لفظا لانفصالها في المعنى واتصالها الا تبا لها
في اللفظ تماما لاعتراف كلا منهم هنا في جهة الوضع ولا يتصور ذلك في المنفصل وعلى هذا نقول معلمه
للعام الى الاكثر عند المجوز حكاية لو كان بين العمومات المتعددة سبق يرجع حكم المخصص المنفصل
اليه بتعين عوده اليه والا فان كان هناك قدر متيقن تعين الرجوع اليه وبقي ما عداه على عمومه لعدم صلاحية
المخصص لتخصيصه لكونه مجملا من حيث الرجوع اليه من اشتباه المورد الامر بين الاقل والاكثر كما لو قال
اكرم العلماء واضف الفضلاء واعط الشعراء ثم قال في كلام اخر لا تكرم الفاسق وشككنا في انه على الراجع
بالفاسق خصوص مرتكب الكبائر او الاعم منه ومن مرتكب الذنب مطلقا وكان مع الصغائر وفرض انه كان بين

الشعراء من يرتكب الكبائر وفي الفريقين الاخرين من يرتكب الصغائر فيجب الاخذ بالقدر المتيقن الذي هو فرد واحد ويخص
العام المشتمل على مرتكب الكبائر ويبقى الباقيان على عمومهما وان فقد القدر المتيقن كما لو كان الخروج بحيث يحصل في جميع تلك
العمومات كما لو قال اكرم العلماء واضف الظرفاء واعط الشعراء ثم قال لا تكرم زيدا فلم يكن هناك مسمى زيد الا رجل يشترك في
جميع العنوانات المذكورة لكونه عالما او ظريفا او شاعرا وفي غير الصور المذكورة يسري الاجمال فلا بد من التوقف حتى يتضح الحال
من الخارج الثاني انه لا بد من تحقق ان المراد بالمخصص انما هو المتصل دون المنفصل هل يجري النزاع في جميع اقسام المتصل
من الشرط والصفة والاستثناء والغاية وبدل البعض نظرا الى ان مرادهم بلفظ المخصص في العنوان هو ما يتم الجميع
او يختص ببعضها الظاهر من اطلاقهم هو الاول ويشهد به كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث قال وقد جرت عادتهم بعرض الخلاف
والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات المتصلة الى ان الحال فيها كما في الاستثناء هذا وكلام
الشيخ رحمه الله في العدة صريح في خروج الشرط عن التنازع بمعنى اطباق الجميع على انه يعود الى جميع ما تقدم من الجمل اذ بعد
ان اختار في المسألة رجوع المخصص بعود اطلاق الى جميع العمومات السابقة واستدل عليه بالشرط قال لعيد ان ايضا علاوة على ذلك
الشرط اذا تعقب جملا كثيرة فلا خلاف في انه يرجع الى جميعها وجملة الجامع بينهما ان كل واحد منهما الا يستقل بنفسه ويحتاج الى
تعليقه بغيره ليفيد فلما ثبت في هذا الحكم وجب انتفاؤهما في وجوب رجوع كل واحد منهما الى ما تقدم فان قيل انما وجب في الشرط
لانه صدر الكلام فهو وان ذكر اخر الكلام فكانه مذكور في اوله فالجمل كلها معطوفة عليه وهو داخل عليها او وجب تعلقه بها
وكذلك اذا اخر قيل لهم لا نسلم انه صدر الكلام حتى لا يجوز ان يجري الوجود بخلاف ذلك وانما يجعل تارة في صدر الكلام وتارة في
اخره وليس بخلاف الفقرة للاستثناء في جواز تعقيبه بموجب هجا الفقرة فكلامه مجبر واورده صاحب الاشارات على اصل الدليل بقوله
ويرد على الاول المنع في الشرط ولو سلم فقياس وقياس في اللغة انتهى الثالث ان المراد بالعموم اعم مما كان من قبيل العام
الافرادي والمجموعي والمجموعي والبدلي وان لم يتضح كونه مما خرج عن انما الحقيقة من خارج عن عنوان النزاع فلا
ببو التخصيص بالنسبة اليها الى الاخيرة لانفصالها عنها معنى والعطف هو الذي افاد ارتباط بعض الجمل ببعض حتى كان محل
النزاع في عود المخصص المتعقب الى الجميع وهل يختص بالعطف بالواو ام يجري في غيرها من حروف العطف ظاهر جماعة
اختصاصه بالواو والاختصاص بها بالذكر ولكن الظاهر عموم النزاع وان ذكروا الواو انما هو من باب المثال كما هو مقتضى
تصريح جملة من الاكابر هنا ايضا بجريان الكلام في جميع اقسام العطف ويؤيده انهم جعلوا من جملة الاقوال المفصلة المحكوية
التوقف من ان شرط عوده الى الجميع لكون العطف بالواو والا يتخلل بين الجملتين كلام طويل فلو كان ثم او بينهما كلام
طويل اختص بالاخيرة ووجه التاييد انه يقتضي ان النزاع اعم كان تفصيل التفصيل بين محل النزاع وغيره كما يجري هنا
وعموانه الاعراب بل من جملة الجمل ومن افتراقها انما او نقضا انه مع كون الاعراب ليس الشرط في ارتباطها بالنزاع
بصير الجملة الاولى في حكم المسكوت عنه فلا يصلح لعود الاستثناء اليها نظرا الى ان عوده اليها يقتضي عدم كونها مسكوتا
عنها او ذلك مناقض مثال ذلك ما لو قال لا يجب اكرام العلماء بل يجب اكرام الاتقياء الا واحدا منهم او قال اكرم
الاتقياء الا واحدا فان قابل الرجوع للاستثناء الى الجميع واما العطف بالا ولكن كما لو قال اكرم العلماء لا الشعراء الا
واحدا منهم او قال لا يجب اكرام العلماء لكن الشعراء لا يجب اكرامهم الا واحدا فهو لا يصلح لعود الاستثناء الى الجميع ان كان

اتفقا

او قال لا يجب اكرام العلماء بل لا يجب اكرام الاتقياء اما الاضراب عن النفي كما لو قال لا تكرم العلماء بل الاتقياء

عوده الى الاخيرة اظهر وتأمل بعض من انكر عدم جريان النزاع في العطف باو وعموما الاوضح ان النزاع ان الفرق بين الجمل والمفرد
انما هو بتعدد الحكم وعدمه فما اتحد فيه فهو جملة حتى لو كان من جنس واحد كما لو قال اكرم العلماء واكرم الشعراء واكرم
الظرفاء وما لم يتعدد فيه فهو مفرد وان تعدد الموضوع كما لو قال اكرم العلماء والشعراء والظرفاء ثم ان النزاع هل يختص
بالجمل ام يجري في المفردات ايضا ظاهر جماعة من القدماء الاختصاص حيث خصوا الجمل بالذكر كما وقع في كلام السيد
وابن الحاجب وذكر الشهيد الثاني رحمه الله بعد ان خص الجمل بالذكر في العنوان ان النسبة الى الجمل يبنى على الخلاف والا فلا فرق
بينها وبين المفردات انتهى وهذا هو الظاهر الحاصل في انه يرجع الى التقييد بقولهم وصح عوده الى الجميع والكلام فيه
من جهات الاول انه لا ريب في ان التقييد به انما هو لغاية امكان توجيه القول بالعود الى الجميع ودعوى الظهور بالنسبة اليه
كما هو مذهب الشافعي ولكن اورد بعض من تاخر ان هذا القيد يخرج بعض ما لا ينبغي اخراجه كما انه يخرج بعض ما ينبغي
اخراجه وتوضيح ذلك انه يخرج به ما لا يصح فيه عود الاستثناء الى الجميع ويلزمه عدم صحة دعوى الشافعي الظهور فيه الا بحصر
فيه ذلك وهو قسمان احدهما ان يكون الاستثناء مما يصح عوده الى عام واحد فقط لا الى عام ادون ثانيهما ان يكون الاستثناء
مما يصح عوده الى ما عدا واحدا والاول على قسمين احدهما ان يكون الواحد الذي لا يصح عود الاستثناء الا اليه معينا
وظاهر انه يتعين عوده اليه ولا يتعداه الى غيره الثاني ان يكون ذلك الواحد غير معين ومحكمه انه يتعين عوده الا استثناء
الى الاخيرة للانصراف الاطلاقي فيتعين ذلك الغير المعين في ضمن الاخيرة خصوصا والثاني على اقسام ثلاثة احدها
ان يكون ذلك الواحد الذي لا يصح عود الاستثناء اليه هو الاول بدلالة ان دلت على ذلك ثانيها ان يكون هو الاوسط
ثالثها ان يكون هو الاخير فهذه اقسام خمسة فالاثنان الاولان مما لا ريب في انه لا بد من اخراجها اذ ليس للشافعي
دعوى الظهور في الجميع فيهما للخروج عن المفروض عدم صحة عود الاستثناء الا الى واحد معين او غير معين واما
الثالث وهو اول الاقسام الثلاثة الاخيرة فيمكن فيه دعوى الظهور في الباقي ولو بالاولوية لان المفروض ان
الذي قامت القرينة على عدم عود الاستثناء اليه انما هو الاول فلا مانع من عوده الى ما عداه بل كان صالحا للعود
الى الجميع يصح عوده الى ما نقص عنه بواحد في الاول بطريق اولى واما الرابع وهو ثاني الثلاثة الاخيرة فلا يتيسر
للشافعي دعوى ظهور العود الى الجميع فيه اما الاوسط فلقيام القرينة على عدم العود اليه كما هو المفروض واما ما قبله
فلانقطاعه فلا يبقى الا الاخيرة اما الخامس فالشافعي ايضا يدعي الظهور فيه بالنسبة الى الباقي اذ غاية ما في الباب انه
منع عن صلاحية عود الاستثناء اليه بسبب القرينة ولا يمنع ذلك للاستثناء من ان يرجع فيعود الى الباقي ولا مانع
تقدم مع المقابل بالظهور في الجميع دعوى الظهور فيما عدا المتعذر فيه العود بالنسبة الى الباقي في قسمين من الاقسام الخمسة
التي عرفتها وقد اخرجها القيد بخروجها عن الجميع وظاهر ان خروجهما مناف للمقصود وقد كان اللازم ادراجهما
تحت النزاع فيهما فالتقييد بالقيد المذكور مانع على المقابل عن خروج ما هو مندرج في عنوان النزاع ودخل ذلك
اغلبها او خير وهو الثالث الاخير مما لا يجري فيه النزاع وروعي في التقييد قدر حال الاغلب وان خير بعض الافراد
المذكورة لان ما ذكر من الاقسام الخمسة كلها انما يلزم الاحتراز عنها وقد وقع الاحتراز في بعض لان الجميع المذكور يقوم مقام
عوده الى الجميع حاله عن جميع العمومات السابقة وكذلك الجميع لو اتم فيما حكي عن الشافعي من انه ظاهر في العود الى الجميع

فعلم ان المراد جميع العمومات السابقة وليس المراد به جميع ما يحتمل العود الى واحد منها اذ لا دلالة للفظ الكلام عليه بل الظاهر
خلافه وان لم نقل بصراحة السياق في خلافه وعلى هذا فكلام الخ واحد من العمومات السابقة عن صحة كونه مرجعا للاستثناء
صرح بانه لا يصح عود الاستثناء الى جميعها ولا يمكن للشافعي ان يدعي الظهور في جميعها في الثالث والخامس لا يرجع الا
بعض جميع العمومات التي مضت ما بقي وعود ... الى ما ذكره في الرابع من الانعطاف الى الاخير عليه في صورة كون
العمومات متكثرة واما لو فرض كونها خمسة مثلا فلا يلزم مذهب الشافعي ان يدعي ظهور عود الاستثناء الى الاثنين الواقعين في
الاوسط فلا ينحصر العود في الاخير فقد بان التأثير الذي اعتبره كلمات جمع من المتأخرين منهم صاحب المعالم وهو ان محل
الحقيقة هو ان النزاع في هذه المسألة انما هو في جهة الوضع فجعل الاول مناط النزاع وضع ادوات الاستثناء مثلا
لما يصح به الاخراج عن الجميع وجعل الثاني مناطه وضع الهيئة التركيبية لذلك وكيف كان فمناط البحث انما هو جهة الوضع
واعترض عليه بعض من تأخر بانه يشكل الامر في التقييد بعنوانه وصح عوده الى الاخيرة لان المراد بالتقييد به لا يخلو
اما ان يكون هو اشتراط استعمال اللفظ في معناه الحقيقي او يكون هو تقييد الوضع بالحالة وكلاهما مما لا وجه له
اما الاول فلان ... التقييد بناء عليه بان المراد لو اوضح على القول بوضع الاستثناء للعود الى الجميع صرح بانه
وضعت الا للاخراج عن الجميع بشرط ان لا يأتي المستعمل بقرينة ما نعرف عن ذلك فيستعمل في غير ذلك المعنى الذي
وضعه له فيكون قيام القرينة على خلاف الموضوع له الذي هو الاخراج عن الجميع سببا لعدم صلاحية الاستثناء
للعود الى الجميع ولا ريب ان هذا النوع من الاشتراط ... لان الشرط ما يلزم من عدمه العدم وظاهر انه لا يلزم من عدم
الشرط الذي هو عدم قيام القرينة على ارادة غير المعنى الحقيقي انتفاء كون الاخراج عن الجميع موضوعا له ضرورة ان استعمال
كل لفظ في خلاف معناه الحقيقي لا يخرج ذلك المعنى الحقيقي عن كونه موضوعا له والتقييد بالقيد المذكور يراد به المعنى الذي
ذكرناه لا وجه له واما الثاني فهو ايضا ليس ... الواضع صرح بقوله وضعت الا للاخراج عن
الجميع انه يصح عود الاستثناء الى الجميع وفي حال عدم صلاحيته للعود الى الجميع ليس الا الاخراج عن الجميع ...
صورة عدم صحة عود الاستثناء الى الجميع يمتنع عوده الى الجميع عقلا سواء صرح به الواضع ام لا ... الوضع
انما هو بيان ما يعين فيه الطرفان على السواء لا الاخراج الممتنع عن عنوان الوضع فان ما هو ممتنع عقلا لا يمكن الا
تحقق له بالذات وليس ما يؤثر فيه ... الموانع ... اذ لم يمهد من احد
من اهل ... العود الى الجميع للاخراج عن الجميع ومع عدم
عوده الى الجميع للاخراج عن الاخيرة فقد تلخص من ذلك ان التقييد بالقيد المذكور مما لا وجه له على شيء من تقديريه
ويمكن التفصي عنه ... التقييد المذكور ... الكلام في هذه المسألة ليس من جهة الوضع وانما
هو في جهة الانصراف ... الاطلاق ... ان الجميع متفقون على ان ادوات الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج وان
اطلاقها ينصرف الى الاخراج عن الاخيرة ولكن وقع الخلاف في انه اذا صح عود المستثنى الى الجميع هل ينصرف الى الاخراج عن
الجميع كما اختاره الشافعي وانتفاء غيره ... التقييد بصحة العود الى الجميع ... انصراف الاطلاق الى الجميع ...
حال الوضع ودعوى السياق كما هم في هذه المسألة لبيان حال الوضع انما حدث بين المتأخرين والسياق على

كلمات

كلمات الاقدمين فان ... القول بالاشتراك بين العود الى الجميع والعود الى الاخيرة لفظا مما يؤذن
بكونه كلامهم في الوضع وهو من جملة المتقدمين قلنا ان السيد رحمه الله لم يصرح بكون الاستعمال دليلا على الاشتراك اللفظي
وانما جعله دليلا على الحقيقة ومن شأنها ان تتحقق بالاشتراك المعنوي ايضا وغاية ما يلزم السيد من
القول بالاشتراك انما نشأ من قاعدة التي هي دلالة الاستعمال على الحقيقة فيكون مورده هنا هو القول بالاشتراك
المعنوي وهو ... النزاع وهو مجامع النزاع في انصراف الاطلاق قال رحمه الله في مقام الاستدلال على ... في هذا
البحث ... ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انه
في احدهما انه حقيقة فيهما ... في هذا الكتاب ... الصريح
بلفظ الاشتراك في جملة الدليل على ما اختاره في هذه المسألة فيحتمل ان المراد به المعنى اللغوي ... المسألة عند اختياره المذهب اللفظ بجواز رجوعه الى الجميع ... ذكره عند ...
ومواضع من الاشتراك اللفظي ... الى ... على السداد ... الواضح
في عنوانهم انما هو المخصص المتعقب لعمومات متعددة ... الى الجميع او في العود الى الاخيرة ... من كون
البحث ... في جهة الوضع ... ان جهة الظهور هو الوضع ... بالظهور ... في الوضع ... ينفي
الظهور ... الوضع ومن المعلوم ان صحة العود الى الجميع قيد مأخوذ في العنوان ... الظهور ...
المعلوم ان الظهور انما هو من خواص الاستعمال ... بانه ظاهر في العود الى الجميع اذا صح عوده في الجميع يريد ظهور
الاستعمال فيه ولا ريب ان ظهور الاستعمال ... بعدم قيام قرينة على خلافه فلا اشكال على العنوان فقد ...
الامر على ... هو ما ذكروه من ان النزاع في جهة الوضع ... ان الوضع ... في العنوان
ويصير صحة العود الى الجميع قيدا او يصير ... العنوان ان اللفظ موضوع للعود الى الجميع بشرط صحة عود الاستثناء الى
الجميع او في حال صحة عوده اليه ... حال عدم صحة عوده اليه ... ان ما ذكره في وجه
التفصي عن الاشكال ... الانصراف الاطلاق ... او قيام ...
او ... بحسب الاحوال ... كما كشف ... الشامل في ترجمتها
بالفارسية او غيرها ... معاني الهيئات التركيبية ... من ان المعترض المذكور
اورد على التقييد ... الاعتراض من كونه مبنيا على الانصراف الاطلاق اشكالا ... وهو ان
معنى صحة العود الى الجميع انما هو كون المستثنى صالحا للرجوع الى الجميع والمقدم ... المراد بالتقييد ... ابدا
... في صورة صلاحية المستثنى للرجوع الى الجميع قرينة في الكلام ... المراد تخصيص ... لا غير
فيصلح ... صحة العود الى الجميع مع ان الخلاف الجاري في المسألة ... تخصيص ... القرينة
فلو كان مرادهم بالتقييد بيان مورد انصراف الاطلاق كان اللازم التقييد بانتفاء القرينة على عدم ارادة الجميع ايضا
حتى ... دعوى الانصراف ... بوجهين احدهما ان من المعلوم ان القرائن على قسمين عامة وخاصة
وحيث كانت القرائن العامة من ... الاطلاق منها ما يكون من قبيل العامة وهو عدم صلاحية المستثنى للعود

ايضا

الى الجميع ومنها ما يكون من قبيل الخاصة كما لو قامت قرينة خاصة في شيء من الموارد على ان شيئا من العمومات
الى تخصيص الاستثناء المتعقب لها وكانت القرائن الخاصة ليس من شأنها ان يتعرض لها الاصوليون اثباتا ونفيا
وكان اشتراط الاخذ بالظهور اللفظي بانتفاء القرائن الخاصة مسلما لديهم اهملوا التعرض لاشتراط انتفائها بخلاف
القرينة العامة فانها لعمومها كان من شأن الاصولي التعرض لها اثباتا ونفيا مع كونها ايضا في حد الخاصة من حيث
كثرة العدد ... في كل مورد ... في مقام تعرضوا لنفيها بقولهم وصح عوده الى كل واحد ...
ما كان تابعا للموارد الجزئية لكونه مسلم الانتفاء في الاخذ بالظهور كما عرفت ثانيهما ان عدم صحة الاستثناء الى
الجميع يتحقق تارة في ضمن عدم الصلاحية الذاتي واخرى عدم الصلاحية العرضي فالاول مثل ما لو كان المستثنى جزئيا حقيقيا
غير مندرج الا في واحد من العمومات السابقة والثاني مثل ما لو كان المستثنى في نفسه صالحا للجميع لكن قامت قرينة
على ان المقصود عوده الى واحد لا غير فهم ارادوا بالتقييد بصحة عوده الى الجميع الصحة الفعلية المتفرعة على الصلاحية
الذاتية وانتفاء القرينة على ارادة بعض دون بعض ولكنه خلاف الظاهر لان الظاهر من صحة العود الى الجميع ...
وشأنها الا الفعلية حتى يندرج فيه انتفاء القرينة على خلاف الجميع هذا واقول وقد عرفت من المجيب في ذيل كلامه الاعتراف
بعدم تمامية الجواب الثاني وعندي ان الجواب الاول ايضا مثله ... ليس من شأن الاصوليين التعرض للقرائن
الخاصة نفيا واثباتا وانما من شأنهم التعرض للقرائن العامة وهذا الكلام في حد ذاته صحيح لا ان ... الا ...
لا يصحح المقام لان مرادهم من ذكر هذا الكلام في الكتب انما هو بيان ان الاصوليين ما كان من شأنهم ابرام القواعد
الكلية حتى تصير في موارده ... ان يحتجوا على القرائن الخاصة ... مثل ان لفظ ...
هل هو صالح لصرف لفظ الاسد عن معناه ام لا وهذا بخلاف القرائن العامة فانها لكونها كليات يندرج ...
كثيرة اندرجت في عنوان القواعد التي من شأنهم البحث عنها ولهذا يبحثون عن كون الشهرة ... وكون وقوع الامر
عقيب الحظر قرينة واين هذا من دعوى ان الاحتراز عن الاقتران بالقرينة لا بد فيه ... على الاحتراز عن
العامة لانها الذي من شأنهم التعرض له بل نقول ان ذلك لا محصل له ولا باعث عليه كلما انهم وان ...
فلاحظ هل من قيد كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب بالتجرد عن القرائن ... القوم
بان يقول المراد ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب عند التجرد عن القرائن العامة وانه لا يدخل فيه الاحتراز
عن القرائن الخاصة فالتحقيق في الجواب ان التقييد ناظر الى الصلاحية الشأنية وان ما ذكر في الاشكال من ...
قيام القرينة على اختصاص الاستثناء بالبعض في صورة صلاحيته للعود الى الجميع يخرج ما هو ماخوذ في ...
وهنا ... من كونها ناظرة الى صورة انتفاء القرينة الصارفة عنها فان لم يصرحوا به لفظا فهو ...
لما علم من قصدهم وتصريحهم في المباحث الاصولية ناظرة الى القواعد الكلية مع قطع النظر عن القرائن وقد
وقع ذلك منهم في جملة من الموارد وثانيا ... صحة العود الى الجميع من قبيل المقتضي لجواز ... اليها
والقرينة المعينة لواحد من العمومات من قبيل المانع فتعرضوا لاحراز المقتضي وسكتوا عن ... المانع الى وضوح
ان المقتضي لا يؤثر عند وجود المانع فافهم الثالثة في بيان ما يتحقق به صحة العود الاستثناء الى الجميع

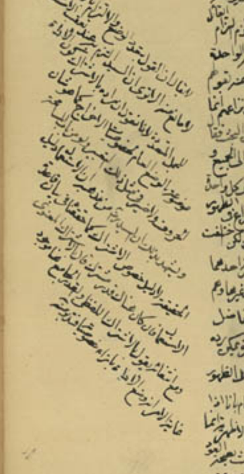
ما
عود
نا قض
احالها
قرينة العلة المشهور

قبل ذلك من معرفة ان مرادهم بصحة العود الى الجميع هو صلاحيته رجوعه الى الجميع بعد الفراغ عن صلاحيته
للاختصاص بالاخيرة فعلى هذا كما يشترط صحة عوده الى الجميع كذلك يشترط صحة اختصاصه بالاخيرة والا
لم يحو النزاع المتداول بينهم فلا يكفي مجرد الصلاحية للعود الى الجميع اذا لم يكن صالحا للاختصاص ايضا اذ
قد عرفت ذلك فنقول انه اذا اتحد الموضوع في جميع الجمل كقولك اكرم العلماء واضفهم واعطهم الا زيدا فقد
صح عوده الى الجميع بلا اشكال لان الموضوع وان كان واحدا بحسب المعنى الا ان كلا من الضمائر عام مستقل
لان الضمير العائد الى العام عام وقد تعلق بكل منها حكم مغاير لحكم آخر فيصح عود الاستثناء الى الجميع ويخرج
المستثنى عن جميع الاحكام التي هي الاكرام والاضافة والاعطاء ويصح اختصاصه بالاخيرة فيخرج عن حكم
وحده هذا اذا اتحد الموضوع واما ان تعدد فيتحقق صحة عود الاستثناء الى الجميع بامور الاول كون
المستثنى جمعا اما مضافا او معرفا باللام سواء كان مفرده علما ام غيره مثال ذلك ما لو قال اكرم العلماء
واضف الشعراء واعط الفقراء الا الطوال او الطوالهم او الا الزيدين مع اشتمال كل من الفرق على جماعة
طوال في الاولين وعلى جماعة مسمين بزيد في الاخير واشتمال الفرقة الاخيرة على جماعة واشتمال كل
واحد مما عداها على واحد لما اعتبر التقييد بالاشتمال لوجهين ليكون الاستثناء صالحا
للاختصاص بالاخيرة كصلاحيته للرجوع الى الجميع وفي حكم الجمع غيره من العمومات الثاني كون المستثنى
جزئيا حقيقيا مصداقا لجميع العنوانات المذكورة كما لو جعل المستثنى في المثال المذكور زيدا مع فرض كونه
ممن اتصف بالعلم وانشاء الشعر والفقر وينسب اختصاصه بالاخيرة بالاخراج عن حكم الاعطاء المتعلق بالفقراء
وعوده الى الجميع باخراجه عن جميع الاحكام المذكورة ولو فرضنا اتحاد الحكم كما لو قال اكرم العلماء والشعراء
والفقراء لم يجر اختصاص المستثنى بالاخير الثالث كون المستثنى اسم جنس او معرفا بلام الحقيقة
او منونا بتنوين التمكن كما ... في المثال المذكور الا الطوال او الا طويلا بان يكون لتنوين التمكن وكذا
المعرف بلام الحقيقة او ... كما لو قال الا الذي ... كونه مشتركا لفظيا عند من يقول بجواز استعماله
في اكثر من معنى كما لو قال في المثال المذكور الا زيدا واراد زيدا العالم وزيدا الشاعر وزيدا الفقير الخامس
كون المستثنى اسما منكرا منونا بتنوين التنكير كما يوجد من كلام السيد رحمه الله حيث مثل بقوله الا ...
... اذ لو استثنى الا واحدا فقد يورد عليه بان اخراج الواحد من جملة الفرق ... واذا اخرج من كل
فريق واحد كان المخرج اثنين لا واحدا ... فاما ان يعتبر اخراج واحد من الفريق الاول وواحد من الفريق
الثاني باعتبار واحد بان يعتبر انضمام احدهما الى الآخر فيراد بلفظ الواحد ما يراد بلفظ المثنى ولفظ
الاثنين لم يبق فرق بين المفرد والمثنى في المثال ولا بينه وبين الجمع لو كان المستثنى منه اكثر من اثنين
واما ان يعتبر اخراج واحد من الفريق الاول وواحد من الفريق الثاني على وجه الاستقلال بان يراد
بلفظ الواحد معنى واحد وواحد على ما هو الحال في استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى فلزم استعمال
اللفظ في اكثر من معنى وذلك محظور عند المحققين ومن هنا سرى الوهم الى الفاضل ... حيث

انما قيدنا بقولنا عند من يقول بجواز استعمال اللفظ ... في اكثر من معنى ... الى ... المشترك ...

نزاع الحق في هذه المسألة على الصحيح استعمال اللفظ في اكثر من معنى بان يكون مرادهم ان ادوات الاستثناء الموضوعة للاخراج هل يجوز استعمالها في اخراجات متعددة وان المستثنى الموضوع لواحد من الاخراج هل يجوز استعماله في المتعدد فانهما وجدان المثال المذكور مما يجري فيه كما انه من [illegible] الى يومنا هذا او انه مما لا ينطبق على القضية الا باجواز جري استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى حمل كلامهم على ذلك ولكنك خبير بان ذلك مما لا وجه له لان جواز عود الاستثناء الى جميع العمومات مما لا [illegible] وانما الخلاف في ظهور عوده الى الجميع لصورة صحة عوده الى الجميع لو كان النزاع هنا ناظرا الى استعمال اللفظ في اكثر من معنى لزم تحقق اتفاقهم على جوازه ووقوع الخلاف بينهم في مقام الظهور مع ان عامة المحققين انكروا جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى هذا وانت خبير بسقوط الايراد المذكور لان ارادة معنى [illegible] والجمع من جانب لفظ الواحد وان كان محظورا وكذا استعماله في اكثر من معنى على وجه الاستقلال الا ان [illegible] ليس [illegible] من الوجهين المذكورين وانما استعمل لفظ الواحد المستثنى في معناه الاصلي لكن [illegible] من جهة افادة الانضمام الى كل من الجمل المتعددة وعوده الى كل منها المستلزم للاخراجين عن المتعدد فالواحد [illegible] لم يستعمل الا في معناه لكن بسبب انضمامه الى جمل متعددة وعوده اليها حصل التعدد فكان المتكلم قال الا واحدا من كل فريق واكتفى عن التقييد اللفظي بكونه من كل فريق بالاقتران اللفظي فهناك امران يفيد كل منهما معنى احدهما لفظ الواحد [illegible] والاخر الاقتران بالجمل المتعددة المستلزم لتكرره بعدد تلك الجمل ثم ان صاحب المعالم ره [illegible] الامور المقتضية لصلاحية المستثنى للعود الى الجميع فاحدها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر فحكمه حكم المشترك انتهى [illegible]

[illegible]



[illegible]

بجواز وظاهر انه لو كان النزاع في الوضع لزم القول بوضع الجملة مع الفصل بمعنى وبدونه باخر وهو مما لا يلتزم به القائل
واوضح من ذلك في الدلالة على ما ذكرناه تفصيل ابي الحسين البصري بانه ان تبين استقلال الثانية عن الاولى
بالاضراب عن الاولى فللاخيرة والا فللجميع لظهور الاضراب بان يختلفا نوعا او اسما مع انه ليس فيهما الاسم الثاني
ضمير الاسم الاول او يختلفا حكما مع انه جملتين في الاقسام الثلاثة غير مشتركين في غرض الاول ان يختلفا نوعا مثل
اكرم بني تميم والنحاة هم البصريون الا زيدا فان احدهما انشاء والاخر خبر الثاني ان يختلفا اسما لا حكما نحو اكرم
بني تميم وربيعة الا زيدا الثالث ان يختلفا حكما لا اسما نحو اكرم بني تميم واستأجر بني تميم الا زيدا الرابع ان يختلفا
اسما وحكما كاكرم بني تميم واستأجر ربيعة الا زيدا وعدم ظهور الاضراب من وجهين احدهما بان يكون الاسم الثاني
ضمير الاول اتحد نوعا وحكما او اختلفا فيهما او في احدهما نحو اكرم بني تميم واستأجرهم واكرم بني تميم وهم طوال
ثانيهما بان يشتركا في غرض نحو اكرم تميم واخلع عليهم فان الغرض المنتظم فيهما الامر السادس في تأسيس الاصل في
المسألة حتى يكون هو المعول عند العجز عن اقامة الدليل على شيء من الاقوال المنقول الذي ذكره جماعة من المتأخرين
اخذا من كلام العضدي هو ان الاصل يساعد المنكر لانه بعد ان حكى القول بالاشتراك والقول بالوقف عن قائليهما
قال وهذان موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا في الماخذ لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في
غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها انتهى فاستفادوا من هذا الكلام ان
المتوقف والقائل بالاشتراك اللذين لم يتبين عندهما شيء من الطرفين يأخذان باصالة العموم في غير
الاخيرة فيوافقان الحنفية في الحكم الذي هو العمل بالعموم في غيرها فكذا كل من لم يتبين له الوصول الى المطلوب بالدليل
كان وظيفته الاخذ بالاصل وهو يساعد مذهب المنكر ويوافقه في نتيجة العمل ومن هنا قال الفاضل المدقق
الشيرواني ره لا اشكال في ان مذهب القولين الاخيرين الثاني يرى مذهب الحنفية في تمام الحكم اذ لا يجب العمل في غير
الاخيرة اصلها الا على العموم لان تخصيصه ... ولم يتحقق في الكلام والتراخي
بعارضها ويرد احتمال المعارض لا يكون صارفا عنها والا كان ذلك عاما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والذي
ذكره الفاضل المذكور هو عدم مساعدة الاصل للمنكر كالمثبت لان محل النزاع في الهيئة المركبة من تعقب المستثنى
الجمل المتعددة فمع الشك في عود الاستثناء الى غير الاخيرة يؤول الشك الى انه هل اريد بالمركب عموما مخصصا او
عموما لم يخصص الا اخرها فالشك ابتدائي ولم يحصل هناك عموم يتم تخصيصه بالاصل عند الشك فيه في الكلام
ولازم ذلك الرجوع الى ... التوقف والتعويل على الاصول العملية بحسب خصوصيات الموارد واورد عليه في الاصول بما لا
طائل لنا في ذكره والانصاف ان ما ذكره الفاضل المذكور من تحقيق الاصل في ... الاصل في
المذاهب في محل النزاع حتى يتضح الحال ... ان المذاهب في محل النزاع ...
ما ذكره صاحب المعالم ره من ان النزاع في الوضع الافرادي بمعنى وضع ادوات الاستثناء ثانيها ما افاده ...
من ان النزاع انما هو في الظهور وانصراف الاطلاق وهو الذي اخترناه ثالثها ما افاده الفاضل المذكور من ان النزاع
انما هو في الهيئة المركبة من الاستثناء والجمل المتعددة اما على الاولين فان بنينا على ما هو المعروف من اعتبار اصالة

الحقيقة

الحقيقة التي منها اصالة العموم ... الشك في وجود القرينة والشك في كون الموجود قرينة جميعا فلا اشكال
ح في عدم اصل يساعد المنكر لان المستثنى الموجود في الكلام مما يشك في كونه مخصصا لغير الاخيرة من الجمل
فيكون من قبيل ما شك في كون الموجود قرينة وقد عرفت ان المعروف ... الاصل في هذه الصورة
ايضا فيتمسك باصالة العموم واصالة عدم التخصيص بالنسبة الى غير الاخيرة فيعمل على عمومه وذلك يوافق مذهب
المنكر من حيث النتيجة في مقام العمل وان بنينا على ما ذهب اليه المحقق الخوانساري ره وتبعه المحقق
البهائي ره من عدم اعتبار الاصل عند الشك في كون الموجود قرينة صارفة واختصاص اعتباره بصورة الشك
في وجود القرينة فلا بد هناك من التوقف في تخصيص غير الاخيرة فلا يكون المعول ح الا الاصول العملية
المختلفة باختلاف الموارد ولا يتحقق هناك اصل يساعد المنكر عند العجز عن الدليل وان بنينا على ما هو
مختارنا في الاصل المذكور من انه ان كانت القرينة منفصلة اعتبر الاصل مطلقا سواء كان متعلق الشك
نفس وجود القرينة او كون الموجود قرينة وذلك لتحقق المقتضي من جهة كون الكلام مستقلا بالافادة ...
شك في وجود الصارف وصرف الموجود فاخذ بمؤدى الكلام الموضوع ونفي احتمال الصارف بالاصل وان كانت القرينة
متصلة فان شك في وجودها جرى الاصل ايضا وان شك في كون الموجود قرينة لم يجز لانه ... اعتبار الاصل
ان كان هو اخبار النهي عن نقض اليقين بالشك فلا مجال للعمل بها في المقام لاختصاصها بالتعبديات ...
وان كان هو بناء العقلاء فقد وجدناهم يتوقفون في مثل المفروض ... فلا يبقى في المقام اصل يساعد المنكر
لكون محل البحث من قبيل الاخير فلا بد من التوقف والرجوع الى الاصول العملية المختلفة باختلاف الموارد واما
على الثالث فالوجه ما ذكره الفاضل المذكور من عدم مساعدة الاصل لمقالة المنكر لما ذكره من كون المركب
مما له وضع جديد فاذا شك في رجوع المخصص لغير الاخيرة فقد شك في ان المراد بالمركب الموضوع بوضع
مستقل ماذا فالشك ابتدائي لا يجري فيه الاصل فلا بد من التوقف والتعويل على الاصول العملية في الموارد
الخاصة بقي الكلام في شيء وهو ان الفاضل المذكور حمل كلام العضدي المتقدم ذكره على ان مراده ان القول
بالتوقف والقول بالاشتراك يوافقان قول الحنفية في العمل لا في تمام الحكم اذ موافقتهما انما هي في
تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص لما كان اعم من الحكم بالعموم اشترك فيه من يقول
بعموم غير الاخيرة كالحنفية ومن يتوقف فيه كارباب القولين فانه بعد ان ذكر ما حكاه عن العضدي قال
هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول
الشافعي ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحد
في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة
من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند
ابي حنيفة لحمله على العموم والحمل على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص
وعدمه ... بعدم معرفة الحال وماخذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك ثم ذكر ...

في الخلاف بينهما وبين الحنفية ثم تعجب من المحقق الشيرواني ره في حمله على الموافقة في تمام الحكم وانت خبير بان ما ذكره
صرف لكلام العضدي عن ظاهره فان ظاهره كما اعترف به هو ايضا ان القولين يوافقان قول ابي حنيفة في
الحكم بتخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها فيحمل على عمومه الا ان الماخذ مختلف فالحنفية يحكمون بالعموم
من جهة ظهور الاستثناء في العود الى الاخيرة والحكم بعدم تخصيص غيرها ... من جهة عدم تخصيص غير الاخيرة
بعمومه من باب الاصل القاضي بالعموم عند الشك في التخصيص فهما يوافقان الحنفية في تمام العمل ...
في الماخذ لكونهم مستندين الى ظهور الاستثناء وكونهما مستندين الى الاصل بعد الشك في ظهور الاستثناء ...
كيف يحمل مجرد عدم التخصيص موافقة مع ان القائل بالتوقف عند الاستفسار يقول على مقتضى تقرير
الفاضل المذكور اني لا ادري ان غير الاخيرة مخصص او غير مخصص فاتوقف حتى في مقام العمل والحنفية يقولون
انه باق على عمومه ... فليس مراد العضدي الا ما ذكره المدقق الشيرواني ره وما منع من وقوع
التوقف عن الحكم بشيء من الطرفين من باب الدليل والاخذ بما يوافق المنكر في مقام العمل من باب الاصل اذا
تمهد لك هذه المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في المسألة على اقوال الاول انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب اليه الشيخ
في العدة واشتهر حكايته عن الشافعي الثاني انه ظاهر في العود الى الاخيرة فيحمل في غيرها على العموم وهو مذهب
الحنفية الثالث القول بالاشتراك وهو مذهب السيد ره قال في الذريعة والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا
تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى الجميع كما قال الشافعي وتجويز
رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل وعادة او امارة وفي الجملة لا يجوز
القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ انتهى كلامه ره وسيجيء البحث عن دلالة كلامه على الاشتراك اللفظي وتقدم الاشارة
اليه ... الرابع التوقف وهو المحكي عن الباقلاني والقاضي ابي بكر الخامس ما حكاه العلامة في التهذيب عن ابي الحسين
البصري واختاره وحكاه في شرحه عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة وهو انه ان ظهر الاضراب عن الاولى
عند الشروع في الثانية ... الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن
الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كاية
القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة
او كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم
ربيعة واكرم مضر الا الطوال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المأمور به
في الاولى ربيعة وفي الثاني مضر وفي الحكم لان المأمور به اولا الاطعام وفي الثاني الاكرام او يختلفا في الاسم
دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس نحو اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال
وان لم يظهر الاضراب عن الاولى بان يتعلق احدى الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية
مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان

الثانية

الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاولى فكانتا كالجملة الواحدة فوجب رجوع
الاستثناء اليهما جميعا وقد اجاد صاحب المعالم ره في بيان محصل هذا القول ورده حيث قال وفصل بعضهم
تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتبار القرينة على الارتباط ... ولا يخفى ... لان
فرض وجود القرينة يخرجه عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنها انتهى السادس ما حكاه السيد عميد الدين ره
عن جماعة وهو انه ان ظهر كون الواو للاستئناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف وهذا التفصيل
في الحقيقة عين القول بالتوقف لان المحل عليه لا يكون الا في صورة انتفاء القرينة وكون الواو للاستئناف
من جملة القرائن فلا يزيد على القول بالوقف بشيء السابع ما ذهب اليه الجويني من التفصيل بين ما لو كان العطف
بثم او وقع بين الجملتين فصل طويل فيختص بالاخيرة وبين غير ذلك فيرجع الى الجميع ومثلوا للفصل الطويل
بما لو قال وقفت على اولادي على ان من مات منهم واعقب فنصيبه بين اولاده للذكر مثل حظ الانثيين وان
لم يعقب فنصيبه للذين في درجته ... الا ان يفسق احدهم الثامن ما
ذهب اليه ابن الحاجب من انه ان ظهر انقطاع الاخيرة عما قبلها اختص المستثنى بالاخيرة وان ظهر اتصالها
بما قبلها عاد الى الجميع وان لم يظهر احدهما وجب التوقف قال العضدي ره ويرجع هذا المذهب الى الوقف لان
القائل به انما يقول به عند عدم القرينة التاسع ما ذهب اليه صاحب المعالم ره من ان ادوات الاستثناء موضوعة
لمطلق الاخراج وهو متحد سواء كان ذلك المتحد واحدا كما لو تعقب الاستثناء جملة واحدة او متعددا كما
لو تعقب جملا متعددة عند تعقيبه المتعدد كما هو مفروض البحث ... اللفظ محتملا لكل من الامرين لا يتعين
احدهما الا بالقرينة وعلى هذا فاحد الامرين ... الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة كما ... و
احتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما
هو بالقرينة وقد نص ره على ان ... وحكم القول بالاشتراك كما هو مذهب السيد ره الا
انهما يفترقان بان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية
بحيث يطلق على كل من تلك المسميات اذ كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة
بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون
البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين والحاصل ان
السيد ره يحتاج الى القرينة المعينة وصاحب المعالم ره الى القرينة المفهمة فهذا هو الذي جعله فارقا
بين مذهبه وبين مذهب السيد ره وقال بعض من تأخر ان مقتضى التحقيق هو ان مذهب السيد ره بعينه هو ما
ذهب اليه صاحب المعالم ره وهو كون الادوات موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة لكونها حروفا فيكون عند
السيد ره ايضا هو انما وضعت لما لاحظه مطلق الاخراج لخصوصيات افراده ولا شك ان ارادة كل منها تحتاج
الى قرينة مفهمة فالوضع لخصوصيات ما لاحظه امر كلي يشارك المشترك المعنوي في الاحتياج الى القرينة المفهمة
وهذا نظير ما ذكرنا سابقا في توجيه قول من قال بان الامر مشترك بين الوجوب والندب معنى انه لا ينطلق الا

على القول بكونه موضوعا بالوضع العام لمعان خاصة ضرورة قيام الطلب بنوعيها الهيئة التي هي موضوعة بالوضع الحرفي
غاية ما في الباب ان مساع السيد و من طار على التعريف لاضير فيه وقد استقر صاحب العمارة من السيد في الموافقة الا
انه منعه من حمل كلام على ما ذهب اليه بتصريحه بلفظ الاشتراك في بحث الاوامر حيث قال لا الاستفهام الحقيقي الامر احتمال
اللفظ واشتراكه وكذلك بغيره بان بلا خطر ما في الادوات وملاحظة عطفه الاشتراك على الاحتمال شاهد ان على
اراده بالاشتراك معناه اللغوي الشامل لكون اللفظ موضوعا بالوضع العام للخصوصيات فالحاصل ان الظاهر ان مراد السيد
بالاشتراك ذلك كما ان مراد الفاضل القمي بالاشتراك المعنوي الذي عزى القول به الى صاحب العمارة ذلك الا ان مراده
كلامه ومقدمته التي يحقق عليها الامر بع ابحاث منطق او وضع شاهد بذلك الحق فلا وقع لما اورد عليه صاحب الفصول
من التحقيق في المشترو ان ذلك ليس ما ذهب اليه صاحب العمارة هذا ما ذكره صاحب هذه المقالة في ذلك البحث ونحن نقول اما ما ذكره
من الاستناد الاتحاد مذهب السيد ومذهب صاحب العمارة الى ان الادوات موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة نظير ان
وضع الحروف والمبهمات بالوضع العام لمعان خاصة انما هو مذهب من تأخر عن المحقق الشريف والسيد وتبعه جماعة ممن تقدم
والمتقدمون يرون انها موضوعة بالوضع العام لمعنى عام قال في الحداية وقد اختلفوا في تحقيق الوضع على وجه المذكور
يعني ما اخطر معنى عام او الوضع لجزئياته الى قولين فمذهب اليه جماعة من محققي المتاخرين وقالوا به في وضع
المبهمات الشاملة والحروف باجمعها والافعال الناقصة وكذا الافعال التامة بالقياس الى معانيها النسبية والضابط
فيها كل لفظ مستعمل في امر مخصوص بمعنى مشترك لا يستعمل فيه على اطلاقه فان الملحوظ عندهم حين وضع تلك الالفاظ هو
ذلك الامر الجامع المشترك بين تلك الاستعمالات والموضوع له هو خصوص تلك الجزئيات وقد جعل ذلك الامر العام مرآة
لملاحظتها حين وضع اللفظ بازائها وهذا القول هو المعزى الى اكثر المتاخرين بل الظاهر اطباقهم عليه من زمن السيد الشريف
الى يومنا هذا او المحكي عن قدماء اهل العربية والاصول القول بكون الوضع والموضوع له فيه عاما الى ان قال بعد
نقله من كلامهم وقد سعى بعض السيد ان مرجع كون الحروف موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة ان لم تدع الحق واحد
بعدهم وعلى هذا فلا يتحد المذهبان واما ما ذكره من الكلام في النظير فيه ان القول باشتراك الامر بين الوجوب والندب
معنى وان كان لا يتحقق الا في ضمن الوضع العام لمعان خاصة الا ان الجهة مختلفة فيهما حيث ان معنى ان ويتضح ذلك بملاحظة
الاشتراك المعنوي في الامر والاشتراك اللفظي فيه فالقائل بالاشتراك اللفظي يقول انه لاحظ الواضع تارة الوجوب ووضع
لفظ الامر بازاء جزئياته واخرى الندب فوضع لفظ الامر بازاء جزئياته فيكون مشتركا لفظيا باعتبار كون الموضوع
له امرين متغايرين قد لوحظ كل منهما مستقلا ويكون ما وضع بالوضع العام لمعان خاصة باعتبار كون الموضوع
في كل وضع خصوصيات المعنى الملحوظ في ذلك الوضع والقائل بالاشتراك المعنوي يقول قد لوحظ معنى مطلق الطلب و
وضع لجزئياته باعتبار انطباقه عليها وان كانت تلك الجزئيات ليست مغايرة لجزئيات الوجوب والندب في الخارج
وعلى هذا فلا يصير الاشتراك اللفظي مناسبا للوضع العام لمعان خاصة ولا يصير القول بالاشتراك في الامر نظرا لما
عرفت قبلا ان غرضه هنا ان الاشتراك هنا عبارة عن الوضع العام لمعان خاصة وقد ظهر مما ذكرنا ان تعبير الفاضل القمي
بالاشتراك المعنوي عن مذهب صاحب العمارة ليس باعتبار انه يقول بالوضع العام لمعان خاصة بل باعتبار مقابلته الاشتراك

ذكر بعض

الجزئي

اللفظي ان يلاحظ كل من الاخراج من الاخيرة والاخراج من الجميع مستقلا فيوضع اللفظ لافراده وجزئياته فراده ان صاحب نورة
يقول بانه لوحظ الاخراج عن المتعدد سواء كان هو الاخيرة او غيره ووضع نحو مجازيته لوضع لجزئيات الاخراج عن الجميع
بعد ملاحظة تارة ووضع لجزئيات الاخراج عن الاخيرة بعد ملاحظة اخرى واما ما ذكره من ان المراد بالاشتراك في
كلام السيد هو اللغوي فنحوه كما لا يخفى على من لاحظ تعبير السيد بان الاستعمال دليل الحقيقة فانه لم يصرح بعموم
الاشتراك والحقيقة اعم من معنى المشترك اللفظي ومعنى المشترك المعنوي ثم انه يمكن ان يحتج بخصوص ذلك ما نسبه
الى الفاضل القمي من ان ادوات الاستثناء موضوعة للاخراج عن المتعدد الواحد سواء كان هو المذكور في الجملة الاخيرة
والمذكور في الوسطى والمذكور في الاولى ونفي الاخيرة اما كونها حقيقة على كل حال او للاجماع فلو علمنا بقرينة
ان الاستثناء راجع الى واحدة من غير الاخيرة كان اللفظ حقيقة ولو علمنا في شيء من الموارد رجوعه الى الجميع او
الى واحدة من غير الاخيرة معا فلا بد من حمله على ارادة امر منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه الجماعات
ليتحقق معنى الادات وهو الاخراج عن الواحدة وحينئذ الا ان يتعدد الى غير الاخيرة لكون ذلك خلاف الوضع وعند
ارادة الامر المنتزع تكون الادات قد استعملت على وجه الحقيقة وانما حصل التجوز في نحو اجزاء الهيئة التركيبية
وقد تصدى بعض الفرق بين مذهبه ومذهب صاحب المعالم فقال ان حاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره
صاحب المعالم هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل
واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور ما يصدق عليه الاخراج عن المتعدد او الواحد او الاخراج عن
المتعدد المشتمل على الواحد وعن المتعدد الى الواحد وعن المتعدد نحو احد هذه الجملات مثل الاخيرة فقط
وكذلك الخصوصيات الموضوعة لها انما تشمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي
من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج
عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان
واحدا بالنوع او متعددا ما ويكون بالواحد مجازا عن هذه الافعال وهذه الجماعات وكذلك خصوصيات الموضوعة لها انما
هو خصوصيات هذا الكلي هذا ونحن ما ذهب اليه صاحب المعالم من كون الادوات موضوعة بالوضع العام لخصوصيات
مطلق الاخراج ثم حمل ما هو ظاهر في العود الى الجميع او الاخيرة الى عدم الظهور فيهما فهاهنا مقامان المقام الاول
في وضع الادوات وقد عرفت ان الحق هو مذهب صاحب المعالم ولا نطيل ما ذكره الذي ارتضاه ابن الغوث والفاضل
القمي ولا يتوهم ان خلافهم في هذه المسئلة مبني على دعوى وفاقهم على كون الادوات موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات مطلق الاخراج لانك قد عرفت ان ابن الحاجب وغيره بالنزاع في المسئلة ثلثة احدها النزاع في كون الهيئة
التركيبية وضعت للاخراج عن الجميع وعن الاخيرة وغير ذلك من الاقوال وهذا ما اليه التنبيه عليه في كلمات
القوم حين ولا اثر ولما الغزه به الفاضل القمي وهذا المعنى غير ما يتضمنه القول بثبوت وضع نحو للهيئة التركيبية
غير وضع مفردات فان ذلك مما ذهب اليه جماعة منهم الفاضل القمي وهذا مما لا يقول به احد حق ان الفاضل
المذكور مع تحريره النزاع فيه لم يقل بثبوته وذلك لان وضع الهيئة هنا لا يراد وضعها انما يحصل بمعنى

واحدا ام اكثر وسواء كان

وخلافا للاصل

المفردات كحقق بحرج هيئة بها ادوات الاستثناء واما كونها موضوعة لما يتحقق به عود الاستثناء الى الجميع ويكون مناك
جمع العمومات او التعرض لحمل ما يرجع عنها بصورة اخرى مما لا يجوز كلامهم هناك في وضع الهيئة لما يا وقع في معاني المفردات
والقول بوضع الهيئة التركيبية لو فرض ثبوته وعلم وضعها كلام في اثبات امر زائد على معاني المفردات ونظيره بحث لا
يبقى لنفس المفردات معنى كما هو مذهب القاضي في زعم انه اقحم من كون عشرة الا ثلثة اسما آخر للسبعة وهذا لم يتم
الفاضل المذكور مع ان هذا مما لا اثبات لو كان هنا الكلام حين ذلك الكلام لا حكينا ما قد طرق القائل ثانيها النزاع في
كون الادوات موضوعة للعود الى الجميع والى الاخيرة وقد عرفت ما يجده سابقا مع قيام الشواهد على كون النزاع في الظهور
الانصراف بمضاه المدعم تفسير من الحما عليه الا من جهة المتاخرين كصاحب المعالم ومن هو الذي وقع الفاضل القمي
في تحرير النزاع في الهيئة التركيبية لانه لما صرح بان النزاع في وضع الادوات سبق المذهب هو الفاضل المذكور فاثم
انما هو في الوضع وحيث وجدنا ان النزاع في الوضع لا ينطبق على وضع الادوات لاستعمالها ان تكون موضوعة للاخراج
عن الجميع في ضمن تركيب وللاخراج عن الاخيرة في ضمن تركيب آخر ووجدنا ان صاحب المعالم قال بعد بيان وضع الادات
على الجزء المستثنى وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك فانه لا تعلق في وضع المفردات غالبا ولا دليل على كون
الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين انتهى وتخيل من كلامه ان القول بوضع الهيئة التركيبية
قول في المسئلة فتحتم القول بكون النزاع في وضعها ولكن صاحب المعالم لم يرد نفي وضعها الا بعد بيان الاحتمال
والدليل على ثبوت القول بوضعها وعلى ما بيناه فلا يكون مناط الخلاف في المسئلة وضع ادوات الاستثناء انها
النزاع في الظهور الانصرافي وهو المتعين بعد نفي الاحتمال الذي يطابق مضافا الى ما عليه من كلمات القوم على وجه النحو ونحوه
والظهور وحيث كان النزاع في المسئلة في العرف الانصرافي كان وضع الادوات لخصوصيات مطلق الاخراج لوضع عام
مسلما ولا ينافي ما سمعه الفاضل القمي من حيث اختياره كونها موضوعة كذلك لخصوصيات الاخراج عن الواحدة
وقد تمسك لذلك بالتبادر قال انه ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة منه فيكون في التبادر
وان مجازا انه يصح بعرض علائقه بين المتعين والاكان غلطا ثم قال وكما انه لا يتبادر من قولنا جاءني رجل الا رجل واحد
كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز لارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل كذلك وضعهم
وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلمان والنواصي الا الواحدا الا الاخراج واحدا ما
من الغلمان ومن النواصي واما اختصاصا الاخيرة واخرياه من جهة خارجية مثل القرب المقام والاجماع والامكان وغيره
الى الاولى فقطا جمياجا انا بعنوان الحقيقة لا انها ايضا من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا يدل عليه
دليل لتم كونه المخرج المتصوص الوضع شاملا للصورة المذكورة متعلقة دعوى تحقق الوضع للافراد ذلك العموم
المتصور الكلي فهذا الكلام لم يقل ان الوضع تماما هو الافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه
وما ذكرنا من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للهيئة يستلزم جواز استعماله في كل الافراد
حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول
لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك فالاطلاق

المفردات

ايضا فيحتاج الى الدليل فما ذكرناه بمعنى توقيف لا مطلق والمقيد فيه شرطا الوحدة ولا انه على مها فالكلام
على التوقيف والتوضيح انا ندعي التبادر ايجابا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا انتهى وجوابه المنع من
تبادر الوحدة بل التبادر مطلق الاخراج وفي الفصول بعد حكاية تلك المقالة والجواب بمنع التبادر وما
نقشه واما السؤال الذي اعاده على نفسه فقد دفعه من وجهين اما اولا فلان تمسك باشاعة اعتبار القيد في الوضع
على اثبات عموم ما ليس بمعنى لانه مدفوع بان اصالة عدم تحقق الوضع في غير القيد المعهود انه كما انما اصالة عدم قيد العدد
فيما قطان واما ثانيا فلان قوله والوضع للهيئة يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة بظاهره خارج عن محل
البحث لما تقرر في كلام المستدل والمعترض من ان الموضوع له نفس الافراد والخصوصيات دون الهيئة واما ما اجاب به عن
السؤال المذكور فضعيف لا انه على انه يلزم ان عود الاستثناء الى الجميع يوجب استعمال الاستثناء في اكثر من معنى
واحد وقريب من ذلك احتجاجه على ما زعم الى حيث عنده بان كلا من الاستثناء والمستثنى موضوع بوضع وحداني
على طريقة سائر الحقائق والمجازات فلا يجوز ارادة ازيد من الاخراج ولا على البدلية ولا النكرة المفردة في
من الهيئة ولو على البدلية فلو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مجازي منتزع من الجملات
كهذه الافعال وهذه الجماعات وهو مجاز لا حاجة اليه الا بدليل وقد سبق شرح تحرير محل النزاع ما يؤكد ذلك ولا يخفى
ما فيه لان من يقول بعود الاستثناء الى الجميع لا يقول بانه مستعمل في معنيين اعني اخراجين مثلا ولو على البدلية بل في معنى واحد
وهو اخراج متعلق بالجميع كما سبق لان الاستثناء اذا ذكرت جملات ثلث مستثنى بها او من بعضها كان لم يكن لفظ المستثنى
مستعملا على التقديرين الا في معنى واحد وهو الاخراج وان اختلف متعلقه كلا او بعضا فكذلك اداة الاستثناء
عند اهل هذا المذهب مستعملا على التقديرين في معنى واحد وان تعدد متعلقه على احد التقديرين فان ذلك لا
ينافي اتحاد المعنى الحادث لعوله فاذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد وغيرا انه لا معنى لذلك ولا دقة فيه فان
الواسطة بينهما بحسب الواقع غير معقولة ثم اتبع ان يرتفع عن المحمول النقيضين في الموضوع الموجود ثم يجوز ان يعتبر
الماهية ولا بشرط معها غيره حتى اطلاقها مجردة في ذلك الحال عن الاعتبارين لكنها في الواقع ذلك الحال مطلقة
ويتم على تقديره مقالة الخصم من حق الوضع المطلق انتهى ويمكن ان يتمسك لمقالة الفاضل المذكور بالاصل بان يقال
ان الاصل عدم وضع الادات لمطلق الاخراج الذي من حكمه جواز العود الى الجميع ويمنع معارضته بمثله من حيث ان الاصل
عدم وضعها المقيد بالوحدة بان الاصل الاول مما يترتب عليه الحكم بغير واسطة لترتب اختصاص العود بالاخيرة على
نفس عدم الوضع المطلق بخلاف الاصل الثاني فان جواز العود الى الجميع لا يترتب على اصالة عدم وضعها المقيد الا
بواسطة امر وجودي هو اثبات كونها موضوعة لمطلق الاخراج وانما اصل ترتب عليه الحكم بواسطة لا انه لم يمكن
اتفاقا لم يعارض الاصل الذي يترتب عليه الحكم من دون واسطة ويكون الحكم له والعمل عليه لكنه مدفوع بوجهين
احدهما ان الاصل المثبت معتبر في مباحث الالفاظ فلا فرق بين ما يترتب عليه الحكم بواسطة وغيره في الاعتبار
فيكون اصالة عدم وضعها لمطلق الاخراج معارضا باصالة عدم وضعها للاخراج المقيد بكونه عن الواحد فلا يجدي
التمسك بالاصل وثانيهما ان التمسك بالاصل انما يصح في مقابل من ذهب صاحب المعالم وهو انكار كون الوضع للمطلق

اداة

الاخراج والباقيا لوضع للمقيد بالجملة والدعوى لعليه كلامه هو ان اعتراضه كون الوضع لنفس الاخراج من دون اعتبار
قيد في نفس الوضع فيكون الوحدة من الاحوال العارضة فلو اعتبر الاصل بالنسبة اليها لم يكن مفيدا في نفس الوضع كما
هو محل البحث وانما ينبغي في مقام الاستعمال ما صح جريانه من المشترك والحاصل ان الحق ما ذهب اليه صاحب المعالم من كون
الادوات موضوعة لمطلق الاخراج والظاهر ان لا يخالف فيه سوى السيد رحمه الله لو كان مراده الاشتراك لكن قد عرفت ان
كلامه مبني على ما ذكرنا والظاهر اعتباره دليلا على ذلك اتفاق اهل اللغة وجزم من علماء الادب على ان الا للاستثناء
ولم يزد احد منهم على ذلك شيئا وتمسك بعض من تاخر بحجة اخرى وهو ان الاصل عدم تعدد الوضع وبيانها اما في مقابلة
كلام السيد رحمه الله فواضح واما في مقابلة غيره من ارباب الاقوال فمنهم تحملا في المقام فلان منها ما زعم الفاضل الجواد من كون
متنازع العموم وهو ثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية ومع كونه خلاف كلمات الادباء وكونه مما ليس له [illegible]
في كلمات القوم وانما سرى اليه الوهم من كلام صاحب المعالم كما عرفت فيما تقدم ومع كونه ما لا يضره الفاضل المذكور بنفسه
حيث حمل محل النزاع ثانيا في استعمال الادوات في الاخراجات المتعددة كما عليه الحال في مسئلة استعمال المشترك في اكثر من معنى
فانه لو كان النزاع في وضع الهيئة لم يكن لكون النزاع في استعمال الادوات في الاخراجات المتعددة وجه وان كان جعل النزاع
في ذلك ايضا خطأ كما عرفت فيدفعه ان الاصل عدم تعدد الوضع اللازم لهذا القول من جهة ان المركب من مستثنى و
جمل متعددة اذا كان موضوعا بوضع مستقل غير ما كان للمستثنى عقيب جملة واحدة لا بد وان كان لكل منهما كون موضوعا بوضع
اخر والاصل يقتضي عدم تعدد الوضع ومنها ما ذهب اليه الشافعي من كون الادوات موضوعة للاخراج عن الجميع
نعم الحمل على وجه الخصوصية فاذا استعملت في الاخراج عن الواحد في غير التركيب المذكور لزم القول بوضع
اخر والاصل عدمه تعدد الوضع ومنها ما ذهب اليه الحنفية من انها موضوعة للاخراج عن الاخيرة في الصورة المذكورة
على وجه الخصوصية بوصف كونها اخيرة بحيث اذا استعملت في الاخراج عن الجميع كانت مجازا وكذلك لو استعملت
في الاخراج عن واحدة غير الاخيرة وعلى هذا فاذا لم يتحقق الاخيرة بوضعها الاول بان تعقب الاستثناء جملة واحدة لزم
القول بوضع اخر والاصل عدم تعدد الوضع فالحاصل انا لو لم نقل بما ذهب اليه صاحب المعالم لزم تعدد الوضع اما لوضع
المركب ثانيا بعد وضع الادوات او بوضع الادوات في غير محل المتعدد لمعنى وفي محو غيرها الى ما هو الاصل ينفي تعدد الوضع
هذا ما افاده ذلك البعض وكذلك عنه ايضا ان المذهبين الاخيرين لا يستلزمان تعدد الوضع لامكان ان يكون
مذهب الشافعي هو وضعها للاخراج عن تمام ما تعقبها واحدا كان او اكثر وهو قدر جامع غير مستلزم لتعدد الوضع بل
الظاهر انه ليس مراده غير هذا ويكون مذهب الحنفية هو وضعها المتعدد واحدا متصلا بها سواء تعدد ما تقدم منه او لا كما
في مفروض المسئلة ام لا كما لو لم يكن هناك الا مستثنى منه واحد وهذا ايضا قدر جامع لا يستلزم تعدد الوضع والظاهر انهم
لم يريدوا الا هذا فتدبر المقام الثاني في البحث عن حال الظهور بعد ما علم ان الادوات موضوعة لمطلق الاخراج فهل هي
ظاهرة في الظهور الا بالنسبة الى الجميع او الا بالنسبة الى الاخيرة فيختلف الحال بحسب المقامات وعلى هذا فهل يناط الامر بالمقامات
الشخصية او هناك مقامات نوعية يرجع اليها الامر بمعنى ان الظاهر هو الاول بحسب الاغلب وقد فصل بعض المتاخرين بما
لا باس بجعله معيارا للمقامات النوعية فنحن نذكره ونشير الى موضع النظر فيه وحاصل ما ذكره في المقام ان الكلام هنا في المخصص
الاخراج والباقيا لوضع للمقيد بالجملة والدعوى لعليه
المتصل بالكلام وغيره وليس فيه تحقيق من خصوص ما الاستثناء المتعقب للجملات كما هو مفروض البحث فلا يخلو من
ان يكون الموضوع في جميع ما تعدد متحدا او متعددا اما على الاول فاما ان يكون الاستثناء من الافراد او من الاحوال
وعلى التقديرين اما ان يختلف الحكمان نوعا او يتحد بحسب نوع سورة الاختلاف يختص الاستثناء بالاخيرة مطلقا
مثال ذلك ما لو قال اكرم العلماء وهم عدول الا زيدا او الا يوم الجمعة فالجملة الاولى اخبار والثانية انشاء
فيختص الاستثناء بالاخيرة وفي صورة عدم اختلاف الحكم نوعا يعود الاستثناء الى الجميع مطلقا سواء كان الاستثناء
من الافراد ام من الاحوال نحو اكرم العلماء واضفهم الا زيدا او الا يوم الجمعة ونحو قولنا ان كان اتحاد الموضوع في
الجمل باعادة ضميره في الثانية وما بعده كما في المثالين المذكورين فاذكره في نظر وان كان باعادة بعض
الظاهر كما لو قال اكرم العلماء واضف العلماء فرجوعه الى غير الاخيرة نظرا الى الظاهر من اعادة الاسم الظاهر
انفصال الجملتين واما على الثاني فاما ان يكون الاستثناء من الاحوال او من الافراد وعلى التقديرين اما ان يختلف
الحكمان نوعا او يتحدا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اختلفا نوعا اختص بالاخيرة مطلقا كقولك اكرم العلماء و
الجهال تبرء منهم الا فاسقهم الا زيدا او الا يوم كذا وان اتحدا نوعا فان كان الاستثناء من الاحوال عاد الى الجميع وان
كان من الافراد اختص بالاخيرة مثال الاول قولك اكرم العلماء واضف الشعراء الا يوم الجمعة ومثال الثاني
ما لو قلت في المثال الا يوم الجمعة بقولك الا زيدا فلا وجه للحكم بالاختصاص بالاخيرة في العمل الاخير انما يتم لو جعل
العامل في الثانية كما في المثال المذكور بخلاف مثل اكرم العلماء والشعراء الا الفطن فانه ايضا ان يحكم بالاختصاص
بالاخيرة ولهذا اختار صاحب الفصول العود الى الجميع في مثل هذه الصورة والى الاخيرة ومحل في صورة ذكر
العامل وعدم اضماره نظرا الى ان ذكره دليل على انفصال الثانية عن الاولى واما الصغرى فيلاحظ بعض
كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الصالحين واحدهم يحكم بالاختصاص بالاخيرة خاصة واما الشرط
والغاية فان كانت الاحكام مختلفة بنوع اختص بالاخيرة كقولنا اكرم العلماء وهم ما جورون ان لم يفسقوا
او الى ان يفسقوا وان كانت الاحكام متحدة النوع رجعا الى الجميع كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء ان
دخلوا الدار او الى ان يفسقوا اعدا وعن نحو لسبق اطلاق الاخير نظرا فانه مثل ما ذكره من المثال وان كان
صحيحا من جهة كون العامل وما بعد الاخيرة مضمرا لكنه في مثل اكرم العلماء واضف الشعراء والظرفاء
ان لم يفسقوا او الى ان يفسقوا محل نظر لان اعادة العامل في الثانية وما بعدها يؤذن بفصل الثانية
عن سابقتها احتج السيد رحمه الله بوجوه منها ما ذكره في الذريعة بقوله والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان
اذا قال اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا يحسن ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد
من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه وفيه اولا ان الاستفهام
لا يختص بصورة التردد بل يحسن في صورة ظهور الكلام في شيء من الطرفين واحتمال الاخر على وجه مرجوح من
جهة الاحتياط وثانيا انه بعد تسليم اختصاصه بصورة التردد لا يختص بالاشتراك اللفظي فلا يصلح دليلا على القول
به لجريانه في صورة الاشتراك المعنوي والوضع الخصوصي بوضع عام ومنها ان الاستعمال دليل الحقيقة
وقد وجد استعماله في كل من العود الى الجميع والعود الى خصوص الاخيرة فيكون حقيقة فيهما لان ثم بينهما في الظهور والترجيح
بدا ايضا على ذلك ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انه تجوز بها في احدهما
انه حقيقة فيهما وقد بينا صحة هذه الطريقة فيما سلف من هذا الكتاب والاخلاف في استعمال القران وفي استعمال
اهل العربية استثناء تعقب الجملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعى اصحاب الحقيقة انه اذا
عاد اليهما فلا دلالة للتردد وانه لم يظهر الشافعي يدعون انه اذا اختص بالجملة التي تليها فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف
بتجوز في الامرين واذا كان على ما ذكرنا يجب ان يكون الاستثناء المتعقب للجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه
يحتمل العموم في الامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة انتهى وفيه
اولا ان ما رجح من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وثانيا انا وان سلمنا الدلالة على الحقيقة نقول انه يكون
حقيقة لا يختص بالاشتراك اللفظي حتى يجب ترتيبه لانه اعم من ان يكون اللفظ مشتركا معنويا او موضوعا للخصوصيات
بوضع عام ثم ان الانكار على السيد رحمه الله في مقالته انما هو بناء على دعواه الاشتراك اللفظي والا فلو كان مراده في
الوضع للخصوصيات او المعنى عام ويكون مقصوده مجرد انكار الظهور فلا باس بما يرد عليه بذلك حجة الاخرين فمنها
ما ذكره الشيخ في العدة وغيره مما لا يختص بالمقام فانه لو لم يرجع الى الجميع لكان ما عدا الاخيرة لغوا على تقدير عدم
منها دليل اخر على ذلك ايضا ان الدال على الاستثناء المتعقب للجملتين من ان يكون امر ليتعين اليهما معا او الى واحدة
منهما لا انه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منها وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه
دلالة على وجوب الادعاء ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب من الجملتين من غير مجاوزتها
فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليها دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على واحد من
الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة انتهى حجة المتوقف تصادم الادلة عنده وتكافؤ ادلة
من العود الى الجميع والاختصاص بالاخيرة فاما ان يكون قد ثبت بالعقل ولا مدخل له واما بالنقل وقوع المتواتر
منه يوجب عدم الخلاف والشاهد لا يفيد العلم وجوابه معروف من تبادر مطلق الاخراج مضافا الى ما عدا عدم
تعدد الوضع لقرينة عدم تصريح احد من علماء العربية بتعدد وضع الادوات واما القول بالثاني فقد اوضح من ان يبين
مضروبة عدم الحاجة الى العلم في اثبات الالفاظ حجة الحنفية امور منها ان الاستثناء خلاف الاصل المتمسك به
على محل اليقين الحكم الاول الدليل يقتضي عدم تركنا بما سوى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في
الجمل السابقة سالما عن المعارض وانما اختصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة
انه لا يخلو اما ان يكون المراد بكون الاستثناء خلاف الاصل خلاف الاصل المستعمل او خلاف الظاهر او خلاف
القاعدة الاقرار فان كان المراد هو الاول فليس لان الاستعمال الا بما هو سابق لعدمه بتقنين فتلك الحالة فيما
فيه الى ان يثبت ثبوتها بعد مجيء الاستثناء ويكون المدعى انا كنا عالمين ببقاء غير الاخيرة من العمومات على عمومها
بعد مجيء الاستثناء فيكون المدعي من شكنا في بقاء العموم فيما ما ذكر اوضح من ان يبين لتحقق الشك بمجرد ورود
الاستثناء فليس هنا الا حالة تقتضيه في حال وجوده اصلا او يدعى ثبوتها قبل مجيء الاستثناء يعني انا كنا عالمين
بعموم غير الاخيرة قبل مجيئه لكنا شككنا بعد مجيئه فيستصحب العموم المتيقن سابقا فيندفع بان الشك بعد مجيء الاستثناء
يسري الى اليقين السابق فيرتفع بحسب الموضوع ويعلم انه لم يكن امرا مستقرا والاستصحاب لم يتعلق بموضوع اليقين بما لم يعد
بر وان كان المراد هو الثاني ففيه انه لو اريد الظهور بالفعل بعد تجرد الاخيرة من العمومات ظاهر في
العموم مع وجود المستثنى فهو ممنوع عاهرا وان اريد استصحاب الظهور السابق على ورود الاستثناء فيندفع
بان الشك بعد الاستثناء يسري الى اليقين السابق فيرتفع بحسب الموضوع وان كان المراد هو الثالث ففيه ان
القاعدة الاقرار انما هو تخصيص بما بعد انكار المقر بعد الجملة لاقراره وليس الاستثناء من ذلك لكونه من تتمة الكلام وقد استقر بناء العلماء على عدم حمل الكلام على معنى حتى ينتهي به المتكلم الى الغاية فلا
يكون المقر الا ما بقي بعد الاستثناء ومنها ايضا انه يجب حمل الحجة المذكورة بالمنع من كون الاستثناء مخالفا للاصل
مطلقا لان ذلك انما يتم لو كان المستثنى منه حكما غير مقترن بالرجحان كالاباحة فيكون الاستثناء لرفعه مستلزما
لاثبات حكم الزائد بخلاف ما لو كان الحكم في طرف المستثنى منه حكما الزاميا وكان الاستثناء لرفع الالزام فيكون
المؤدى هو الاباحة ولا ريب انها موافقة للاصل ولا يخفى عليك ضعفه ان ذلك بيان لكون الحكم موافقا للاصل
العملي ايضا انما المراد هو ما الاصل لم يقصد المستدل حيث ان كلامه انما هو في اللفظ ويظهر من كلام فاضل
القمي الجواب بوجه اخر وهو ان الشك العموم في طرف المستثنى منه من غير الاخيرة كثيرا ما يعارضها الشك العموم وطرف
المستثنى وبيانه ان افادة اكرم العلماء واطعم الشعراء الا الفساق فان عاد الاستثناء الى الجميع لم يلزم التخصيص
في الفساق فيكون المراد جميع الفساق من الشعراء والعلماء وان اختص بالاخيرة وجب تخصيص الفساق بان يراد
فساق الشعراء فان ارتكبنا التخصيص في غير الاخيرة بقي المستثنى على عمومه والا وجب تخصيصه وذلك ما ذكره من
تعارض اصالة العموم في طرف المستثنى واصالة العموم في طرف المستثنى منه وان تحير بان الشك في طرف المستثنى
مسبب عن الشك في طرف المستثنى منه فلو ارتفع الشك من المستثنى منه ارتفع من المستثنى ايضا لكونه من التوابع
والمتعلقات ومن المقرر في محله ان الاصل السببي مقدم على الاصل المسببي ومنها انه لو اتحد الاستثناء الى كل جملة
فان قدر معها لزم خلاف الاصل لكونه لا استعمالا مخالفا للاصل والا لزم تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
وهو باطل لنص سيبويه عليه وقوله تعالى وقوم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد والجواب انا نختار عدم
الاضمار ولا نسلم لزوم تعدد العامل على معمول واحد وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل في
المستثنى منه وعموم بل العامل فيه اداة الاستثناء كما ذهب اليه جماعة من النحاة لنيابتها عن استثنى وقيل
مثل ما هادام العامل ما به يتقوم معنى المقتضي للاعراب كما ان العامل في المنادى هو اداة النداء لنيابتها عن
ادعو سلمنا ذلك لكن لا نسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد اذ لا عبرة بنص سيبويه المنع وقول
سيبويه ليس بحجة في امثال هذه المسائل التي هي من قبيل الاجتهاديات مع ان قوله بالمنع معارض بنص الكسائي
والفراء على الجواز بل معارض بما ذكره هو في باب الصفة من جواز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان ثم دعا
الى ان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف فان قضية كلامه هناك جواز توارد العاملين على معمول واحد
مضافا الى وقوعه كما ذهب اليه بعض المحققين فيدل على الجواز ومستنده الخبر عن الشيء الواحد بامرين

متضادين نحو هذا حلو حامض حيث ان فيهما ضميرا واحدا بالاشتراك وذلك لعدم جواز خلو فاعلي الضمير بالاتفاق
واعتباره في كل واحد منهما بخصوصه يقتضي كون كل منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين وعن احدهما
فيلزم استقلال ما فيه الضمير بالخبرية وانتفاؤها عن الآخر وهو خلاف الغرض وفيه نظر لانا نختار القسم الاول
ونمنع لزوم اشكال التناقض عليه وذلك لان كلا من الحلو والحامض بان يكون ماخوذا بشرط ان لا يكون
مقترنا بالآخر وهذا يوجب التناقض ولا ينفع فيه وحدة الضمير فان ذلك لا يصحح الجمع بين المتضادين وهذا ظاهر وانما
ان يكون ماخوذا لا بشرط وح فلا حاجة الى اعتبار وحدة الضمير اذ لا تناقض بينهما بهذا الاعتبار ثم لما كان كل منهما ظاهرا
في معناه بالاعتبار الاول احتيج لرفع الاحتمال الى قرينة على ارادته بالاعتبار الثاني هذا وتوهم ان ذلك من باب
تنازع المؤثرين على اثر واحد ضعيف لان العوامل ليست عللا حقيقية بل علامات ومعرفات فلا مانع من اجتماعها ما ذكرناه
وباب مفهوم الشرط فانه نافع في المقام اشكل ان ترك الاستفصال مفيد للعموم ولنقدم لتوضيح المقام مقدمة وهي انه
نقل عن الشافعي قاعدة هي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
وحكي عنه ايضا قاعدة اخرى تناقض هذه بحسب الظاهر وهي ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها
ثوب الاجمال فسقط بها الاستدلال فحمل الكلامان واردان على مورد واحد فيختار كل منهما ناظر الى مورد غير
مورد الآخر الذي يظهر من الفاضل التوني في الوافية انما هو الاول لانه قال ترك الاستفصال في حكاية الحال
مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقيل ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال
وسقط بها الاستدلال واختار الاول العلامة في التهذيب انتهى ويمكن كونهما حكمين متنافيين بما دل عليه كلام جماعة
كثيرة من المتقدمين فضلا عن المتاخرين فقال السيد ره على ما حكي عن الذريعة ونقله لا يخلو من وجهين اما ان
يكون لو حكي اذا وقع عليه غير معلوم نحو ان ياخذ من يد رجل مكاسا غير ان يعلم حصر اخذه بعينها فيكون ذلك مجملا
اما ان يعلم الوجه مثل ان يقضي بشاهد ويمين وهذا حكم يقتضي بحسب تعينها ولا يخطيها ولولا ان الدليل قد دل
على تساوي كل المتعبدين والمجتمع عليهم في هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غير من حضر وكذلك لا يعلم ان يجيء ممن افطر
شهر رمضان الا وجه كان فطره فيلزمه الكفارة بما روي عن ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره بالكفارة لان
ذلك قضية في عين لا يجب عمومها بل ان قيل فما قولكم في جوابه عن سؤال سائل هل يكون عاما او خاصا قلنا اذا
سئل عن حكم المفطر نحو ان يقول ما تقول في من افطر ان يكون عاما اللفظ كان يقول كل مفطر عليه الكفارة او يكون في
المعنى عاما نحو ان يسئل عن رجل افطر فيقول السكت عما به افطر ويقول عليه الكفارة فكانه قال من افطر فعليه
الكفارة او يكون السؤال خاصا والجواب مثله فيحمل على الفعل انتهى فحكم في حكاية فعله بعدم العموم وفي حكمه بعد
سؤال من غير استفصال بالعموم وفي شرح قول الشيخ ره في العدة فقال قوم لا يعدم العموم في حكاية القائم فاذا قال
انا سئل عن امره اجاب بخطاب فربما وقع ما حمل على عمومه وان كان يقيد الحكم فيما سئل عنه فيما سئل فان كان وقع
على وجه واحد فالجواب بحسبه وان كان ذلك التعيين معلوما من حال الجواب فحكم العموم نحو ان يسئل عن رجل افطر
في رمضان ولا يعلم بما افطر فيقول اجاب بايجاب الكفارة فكانه قال كل من افطر فعليه الكفارة ومتى كان المعلوم
اثر

قالوا

كان

ان افطر بوجه واحد وكان سؤاله خرج عن ذلك فجوابه مصروف اليه انتهى فظهر من كلامهما اختلاف المورد في كلامهما
بحمل العلماء ان الحكايات عن الشافعي وصرح بذلك الشهيد ره في قواعده كما عن ره والفرق بين ترك الاستفصال
وقضايا الاحوال ان الاول حال حكم من النبي صلى الله عليه وآله بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل
الحكم من غير استفصال يكون الغير لكيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا
ببعضها والحكم يختلف لبينه النبي واما قضايا الاعيان فهي وقائع اتفق حكاها الصحابي ليس فيها سوى مجرد
نقل او الفعل الذي ترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله
على صورة منها هذا كلامه ره فقد ظهر مما ذكرنا انهما مسئلتان احديهما انه اذا حكم بحكم بعد سؤال يحتمل لوجوه وصار في
على افراد من غير استفصال يفيد العموم ام لا الثانية انه اذا حكى حال الفعل عن المعصوم من غير بيان الكيفية وجهته
فهل يفيد العموم ام لا فههنا مقامان اما المقام الاول فهي باب ترك الاستفصال في جواب السؤال فنقول الذي يحتمل
ذلك امران احدهما اللفظ المجمل الواقع في السؤال كما يقال انه اعطى عيانا في الكفارة فقال يجزي مالم تعلم وهو القسم
ما لم يقع في كلامهم تصريح به ولا تلويح اليه ثم تعرض له بعض الاواخر صاحب الاشارات وتبعه المسئلة مادات
حكم العموم وناقش كلام شعيع عليه انتهى ثانيهما المطلق اذا ورد عليه حكم الجواب من دون استفصال وهل يدل
الذي جرى في عنوانهم ووقع فيه البحث وقد اختلفوا فيه على اقوال احدها افادته العموم مطلقا وهو مذهب الشافعي ثانيها
عدم افادته العموم حكاه في الاشارات قولا ولم يصرح بقائله نسبة الى الشافعي وعليها انت من توهم كون العلامة
قوله في المسئلة كما عليه عن خلفي المورد ويؤيده ذلك انه نقل في تمهيد القواعد عن اصحاب الشافعي انهم اختلفوا في ذلك
وقد اختلف اصحابنا عنه فيه على قولان ثالثها التفصيل والاكثر على الجمع بينهما وان له قولا واحدا مفصلا انتهى ثانيها
على ما وقع في كلام جماعة من المتاخرين ان السؤال اما ان يعلم وقوعه او يعلم عدم وقوعه وعلى الاول اما ان يحمل السؤل حال
التقصير على ما هو الواقع او يعلم ويشك وفي تحقق شيء من الامرين على الاول لا اشكال في افادته العموم بخلاف
الثاني لكونه مع العلم بوجهه الجواب للموضوع الذي علم بتطبيقه عليه ولا ينافي العموم والمعلول الثالث في تلك
وهو اعلم بالاصل فيؤول الى صورة الجهل فيجري فيه ما يجري فيها وربما ألحق في عدم افادته للعموم باحد الامرين من
العلم او الظن كما في الامارة في التاخير الذي يحصل من هذا القول هو ان افادة ترك الاستفصال للعموم
منوطة بجهل السؤل ما وجها او تاويلا او بحكم الاصل ومع عدم الجهل لا بد من انتفائه ولازم ما عرفت من ان الطرف افادة
ترك الاستفصال للعموم بجهل المسؤل وعدم اعتبار شرط لانه على ذلك ما سياتي ذكره هو ان من كان من اشار
من المتاخرين من انهم وكان ممن يرى علم المعصوم ره الذي يجيء انهم اذا شاؤوا علموا واذا لم يشاؤوا
لم يعلموا انه له التمسك بعمومه كما هو ظاهر طريقتهم في الفقه كما في باب القضاء وظاهر سلوكهم هنا انه لم يكن
اجماعهم على ذلك ويدل عليه الاخبار المحقرة بذلك في مصادر الخبار القبض والبسط والى ما روي عن امير
المؤمنين عليه السلام انه قال بسبب تعب بل انا ادري انه ولد ومات ولا اعلم ذلك الذين كان بين علمهم
حضوري محيط بالاشياء بالفعل لم يكن له التمسك بعمومه مما يقال انه مع التمسك بعموم ترك الاستفصال مع

ماكان فيه لفظ

[illegible]

العوام اماطة علمهم وكونه حضوريا بالنظر الى ان علمهم بالموضوعات على ما عليه مبنى البحث على قسمين علم ظاهري وعلم
الهي فيكفي في الحكم بافادة ترك الاستفصال للعموم انتفاء العلم الظاهري والعلم اللدني حاصل على كل حال محيط
بالاشياء بالفعل وفي كلام ادم فرض تحقق العلم اللدني فيكون الواقع منكشفا لديهم ومع الانكشاف كيف يعجم
العدول عن حكمه فلا بد من ان اعانه وتماوم يكون الجواب منطبقا عليه وربما كان فرد من افراد المطلق ما لم يجر
عليه ذلك الحكم بخصوصه فلا يجوز التعدي عن مورد القضية المفروضة فلا يتاتى الحكم بالعموم وذكر بعض المحققين من
المتاخرين ان مجرد علم المسؤل لا يكفي في صرف الخطاب الذي ترك فيه الاستفصال عن العموم فانه مع تسليم علمه ايضا
يحمل على العموم فلا بد في الحمل على الاختصاص من علم السائل واعتقاده بان المسؤل عالم بالقضية فلو لم يعلم ولم يعتقد
بل كان حكم المسؤل مع علمه بحقيقة الحال على وجه الاطلاق اغراء بالجهل الى السائل في صورة عدم علمه بعلم المسؤل
بخصوصها لو اقتصر بحمل الجواب على العموم لا محالة استنادا الى الاطلاق في الجواب بل لا بد في اختصاص الجواب بالمورد
الخاص من اجتماع علوم خمسة ويجيء الكلام عليها انتهى ثم واذ قد عرفت ذلك فلناخذ في الكلام على احكام الاقسام
المذكورة اما القسم الاول وهو ما لو ترك الاستفصال في السؤال عما وقع مع جهل المسؤل بحال القضية الشخصية
فالمعروف فيه من الحكم انه يحمل على العموم بالنسبة الى جميع افراد المطلق او لا والا ان لم يكن هناك فرد ظاهر ينصرف
اليه اطلاق اللفظ في الاول وحالة ظاهرة ينصرف اليها في الثاني والذي افاده شيخ العلماء دام ظله
ان المطلق على اربعة اقسام احدها المتواطي ويقابله المشكك المنقسم على ثلاثة اقسام لان التشكيك اما بدوي يزول بادنى
التفات فيؤول الى المتواطي كلفظ الماء في مثل البلاد لو اقتصر على شاطئ الفرات فان ماء الفرات في البلاد عند في
بادي النظر وبزوال الظهور بادنى تامل او مستقر احتمالا وهو ما كان ظهور المطلق في شيء من افراده بحيث يورث الاجمال
لفظ فلا يعلم هل اريد به الطبيعة او الفرد الخاص او مبين العدم بان يكون بعض افراده مشككا بحيث يعلم عدم دلالة
اللفظ عليه وكونه غير مقصود به بادنى التفات فهذه اربعة اقسام فان كان المطلق الواقع في السؤال الذي قوبل
بالجواب من دون استفصال من قبيل المتواطي فلا ريب انه يحمل على العموم وهو واضح لانه كما لا يعد عليه القاعدة العقلية
وهو لزوم الاحتراز عن الاغراء بالجهل عند الجواب على خلافه كذلك لا يعد عليه بناء اهل العرف فلا مجال للتشكيك
فيه والمشكك البدوي كالمتواطي فيفيد العموم في جميع افراده لزوال التشكيك بادنى التفات ومثلهما مبين العدم
بالنسبة الى الافراد الواضحة فيفيد المطلق العموم بالنسبة اليها ويخرج الفرد الذي تبين عدمه وعدم لا واضح لا
كلام فيه وانما الكلام في المشكك الاجمالي فهل يفيد ترك الاستفصال بالنسبة اليه اذا وقع في حيز السؤال العموم ام لا
ليس في كلام العلماء ما ينبئ عن افادته العموم بل ربما وقع ما ينبئ عن خلافه مثل ما ذكره بعضهم من انه لا فرق بين المطلق
الواقع في حيز السؤال وغيره في حكم الاول حكم الثاني وان وجه تعرضهم لحكم ترك الاستفصال انما هو دفع توهم ان يكون
له مزية من جهة ان السؤال عما وقع انما يكون متعلقا بحال الفرد فلا يفيد العموم في مثل المورد الذي كان يفيده في
غير السؤال والا فلا فرق بين مقامي السؤال وغيره عند تحصيل ما ذكره وملزوم ان لا يفيد المشكك الاجمالي العموم
في مقام السؤال لعدم افادته له في غيره في ذلك المقام ولكن التحقيق افادة ترك الاستفصال العموم ح لان حكم المطلق
الاجمال

كلمات

الاجمال بحكم المطلق المتواطي اذ بعد ما بنى على ان المعصوم عالم بحقيقة الحال يحتمل ان يريد بالمطلق اعتمادا على ان الحقيقة
يكتسب الحالات الظاهرية بينه وبين المخاطب ويحتمل ان يريد الفرد الشايع اعتمادا على الشهرة ولا يلزم من اعتبار
القرينة زيادة على ما ذكر في الصورتين لتفرع عليه انتفاء افادة ترك الاستفصال للعموم وح نقول ان المطلق
المذكور لو كان قد وقع في غير السؤال لم يفد العموم لكان وظيفة المخاطب ما ان يسأل المتكلم عما قصده به او ياخذ
بالمتيقن منه ويعمل في غيره بالاصل وحيث وقع في السؤال فيكون المتكلم هو السائل والمخاطب هو المسؤل وفرض
ان السائل عما وقع وان السؤل جاهل بالواقعة ولم يستفصل ولم يسئل المتكلم هل اراد الفرد الظاهر او غيره فيحتمل
ان يكون محل حاجة المتكلم هو الفرد غير الظاهر في الواقع فيقع حكم المسؤل في الجواب بحكم فلو كان ذلك الحكم
مختصا بالفرد الظاهر لزم الاغراء بالجهل وهو قبيح فنكشف بعدم الاستفصال في الجواب في الصورة المفروضة
عن ان الحكم حكم لنفس الطبيعة وكان الدليل على المطلوب في هذا المقام هي القاعدة العقلية وهي قبح الاغراء
بالجهل واما العرف فهو شاهد على ذلك بلا تامل لا انه يعول على بناء اهل العرف مع قطع النظر عن القاعدة المذكورة
على السؤال في امثال المقام حيث لم يسئل المسؤل عن كون الحكم من لوازم نفس الطبيعة فان قلت كيف
يتم دعوى العموم وهو موقوف على التفات المسؤل الى ان المطلق مما له افراد واضحة وغير واضحة ولعله
لم يلتفت وكثيرا ما يتفق لنا انا نسمع مركبا من شرعيات وغيرها ولا نلتفت الا الى الافراد الواضحة ولا
يخطر ببالنا غيرها الا اذا ابتلينا بحكمها في بحث ما الجواب عنه لا يتوهم ان المسؤل لم يلتفت الا الى الافراد الظاهرة
فذكر حكمها والغير ما لم يلتفت اليها في حكمها غير مذكور مع كونه مما نعلم الحكم الا وانا لو تحقق ولا يتوهم
ان التشاعدم التفات عند الشك فيها ينفعنا في المطلوب الذي هو دعوى العموم لانا نقول ان المفروض
انما هو صورة الجهل لو اقتصر وان التشاعدم التفات انما يجري فيما كان من شان العلم وعدم الذهول عنه ولا يكون
الا في الضروريات وفي النظريات المسبوقة بالعلم والالتفات فيجري هناك التشاعدم التفات لكونهما
طاريا مشكوكا فيه بخلاف النظريات الغير المسبوقة بالالتفات والعلم والالتفات فيها لا يكون الا امرا طاريا
مشكوكا فيه فينعكس الامر ويجري التشاعدم الالتفات ولا يخفى فيه من هذا القبيل لانه القسم الاول قلت
ما نحن بصدده وما هو المقصود الاصلي من مباحث الاصول انما هو خطابات اهل العصمة سلام الله عليهم فهم
المسؤلون ونحن نمنع عدم الالتفات فيهم لادائه الى اختلال الاحكام وعدم الوثوق باقوالهم عليهم السلام وسد
انفتاح هذا الباب لا يبقى مورد الا ويجري فيه احتمال عدم الالتفات منهم وح يبطل الاحكام اذ لم يجر دليل
لتخلل الحكم الا ممن وصل من حيث انه امره ونهيه ولم ينصب من يحقق الوثوق به لو لم يكون الا بعد خلاف من
زعم ان عدم الالتفات جائز في حقهم وهو لم يجعله من قبيل السهو والنسيان وبيان ذلك انه قد ثبت
منهم على جعل الوثوق والمساهمة بمعا علامتين للكذب مع كونه وثوق يحصل باول ما يحصل به المتحير من
حيث الامر لو اتى لا يمكن ان يكون لعلامتان احدهما اعم والاخرى اخص ولا يكون الموضوع مختلف
باختلاف الاشخاص مثلا انهم حطان حصيف فان من الناس من يكون ضعيف الجرم ومنهم من يكون على خلاف ذلك

يجب

كان الاول اقوى سمعا من الشاك فحصل وفتح الجدران وسماع الاذان علامتين على خلاف الاشخاص والاكتفاء
بالاقل مما لا باس به لا قبل الكرما هو موضوع ذاتي لا يتطرق اليه الاختلاف باختلاف الاشخاص فجعل علامة
تخلف احديهما عن الاخرى في الزمن المذكور مما لا وجه له كما اجاب بعضهم بان ذلك مبني على عدم الالتفات
ولبعد حال الرجال السهو والنسيان الذين يمنع عنهما التميز في حقهم وانت خبير بان مثل هذا الكلام
خصوصا اذا صدر عن العلماء الاعلام مما لا يرتضيه اولو الاحلام وليت شعري كيف غفل عن كون حكمهم اخبارا
عن الله تعالى فانه ان ساغ في حقهم عدم الالتفات فكيف يسوغ من الله عز وجل والجهل وعدم الالتفات مما
يؤدي الى الاخلال بالشرع المنافي لعصمتهم وحكمة الله عز وجل و[illegible] الجهل بالموضوعات مع ان
تجويزه ايضا انما هو اذا لم يلزم منه الاخلال بالحكم بحيث يكون لو اتفق على حاله ولا يرتفع ومع ذلك [illegible] الجهل
من تجويزه فيهم انما يجوزه حيث يرتفع لو اتفق هذا الجهل لا يلزم الاخلال بالشرع المقصود من الله عز وجل
جهلا على البرية كما هو الحسن ما يقال في تجويز نوم النبي عن الصلاة فانه لم يكن مكلفا بصلاة ذلك
الوقت في ذلك الوقت [illegible] والامام لانهم لا يفعلون موقع خلاف الواقع ويعين ما يفعلونه [illegible]
الاين لو اتم [illegible] الجواب ما التمسه الشاك وهو ما لو كان المسؤول عالما بالواقعة [illegible] كلام جامع
هو ان ترك الاستفصال يفيد العموم وان الجواب يختص بالمورد [illegible] على ظاهر [illegible] صاحب الوافية
كما وقع من بعض من تأخر هو ان مجرد علم المسؤول [illegible] كاف في ذلك لانه [illegible] الاوكان [illegible]
في الوجود [illegible] والامام [illegible] عدم اقتضائه العموم لان الجواب ينصرف الى الجهة الخاصة [illegible]
المخصوصة [illegible] انتهى وذلك انه لم يشترط [illegible] علم المسؤول [illegible] علم السائل [illegible]
الكلام [illegible] على اعتبار علم السائل [illegible] كلام المسؤول على الخصوص او العموم [illegible]
الاول [illegible] الواقعة [illegible] في الواقع ولا يحصل ذلك للسائل الا [illegible] بالفاضل [illegible]
[illegible] علم المسؤول بالحال [illegible] ولا يعلم ما [illegible]
انما [illegible] الواقعة [illegible] وكيف كان مجرد علم المسؤول لا يكفي في الحمل على الخصوص [illegible]
من علم السائل بعلم المسؤول [illegible] كان الكلام مجملا بالنسبة الى السائل [illegible] المسؤول خصوص الواقعة [illegible]
بالجهل [illegible] لا يكفي [illegible] المعقول [illegible] من اجتماع علوم ستة [illegible] التفصيل انه لا بد من علم كل من
المسؤول والسائل بالواقعة [illegible] ولا بد من علم ثالث وهو علم السائل بعلم المسؤول بالواقعة [illegible]
الجواب [illegible] الاغراء بالجهل [illegible] وهو علم المسؤول بان السائل [illegible] بالواقعة [illegible] الاعتماد على
فهم السائل [illegible] الكلام [illegible] بالواقعة [illegible] معلوم [illegible] الجواب [illegible]
الواقعة [illegible] من علم المسؤول [illegible]
عليهما [illegible] علم السائل [illegible] الخطاب [illegible] من علم المسؤول [illegible]
السائل [illegible] الاعتماد على فهمه [illegible] الى العلوم الاربعة [illegible]

علم

علوم ستة [illegible] فعليه [illegible] الاختصاص لو اتفق [illegible] تحقق بالتفتيش الاخيرة
[illegible] مما ذكرنا ان [illegible] لو اتفق مطلقا لا يكفي في الحكم باختصاص الجواب بخصوص المورد بل لا بد من
التفصيل بان ان تحققت العلوم [illegible] بالاختصاص [illegible] اما القسم الثالث وهو ما لو
[illegible] المسؤول بالواقعة فعبر [illegible] من حيث افادة ترك الاستفصال للعموم وعدم افادته [illegible] علامة في
التهذيب [illegible] ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله [illegible]
[illegible] من غير سؤال [illegible] والترتيب [illegible] الاحتمال [illegible] بالحال انتهى و[illegible]
[illegible] الاوجه التفصيل [illegible] انه لم يعلم خصوص الحال وجب القول
بالعموم والا [illegible] بالعموم لاحتمال انه [illegible] لو اتفق [illegible] الاستفصال
[illegible] وحكى [illegible] في شرح التهذيب [illegible] التهذيب عن فخر الدين في المحصول
[illegible] علمه بها [illegible] العموم [illegible] للعموم استنادا الى ان
من قبيل الحوادث المسبوقة بالعدم فمع الشك في تحقق العلم [illegible] العدم الاصلي السابق [illegible]
هذا الاصل [illegible] ما وقع في كلام السيد صدر الدين [illegible] في شرح الوافية [illegible] التمسك بالاصل
[illegible] قولنا [illegible] العلم [illegible] صدق [illegible] بعض [illegible]
قطعا [illegible] بالعلم الخاص [illegible]
العلم [illegible] عنوان [illegible] عدم [illegible]
الشك [illegible] بالشك [illegible]
بجملا [illegible] انتهى واستشكل الفاضل [illegible]
عنها [illegible] العلم الخاص [illegible] الكلية [illegible]
العلم [illegible] بالموجبة الجزئية المعلومة [illegible] العلوم [illegible]
الاستدلال [illegible] الكلية واستصحابها في المقام [illegible] الاستصحاب [illegible] السابق [illegible] اللاحق
ومع [illegible] الكلية بالموجبة الجزئية [illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible] الكلية [illegible] الشك [illegible] المستصحب
انما هو حكم المورد الخاص [illegible] علم المسؤول [illegible] بالعدم [illegible] العدم السابق
بالنسبة الى خصوص المورد [illegible] الاستصحاب انما هو [illegible]
[illegible] استصحاب عدم [illegible] الكلية [illegible]
[illegible] العلم الخاص [illegible] اليقين والشك [illegible]
الاستصحاب [illegible] نقض اليقين بالشك [illegible]
انما [illegible] اليقين بالقضية الموجبة الجزئية [illegible] بعض الاشياء معلوم [illegible] اليقين

والمتيقن منها انما هو النقض بالشك الصرف الغير الناشي عن اليقين بالشك [illegible]

باشك فبقي [illegible] الاستصحاب [illegible] احدهما المنع [illegible] الشك [illegible] الى القضية الجزئية
الموجبة المذكورة [illegible] مع عدم العلم بها [illegible] الشك الناشي من اليقين فخرج المقام عن عموم
اخبار النهي عن نقض اليقين بالشك ثانيها ان [illegible] اليقين [illegible] الاخبار [illegible] العمومات [illegible] لا
وجه للاخذ بالمتيقن مع ظهور اللفظ في العموم [illegible] بالشك [illegible] سواء كان ناشيا من اليقين [illegible]
ثالثها ان الشك دائما ناشئ من اليقين ضرورة انه لا بد له من سبب وذلك السبب [illegible] على كل حال [illegible]
ان الشك [illegible] لكن [illegible] ذلك الشك [illegible] السبب دائما [illegible]
اليقين بالشك [illegible] الشك ناشيا من اليقين دائما [illegible]
اليقين من تحت حكم الاخبار المذكورة [illegible] كلام السيد المذكور [illegible]
بالقضية الموجبة الجزئية [illegible] الكلية [illegible] الاجمالي بان الحوادث منها ما هو معلوم

ومنها ما هو غير معلوم لهم

لهم [illegible] الشبهة المحصورة اللازم فيها الاجتناب والتوقف عن اجراء الاصل [illegible] الحكم
[illegible] ترك الاستفصال للعموم [illegible] المنع من العلم الاجمالي [illegible]
[illegible] التفصيلي [illegible] الافراد المورد [illegible]
العلم الاجمالي [illegible] معلوم [illegible] الافراد [illegible]
ومع [illegible] الشك [illegible] الاصل ثانيها انا نقول [illegible] الاصل [illegible] السائل [illegible] علم المسؤول [illegible]
بجميع الاشياء [illegible] في الحكم باختصاص الجواب بخصوص المورد [illegible] بجميع الاشياء [illegible]
فلو اجاب المسؤول عن حكم خصوص الواقعة مع كون السائل معتقدا [illegible] على العموم فيلزم الاغراء بالجهل [illegible]
[illegible] الجواب على [illegible] العموم [illegible] الاغراء بالجهل [illegible]
باستصحاب [illegible] السابق [illegible] الحكم بارادة العموم بسبب ترك الاستفصال ثالثها المنع من كون الشبهة محصورة
[illegible] معلوم [illegible] ولا ريب في جريان الاصل في الشبهة الغير المحصورة [illegible]
لا مانع من جريان الاصل [illegible] الشبهة محصورة [illegible] الشبهة المحصورة [illegible]
مورد ابتلاء المكلف [illegible] العلم الاجمالي [illegible] من جريان الاصل في محل الابتلاء لعدم [illegible]
التكليف [illegible] خارج عن مورد الابتلاء [illegible] التكليف [illegible] الشك [illegible]
غير مانع من جريان الاصل [illegible] العلم اجمالا [illegible]
عدم [illegible] بحكم الاستصحاب [illegible] الشبهة [illegible] السؤال [illegible]
[illegible] وما فوق السموات العلى وهكذا [illegible] عدم [illegible] الاصل في مورد
الابتلاء [illegible] لا يخفى عليك [illegible] الجواب [illegible] محل الابتلاء وغيره [illegible]
[illegible] في الموضوعات والاحكام [illegible]

محال

[illegible] الخطاب [illegible] العموم [illegible]

شيئا من الوقائع التي من جملتها الواقعة الخاصة [illegible] عدم العلم بارادة العموم من
الخطاب الخاص الوارد في تلك الواقعة الخاصة لاحتمال كونها هي المعلومة فيكون الجواب واردا لبيان
حكم الواقعة المخصوصة ثم لو كان المقام من قبيل الاحكام الشرعية [illegible] الاصل فيها من اخبار النهي
عن نقض اليقين بالشك كان [illegible] بين محل الابتلاء وغيره [illegible]

العمل

الدلالة على المراد [illegible] العرف [illegible] عن الحكم [illegible]
[illegible] الاحتمال القادح [illegible] ما اجابوا به عن الاشكال [illegible]
[illegible] العلم الاجمالي [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible] جريان الاصل فيها [illegible]
من ان مجرد الاحتمال [illegible] يوجب سقوط الدلالة [illegible] الفرق بين محل الابتلاء وغيره ثانيها
ان الاصل المذكور [illegible] عدم علمهم بالواقعة [illegible] الشك [illegible] اصل آخر [illegible]
ارادة العموم بالجواب لكونها من قبيل الحوادث المسبوقة بالعدم ثالثها ان الاصل المذكور من قبيل الاصول
المثبتة لان ارادة العموم [illegible] على عدم العلم [illegible] الحكم الشرعي [illegible]
[illegible] الجواب [illegible] الافراد [illegible] عدم العلم [illegible] الاصول المثبتة
[illegible] الاصول المثبتة [illegible]
[illegible] نقض اليقين بالشك والاصول العدمية [illegible] العقلاء [illegible]
عن النزاع في حجية الاستصحاب [illegible] الاجماع على اعتبارها [illegible] العقلاء [illegible] العرف على اعتبار
الاصول اللفظية [illegible] الاصول المثبتة [illegible] الاحكام [illegible]
ثبوت عدم الفرق بين المثبتة وغيرها في الاعتبار [illegible] العقلاء [illegible]
العلم [illegible] الاصل الذي هو عدم ارادة العموم
كانت هي سببا [illegible] ارتفاع الشك عن مورده [illegible]
[illegible] المعارضة [illegible] العقلاء على اعتبار الاصول
العدمية [illegible] الاصل البراءة ودعوى الاجماع على ذلك مردودة [illegible] الاصول
معتبرة عندنا [illegible] الاعتبار ثانيها
ان حقيقة الحال [illegible] حمل المسؤول [illegible] على العموم في مقام ترك الاستفصال [illegible]
العرف على استفادة العموم لكن اذا لوحظ [illegible] المقام حكم العقل بان الحكم المذكور
في الجواب [illegible] الافراد كان اللازم عليه البيان لعدم رجحان بعض الافراد على بعض
فكان يلزم الاغراء بالجهل فلا بد ان يحمل على العموم [illegible] حمل الجواب على العموم في مقام
ترك الاستفصال [illegible] العقل [illegible] العرف [illegible]

قد استفيد على انه لو سئل عن فرد من افراد المتواطى نقيل وقع انسان فى البئر كان الحكم على الفرد فى الجواب
من حيث كونه فردا من افراد الكلى المحكوم عليه بذلك ومن حيث انطباق الكلى عليه لا من حيث كونه الفرد
الخاص لكونه زيدا بخصوصه لكن لما لم يعرف شئ من الموارد علم المسؤل با واقعه سرى هنا الاحتمال كون الحكم
فى الجواب مختصا بالفرد وعلى هذا يكون الحكم بارادة العموم عرفيا ويكون لحكم ما نعا والتحقيق هو الشافى
لما عرفت من مساعدة العرف على ارادة العموم وعلى هذا فيتحقق اولا المقتضى للحمل على العموم من جهة العرف
ويرجع الشك الموجود المانع الذى هو العلم الذى هو ونا عن شيه من قبيل القرينة فيدفع بالاصل وعلى هذا
فيكون مثل الشك العدم من اقسام اصالة عدم القرينة لصارف عند الشك فيها التى هى من الاصول المعتبرة ببناء
العقلاء وان كانت من قبيل الاصول المثبتة وهذا بيان لبعض الايرادات المذكورة ان اماكون الاصل اثباتا
فلما عرفت من قيام بناء العقلاء عليه واما حديث التعارض فلما بيناه من ان العموم قد تحقق بحكم العرف
فلا يبقى مجال لاجراء اصالة عدم حتى يعارض اصالة العدم كما فهم ذلك واغتنم هذا كله اذا كان السؤال
عما وقع واما اذا كان السؤال عن واقعة فرضية لم تقع بعد فالذى ذكره جماعة هو انه ان كان الواقعة
وجه ظاهر ينصرف اليه السؤال كان الجواب مختصا به والا حمل على العموم والذى يقتضيه التحقيق ويرتضيه النظر
الدقيق انما هو التفصيل فيقول انه لا بد من ملاحظة الحكم بالنسبة الى الاقسام الاربعة السابقة المطلق من
المتواطى والمشكك البدوى والمبين العدم والمجمل الاجمالى اما المتواطى فيحكم فيه بالعموم ومثله المشكك
البدوى لا ولوية السبر في المشكك بادنى التفات وتامل واما مبين العدم فالامر فيه ايضا واضح لظهور
عدم لحوق الحكم المذكور فى الجواب للفرد والذى يتبين عدم ارادته بالمطلق فيبقى الباقى فيعم الجواب بالنسبة اليه
فلا اشكال فى ذلك كله وانما الاشكال فى المجمل الاجمالى فهل يحكم بالعموم بالنسبة الى غير الافراد الظاهرة
كما تقدم فى السؤال عما وقع ام لا فنقول يمكن ان يحكم هنا بالاجمال نظرا الى ان القاعدة العقلية المقتضية
للحكم بالعموم فى السؤال عما وقع من قبح الاغراء بالجهل ودفع السائل فى الخطاء فى مقام العمل من حيث ان
السؤال المقصود فى وقت الحاجة لا تجرى هنا لكون الواقعة فرضية فيرجع السائل السؤال عن حكم كل فرد اشتبه
وشك فى اندراجه تحت حكم الجواب ويمكن ان يقال بارادة العموم بدعوى ان القاعدة العقلية جارية
هنا الا ان طريقة العرف قد استقرت حتى انه لو كان للمطلق الواقع افراد مضرة احتمالا او كان غيرها مما
لها فى الحكم ان يستفصل اهل اراد المتكلم نفس الطبيعة او اراد الافراد الظاهرة بحيث لم يستفصل علم ان الحكم
المذكور جار على الطبيعة من دون فرق بين الافراد الظاهرة وغيرها ويمكن ان يفصل بين ما لو كان كل من
السائل والمسؤل لو فرض غير معصوم ملتفتا الى ان المطلق ما له افراد واضحة وغيرها وما لو كان غير ملتفت
الى ذلك فيحمل على الاول على ارادة الافراد الواضحة دون غيرها لعدم الالتفات ولو من السائل وحده الى غير
الواضحة فلا يسرى اليه الحكم وعلى الثانى على ارادة العموم بالنسبة الى الجميع لان ذلك قضية ترك الاستفصال على المطلق
مع الالتفات الى غير الواضحة والا لزم الاغراء بالجهل هذا كله على الوجه الاول وهو ما لو كان السؤال مشتملا

مثله
يكن

كما قرب الطهارة هنا لهان يكون اللفظ مشتركا بين
احد المعنيين

واما المحل الثالث وهو ما لو كان السؤال مشتملا على مجمل ذاتى كما لو كان لفظا مشتركا او مجازا محتملا لمعان مجازية
متعددة فهل يجرى عليه حكم المطلق بما لم يكن احد الافراد شايعا وانما كان الاجمال بالنظر الى المصداق من حيث تنوع الشك
فى كون المصداق لغلاف بما اريد بالمطلق ام لا فنقول الاقسام المتصورة فى المقام اثنا عشر لان السؤال اما عما وقع
او عما لم يقع وعلى التقديرين اما ان يكون المسؤل عالما بالمراد بالمجمل او جاهلا او مشكوك العلم بمعنى انا لا ندرى
هل يعلم ام لا فهذه ستة اقسام وعلى التقادير اما ان يكون اللفظ اظهر فى احد المعنيين فى المشترك لا تقاهم على ان الشهرة
اذا تحققت بالنسبة الى احد معنى المشترك كانت قرينة معينة خلافا لما وقع فى كلام الفاضل القمى ره فهذه تمام العدد
المبحوث اما اذا كان اظهر بالنسبة الى احد المعنيين فلا اشكال فى حمل الجواب عليه ~~ويستثنى من ذلك ما لو علم اخر~~
ويستثنى من ذلك ما لو علم المسؤل بان السائل اراد خلاف الظاهر قطعا فانه ينطبق الجواب عليه بغير اشكال ويكون تجليب
السائل وغيره ممن علم بذلك هو العمل بمقتضاه ان هذا انما هو بناء على ما ذكرناه من كون اللفظ اظهر فى احد المعنيين
واما لو فرضنا انه كان لفظ المشترك بين المعنيين موضوعا للقدر الجامع بينهما بوضع ثالث وكان استعماله فيه اظهر
من استعماله فى كل من المعنيين بل اسم ربين حمله على القدر الجامع فيعم الجواب وقد علم بذلك حكم ما اذا لم يكن
اظهر بالنسبة الى شئ منها فان كان السائل قد استعمل اللفظ بغير قرينة واراد معنى معينا منهما ثم حملا اشتراك اللفظ
بينه وبين غيره او غفلة عن ذلك فاتفق ان المسؤل علم بمراده وعلم السائل عليه بذلك تعين حمل الجواب عند السائل هند
على ذلك المعنى المعين ولو فرض ان السائل التفت بعد ارادته معين الى الاشتراك وشك فى ان المسؤل علم بما اراده جرى
هنا اصالة عدم علم المسؤل ولكن لم يمكن للسائل حمل الجواب على العموم لان حمل المسؤل مراد السائل وان كان لا يستلزم تردده
بين المعنيين لاحتمال انه حمله على المعنى الاخر الذى لم يرده الا انه مقتضى ذلك حكمه بالاجمال لان اعتقاد المسؤل ارادة المعنى
الاخر حادث والاصل يقتضى عدمه الا ان المفروض انه لم يعلم مراد السائل فلا يريبه بناء على الجهل الاصلى وهو خلو
الاعتقاد وحدوث اعتقاد خلاف مراد السائل والاصل عدمه لكن هذا فى غير المعصوم واما هو فلكان منزهم وعصمته عن الخطاء
والاشتباه والغفلة لا يتعقل له الوقوع فى خلاف الواقع قطعا وعدم لفظ ان العموم ليس حكما شرعيا لاصالة عدم العلم حتى يحكم
بترتبه عليه وليس هنا مقتضى للعموم كما كان فى المطلق فانه كان فيه المقتضى هناك بالاطلاق ودفع المانع الذى
هو خلاف اصالة عدم المانع الذى هو القرينة ايضا وهذا الاخير فى المحل لا ان قوله ان الدلالة على العموم بواسطة
اثبات عدم الدلالة على شئ خاص متيقن بالاصل مع كون مقتضى اصالة عدم العلم بالدلالة مما لا وجه له فحكم بالاجمال من جهة عدم
تحقق مقتضى العموم لكن هذا بالنظر الى اصالة الظهور اللفظى العرفى واما بالنظر الى القاعدة العقلية مع كون المورد
ما لم يجر فيه كما لو كان المسؤل هو المعصوم فالحكم هو العموم لانه يحصل منه الاغراء بالجهل لكونه حكيما ومعصوما لابد
الالتزام بالحمل على الخصوص او العموم وعلى تقدير جريان اصالة عدم العلم فيتعين الحمل على العموم حذرا من الاغراء بالجهل
بناء على المفروض من صدور الجواب هذا كله هو الكلام فى السائل ومثله الاجنبى اذا اراد حمل كلام المسؤل على
هل انه علم وجهل بما اراده السائل على ما عرفت فلو فرض ان الاجنبى علم بكون المسؤل جاهلا بما اراده السائل تردد
فاجاب من دون استفصال فلابد من الحمل على العموم حذرا من الاغراء بالجهل واما فيما عدا هذه الصور فقد ذكر بعض

من تام انه يحكم بالاجمال حتى فى صورة الشك وعلم المسؤل فلا يبقى عليه الا الاصل كما مر الشافى المطلق لان الغالب اللفظ المجمل
مشتركا كان او مجازا لا يستعمل بغير قرينة بحيث لم تجد القرينة فى اللفظ ظنا انها كانت قائمة بين المتكلم والمخاطب وقد خفيت
علينا فلا عبرة بالقطع ولا يخفى عليك ان هذا المقال انما يتم على كون الظن المذكور معتبرا كان مناقبا لما ذهب اليه من ان
الظن المستند الى الغلبة من دون استناد الى اللفظ ليس بمعتبر اصلا وانما يتم على عدم اعتبار كان منافيا لما ذهب اليه من ان
الشك لا يسقط عن الاعتبار بمجرد هذا الظن لشئ من الظنون الغير المعتبرة وان كان مما استقر عليه بناء العقلاء من ثبت
اعتبارها الى الفنا لان مجرد عدم ثبوتها لا يستلزم اعتبارها من باب الظن حتى يرد هو ظن لا حجة واما المقام الثانى فهو بيان حكم
الاحوال وقد عرفت مثاله فى الشرع كلام السيد نحو امر مثله كثيرة تذكر فى محل ابواب الفقه من قضايا الاموات وغيرها وكلام
من جنس حديثها انه لو فرض المسؤل مبينا ما يجرى ذلك فى حقنا او الاحوط انه من حيث كونه محتملا الوجوه يحمل على الحكم
على جميع الوجوه لا بيان ذلك انه على فرض كون المورد مبينا وكون الحكم مختصا بذلك النوع من المورد هل يجوز لنا
ايضا ان نقضى بالشاهد واليمين فى ذلك النوع من المورد ام لا وهذه الجهة مما لا احتمال المتعرض لها هنا الا هو موكول
الى باب الفعل ولهذا رجحت ان بيان مورد ما يشترك ايما بين هناك والثانية انه اذا احتمل التقضية وجوها من اختصاص الشاهد
واليمين بالحقوق المالية او عمومها لها ولغيرها فلا يحكم بان الحكم فى الجميع الا وهذا مما ينبغى ان يتعرض له فى المقام
فنقول ان الاحتمال الاحتمال لان المفروض وقوعها على واحد لم يعلم بعينه فيكون مجملا انه لو كان هناك قدر متيقن اخذ به وحكم
فى غيره بالاحتمال كما فى حديث ركعة ما ركع وتشهد الصبح وحده فقال له النبى اذلك انه جوسا والاحد فيه نهيجور
الاستدلال به على جواز التشهد مع الجلوس لا يكون سوى ان كرة فيلام العدم المتيقن هو الصحيح لكثرة علمه بالتشهد
القول الحق بعضهم على المسؤل بالواقعة لحاله فى كونه ما نعا من افادة ترك الاستفصال العموم ويظهر من بعض الكتب ان
الاستقراء وذلك الى كون المقام من جملة مصاديق الالفاظ ان الظن حجة فيها اوقفنا لا يجرى فى اثبات الاحكام الكلية بالماثل
الرجال وغيره ان الظن المتبع فيها انما هو ظن المتعلق بدلالة اللفظ وان الظن فيما نحن فيه انما يتعلق بالامر الخارجى الذى هو
من قبيل المصادر ومعانى الالفاظ فالتحقيق ان مثل ذلك الظن مما دل الدليل على اعتباره والاعتماد عليه فى توجيه الجواب بالحكم
خصوص نطقة فلا بد من الاستفصال فيه ثم يستفصل علم انه اراد عموم الحكم بالنسبة الى جميع الافراد الشافى من التعرض فى ترك
الاستفصال سوى السؤال المفصل بل يكون كون المقام مما يحب يكون المقام من شانه وقوع السؤال عنه ومن هنا تمسك جماعة
منهم الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد بالعموم المبنى على ترك الاستفصال بما روى من ان ابن غيلان اسلم على عشر نسوة فقال
له النبى امسك اربعا وفارق سائرهن من حيث لم يستفصل ورود العقد عليهن معا او مرتبا فدل على انه لا فرق بين وقوع العقد
على الزوجات دفعة او على الترتيب فى ذلك على خلاف ما يقوله ابو حنيفة من ان العقد اذا ورد مرتبا تعينت الاربع الاول
فالحاصل انهم جعلوا ذلك من ترك الاستفصال مع عدم سبق السؤال وليس ذلك الا لما ذكرنا لكن فيه ما فى الحكم ان مورد
لجواز جهل المتكلم بالواقعة قطعا والاقوى احتمال علمه بها لا وجه له بعد الاحتمال المجرد قيام ذلك الاحتمال والحكم حمله على
العموم والفرق بينه وبين السؤال حيث كان يبقى احتمال العلم فيه بالاصل على الامر هنا هو ان ظاهر السؤال المقتضى
لمراعاة المطابقة هناك بخلاف هذا

ان ان الشاهد واليمين مثلا
فيختص جهتان احدهما انه

وجه

فلا يجرى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

هذا باب المطلق والمقيد والكلام فيه يتوقف على مقدمة هى ان المطلق فى اللغة المرسل ومن قولهم كل شئ مطلق حتى يرد فيه
نهى اى مرسل غير مقيد بحكم الى ان يلزم الاباحة ولو فسر المطلق بالمباح كان ذلك حظا وعرفه فى الاصطلاح تعريفات
منها ما ذكره ابن الحاجب وهو انه ما دل على شائع فى جنسه وفسره العضدى بقوله ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما
يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين انتهى ويتصور على المعنى المعالم وذلك الامر المشترك عبارة عن جنس تلك الحصة وهو
المفهوم الكلى الذى يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص والمراد بالموصول اللفظ الموضوع بدليل صلته التى هو قوله
دل وبالشائع المحتمل الصدق على وجه البدلية والمراد بالحصة الطبيعة المقيدة بقيد كالوجود والتشخص مثلا على ان يكون القيد
ماخوذا فيه خارجا او جزء فالحصة عبارة عن مجموع القيد والمقيد ما او هذا ينظر الى ما حكى عن حاشية القديم من ان المراد بالحصة والفرد
ان الفرد امر حقيقى والحصة بنفس الامر ويحتمل ان يكون الكلى بالنسبة اليه عرضيا وذاتيا او عاما والحصة امر اعتبارى
عرض العقل وهو عين الكلى باعتبار تقييده بقيد ما والكلى بالنسبة اليها الى النوع انتهى والمراد بالمحتمل الحصص صدقه
عليها على سبيل البدلية والمراد بالحصص الكثيرة جميع الحصص بدليل ما نقلنا التبعيضية الداخلة على ما يندرج تحت امر مشترك
ولما هو ان ما يندرج عبارة عن جميع الحصص وهذا ظاهر ما قالوا وتعريف الكل من ان الجميع فرض صدقه على كثيرين
وبهذا البيان يسقط ما اورد على التعريف من كونه غير مانع من دخول الشرايط على المقيد ايضا من جهة المقيد كرقبة
مؤمنة مثلا انها تدل على حصة الحصص الصادقة على حصص كثيرة وهى افراد الرقبة المؤمنة لكونها حصصا كثيرة من الرقبة ولكونه جد
ما قلنا ان المراد جميع حصص الجنس الذى هو المشترك بين حصة الا المطلق بل هو غير المقيد لكون الحصص جميعها هنا بعض
جميع حصص القدر المشترك الذى هو الرقبة فى المثال المذكور وهذا التعريف خرج عنه بقيد التحصى والجنس د
المعهود الخارجى والمبهمات باسرها والعام المستغرق للافراد معرفا كان كالجمع المحلى باللام المعرف او منكرا مثل
كل رجل وبقى فيها شئ وهو ان التعريف هل يخرج العموم البدلى وهو ما يلزم منه خروجه لكونه نسيا المطلق فقد يقال انه
شامل له وهذا تعريف المطلق كما ان المقصود بانه ما دل على شائع فى جنسه شيوعا حكميا ولذا المقيد لكون الشيوع حكميا
بمعنى ان الشيوع فى المطلق ليس من جهة الوضع وانما يسرى اليه ذلك فى مقام الحكم عليه من جهة كونه غير معين الشئ فى
سائر محتملاته من جهة الحكم انه ره قال عند تفصيل فوائد القيد ويخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ العموم البدلى
فى الاستفهام فانه وان دل على معنى شائع فى افراد جنسه اعنى جنس العاقل مثلا الا ان شيوعه وضعى لا حكمى والقوم
قد اهملوا هذا القيد فيرد ذلك على طردهم انتهى والتحقيق انه الحاجة الى زيادة القيد وان التعريف بدونه يخرج عموم
البدلى فيكون مستدركا وذلك من وجهين احدهما انه قد عبر فيه بلفظ الحصة ومعناه قطعة من طبيعة من الطبايع
وطبيعة مقيدة فقولك من رجل بالتنوين حصة من جنس الرجل ولا بد من دلالة اللفظ على طبيعة من الطبايع
تقيد بها بقيد من القيود فلا يكون بعنوان طبيعة خاصة من الطبايع مع انضمام قيد اليه فرقبة مثلا
بالتنوين حصة من جنس الرقبة لانها اخذت بعنوان انها قطعة من طبيعة الرقبة وزيد مثلا ليس بحصة لانه لم يعنون
بعنوان انه قطعة من طبيعة الانسان او الرجل او غيره فليس فيه مفهوم الطبيعة المقيدة فاذا اعتبر فى المطلق كونه
طبيعة معتبرة باعتبار التقييد خرج العموم البدلى بالضرورة لان العام بذلك الوجه انما يشار به الى الافراد فرد فرد بعينها

ولا يراد به الطبيعة معنونة بعنوان التعيين فقولك اي شيء ليشار به الى الافراد فيرد فيهما امكن ما دس مشارا به الاول
الى الذوات الخارجية ما الاعم الصادق بالثاني الى الذوات الخارجية العاقلة ولا يتوهم انه لا اخذ في مفهوم من
الذوات بالعقل فيكون المراد به حصة من العاقل مرددة بين افراده لان نقطع بانه لم يوخذ في مفهومها الا...
مؤديا معناه اسم الفاعل وكان بمنزلة المشتق بالوضع ليعبر بها عن الذوات التي من صفتهم العقل بمنزلة الخارج من دون
اعتبار الاتصاف في المفهوم فلحصة مرددة لان التقييد بالحصة انحصر ما دس واشالهما العدم كون مفهومها اشيا
الطبايع المقيدة ثانيها ان جميع ادوات العموم ليست الا للعموم الشمولي وليس فيها ما يفيد العموم البدلي مثل ما ومن
الاستفهاميتين بما قيل ان العموم البدلي وذلك لان معناهما شيء يشتمل على جنس استلتهما الاشارة الى جميع الافراد
الاجوبة السؤال عن تعيين واحد من بينها الناشئ عن الترديد ما هو هناك ليس الجاهلة ترديد المسؤول عنه بين امور
كثيرة حتى يكون بدليا وانما هو على الاخطار الاستغراقي في الافراد المسؤول عنها فالعموم في مثل ما ليس الا بملاحظة
معنا ان الذي يحصل عندهم لنا تعليم لذلك السائل جاهلك فالعموم انما نشأ من الاشارة الى عامة المتناهي المجهول
لان السؤال عن تعيين الفرد المردد المحتمل لكل من افراد العام وعلى هذا فالمراد بما ومن انما هو العموم الشمولي
الدفيقة لم يقع في كلمات القدماء اشارة الى تقسيم العام الى شمولي وبدلي الكل عندهم من القسم الاول وانما
نشأ ذلك من جماعة من المتأخرين بملاحظة الترديد في تعيين الفرد وانت بعد ما عرفت ان الوصف بالعموم انما هو
من جهة الدلالة على الشمول وتأملت في ان المطلق على خلاف ذلك فيراد به فرد من الطبيعة وانه لا يفيد الا الشمول
من عدم العلم بذلك الفرد فهو نظير الشيء المتشخص خاصة واحتمال كونه زيدا او عمرا او غيرهما انما نشأ من عدم العلم
بعينه ولذلك ذهب بعض المحققين الى انه مع ذلك انه لا ينطبق عليه الا على من وما الاستفهاميتين
واشالهما انه لا يدل على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة وهي انما تدل على استغراق الافراد ثم ان هذا
التفصيل لنظر الجليل لعدم وفاء تدبره في الاشكال بحذافيره من جهة ان العام البدلي اذا اشتمل على الجميع
عن التعريف من جهة افادة العموم الشمولي لم يكن ذلك مانعا من دخوله من جهة تحقق الشيوع والترديد في مفهومه
من الجهة الاخرى والذي بتفصيل التحقيق وبتقييد النظر الدقيق هو ان يقال ان الفرق بين العام البدلي والمطلق من
جهة انه اخذ الترديد في مفهوم الاول دون الثاني فهو بمنزلة ان يقال ان الجائي اما زيد واما عمرو واما بكر بخلاف
الثاني فان الترديد غير ماخوذ في مفهومه وضعا فهو شيء واحد يحتمل الانطباق على كل من البدل ليس من حيث علم المتكلم
وما اخذ في التعريف انما هو كونه شايعا وفي تفسيره انما هو كون الحصة محتملة لحصص ولا ريب ان الشايع
لا يصدق على ما كان شايعا وحدا غير معين صالحا لان يكون مورد النفي والاثبات دون غيره وهكذا الامر في
نفي الاكثر اي بقي اماميا بها وعمرو ولا يصح ان يقال انه رجل شيء محتمل او شايع فيها انه امر شيء مردد بين مرجوح على
البيان فيخرج العام البدلي من دون حاجة الى ما زاده من التقييد ان قلنا بان العموم في العام البدلي يتحقق بالترديد
الترديد ايضا فافهم ذلك واغتنم ثم ان في المقام اشكالا اخر وهو ان المراد بالحصص التي احتملها مدلول المطلق ان كان
هو جميعها على ما يظهر من انه لزم خروج المطلقات المنصرفة الى الافراد الشايعة عن التعريف لعدم احتمالها لجميع الحصص

لان

عن

بالخصص

لما

لما هي محل الشايعة فحسب ويقصر عن ذلك صاحب الفصول فجعل الحصص عبارة عن بعض الحصص وحمل
وصدق الحد على المطلقات المنصرفة الى الافراد الشايعة ايضا الشيوع الحصة المرادة بها بين بعض الحصص وهي الشايعة
من حصصها انه عرض بما في المعالم والعضدي من جهة اعتبارهما الشيوع في جميع الحصص والتحقيق عاضد ما اوردناه
انما هو لو كان سريان التقييد الى المطلق منحصرا في طريق اللفظ وليس كذلك وذلك لان التقييد يسري الى المطلق
تارة من طريق العقل واخرى من طريق العرف وثالثة من طريق اللفظ كما في نحو اعتق رقبة مؤمنة ونحو تقول ان
المطلقات المنصرفة من قبيل المقيد ولا ينبغي صحة حمل حد المطلق لكون الانصراف الناشئ عن ايهام الشهرة الوجه
من صفة الاستعمال العرفي فيلزمه كونها من قبيل المقيد وعلى هذا يتوجه ان الشهرة المؤلفة حكمي ادراجها في حد
المطلق لكونها ليست منها واما ما تراه من ان الاصوليين يعبرون عنها باسم المطلق ويسمونها في مقام التعبير بها
منه ما هو الاحضر شيوعها فنجد منها تجامع ما هي عليه من الحال بالنسبة الى ما عداها من الافراد والحصص واعتبار
شيوعها الاصل الثابت لها مع قطع النظر عن صفتها التي هي الانصراف واما ثانيا فلانه لو اعتبر الشيوع بالنسبة الى
بعض الحصص ودخل في الحد المطلق المقيد نحو رقبة مؤمنة وهو نحو رقبة بعد اخراجه ثم يمكن ان يقال انه اراد
الفرق بين التقييد والتقيد فيجعل الاول موجبا لخروج المطلق عن عنوان المطلق دون الثاني والانصراف الحاصل
في المطلق انما هو منزلا من قبيل الاول معدا مع تسليمه وان كان يدفع ما اوردنا عليه ولا الا انه يرد عليه انه
كان الاولى ان يعتبر جميع الحصص بحسب صلاحية اللفظ المطلق واستعداده بحسب تفاهم العرف حتى يشمل
الحد المطلق المنصرف وغيره نظرا الى ان جميع الحصص في جهة الاول بحسب استعداده وصلاحيته انما هي الحصص
الشايعة على خلاف الثاني فان ما يحتمله بحسب استعداده هو جميع الحصص من الشايعة وغيرها كما ان من جعل
الحصص عبارة عن بعضها المستلزم لوروده دخول المطلق المقيد عليه عن نحو كلام الشارع فيه نظر الان صاحب
الفصول لم يجعل الحصص عبارة عن البعض ولم يعترض لصاحب المعالم والعضدي من جهة جعلهما الحصص عبارة عن جميع
وانما جعل مناطا ما لاق التحديد المطلق هو شيوعه فيما يتناوله اللفظ ليشمل المطلقات المنصرفة وغيرها لان جميع ما يتناوله
لفظ المطلقات المنصرفة انما هي الافراد الشايعة وجميع ما يتناوله لفظ المطلقات الغير المنصرفة هو جميع الحصص
وبعد جعل المناط هو الشيوع في جميع ما يتناوله اللفظ فرع على ذلك بتدريج الضمان في تعريف المطلق ولا ينتقض
الحد بحمل المطلق المقيد لانه لا يدل على جميع ما يتناوله اللفظ عند التجرد فالعبرة عند الغرض لتفصيل ما
اخرج عن الحد واما المطلق المقيد فلانه وان دل على الحصة شايعة بحيث يدل عليها الا انها غير شايعة
بين جميع ما يتناوله اللفظ بالشيوع الحكم عند التجرد عن القيد كما هو الظاهر من اطلاق الحد بل بعضها
اي بل بين بعض ما يتناوله اللفظ ثم قال وانما لم نعتبر الشيوع في جميع حصص الجنس لئلا يخرج المطلقات
المنصرفة الى افرادها الشايعة فانها تعد مطلقات وان لم يتحقق فيها الشيوع المذكور ومما ذكرنا
ظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم تبعا للعضدي من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لحصص
كثيرة فان الحد بهذا المعنى يصدق على المطلق المقيد مع انه لا يسمى بحسب الاصطلاح مطلقا قطعا فان حمل

عن

به من حيث المركب اعني مجموع القيد والمقيد كما يسمى به من حيث ذاته مع قطع النظر عن التقييد انتهى
فقوله وانما لم نعتبر الشيوع في جميع حصص الجنس معناه انما اعتبرنا الشيوع في جميع ما يتناوله اللفظ
وانه لم نعتبره في جميع الحصص والا يراد عليه انما نشأ من توهم ان المراد انما لم نعتبر الشيوع في جميع الحصص
لا فرق بينهما في المفهوم كما صرح به الرقيم لعدم الفرق في قوله ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم
والعضدي اراد به انه بما ذكره من اعتبار الشيوع بالنسبة الى جميع ما يتناوله اللفظ يظهر ضعف ما
ذكراه من اعتبار الشيوع بالنسبة الى الحصص لكن لا الى جميعها بل الى الحصص الكثيرة التي هي بعض الجميع
لصدق الحد على المطلق المقيد بخلاف ما ذكره فان الشيوع في جميع ما يتناوله اللفظ عند التجرد عن القيد
لا يتحقق في المطلق المقيد فيخرج عن الحد وانت اذا تاملت فيما اشرنا اليه علمت ان كلا منهما عري عن
التهافت فافهم ومنها انه ما دل على الماهية في الاشارات ومنهم من زاد عليه من حيث هي هي لكنهم
قال بعد كلام له وما زيد عليه غير محتاج اليه فان الحيثية في الوصف تغني عن ذكر الحيثية ونحوها
وهذا الذي ذكره من كون المطلق عبارة عما دل على الماهية هو مراد الشهيد الثاني في تمهيد القواعد من قوله ان المطلق
هو الماهية لا بشرط شيء غاية ما في الباب انه سامح وجعل المطلق عبارة عن الماهية دون الضمير في ذلك بعد
وضوح المقصود وعلى هذا فلا وقع لما اورده صاحب الفصول من ان المطلق في مصطلحهم موضوع لما هو
من جنس اللفظ ولا وجه لتفسيره بالماهية التي هي من قبيل المعنى هذا ما يتعلق بمعرفة المطلق واما المقيد فقد
عرفت بانه ما دل لا على شايع في جنسه قال سلطان العلماء لم يقل ما لا يدل لشموله لالفاظ المهملات
وان كانت خارجة عن المقسم اذ المقسم اللفظ الموضوع وفي الفصول قيل وانما اخذ اعتبار النفي عن الدلالة
لئلا ينتقض بالمهمل وبضعف ان المهمل لا جنس له كما ينتقض لفظ الحد في تعاقبهم اهل الاستعمال انتهى وهذا
التعريف يتناول العلم الشخصي والجنسي واسم الجنس المعرف بلام الجنسية او العهدية والمطلق المقيد الى غير ذلك
بالشيوع في الجنس جميع الحصص او الاخرج وقد يعرف بانه ما اخرج عن شايع ولم يعرف المطلق بما يقابله لكن
يستفاد منه المقابلة ان المطلق على هذا يكون عبارة عما لم يخرج عن الشايع قال سلطان العلماء انه عند قول
صاحب المعالم وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شايع فالمطلق في مقابله المقيد بهذا المعنى ما لم يخرج
عن هذا الشايع ثم قال فالمطلق بالمعنى الاول اعم من المطلق بالمعنى الثاني لصدقهما على اعتق رقبة وصدق
الاول على اعتق رقبة مؤمنة لا الثاني وبين المقيدين عموم من وجه فان المقيد بالمعنى الاول يصدق على الاعلام
الشخصية والجنسية وكل جزئي حقيقي والالفاظ العامة ولم يصدق عليه المقيد بالمعنى الثاني اذ لم يكن فيها اخراج
عن الشيوع مثل زيد وكل انسان ويصدق المقيد بالمعنى الثاني على مثل رقبة مؤمنة ولم يصدق بالمعنى الاول
بصدقه على ما اخرج من الشيوع بحث صاحب الحاشية انتهى ونظر النسبة بين تعريفي المقيد النسبة بين
تعريفي المطلق على الوجه الاول والتعريف الثاني للمقيد على ما افاده الفاضل المحرر اصدقهما على رقبة
مؤمنة وصدق الاول على رقبة دون الثاني وصدق الثاني على مثل هذا الرجل دون الاول

بالتقييد في بعضها واصل الى ... انما ... عن المصرح

عليه

ومن كلامهما

من كلامهما ان المعتبر في التعريف الاول للمطلق انما هو الشيوع بالنسبة الى بعض الحصص لا جميعها كما يعطيه
قوله ولهما الصدق الاول على اعتق رقبة مؤمنة اذ لولا اعتبار الشيوع بالنسبة الى البعض لم يستقم ذلك ضرورة
عدم تحقق الشيوع بالنسبة الى جميع حصص الجنس وكذا قوله ثانيهما لصدقهما على رقبة مؤمنة اللهم الا
ان يقال ان الشيوع الملحوظ في رقبة مؤمنة انما اعتبر بالنسبة الى حصص الرقبة المؤمنة فيتحقق الشيوع فيها
لا بالنسبة الى حصص الرقبة حتى يكون الشيوع في بعضها هنا واما على ما ذكرنا من اعتبار الشيوع في جميع حصص
الجنس فيكون التعريف الثاني للمطلق مساويا للتعريف الاول لانه كما لا يصدق على مثل رقبة مؤمنة انه لم يخرج
عن الشايع كذلك لا يصدق عليه انه ما دل على شايع في جميع حصص الجنس بالمعنى الذي بيناه و
التعريف الثاني للمقيد مباين للتعريف الاول للمطلق لانه يصدق على مثل رقبة مؤمنة وهذا الرجل انه
اخرج عن الشايع ولا يصدق على شيء منهما انه شايع في جنسه بالمعنى الذي ذكرنا ويصدق على مثل رقبة انه
يدل على شايع في جنسه ولا يصدق عليه انه اخرج عن شايع ويعلم ان من عرف المطلق بما دل على الماهية
لم يعرف المقيد بما يقابله وكذلك من عرف المقيد بانه ما اخرج عن شايع لم يعرف المطلق بما يقابله
وان النسبة بين كل من تعريف المطلق وما يقابله من تعريف المقيد هو التباين الكلي كما في توهم ما دل على شايع في جنسه
شايع في جنسه وذلك واضح ثم ان الحدود المذكورة للمطلق لا يخلو شيء منها من الخلل لعدم وفائها بافادة
معرفة المعرف بل المعرف بالفتح بحسب الاصطلاح معرف والمعرف بالكسر لا ينطبق عليه الحد واجلى
من الحد ما في الحد الاول للمطلق في اختصاصه بالصدق على ما دل على الفرد المنتشر ويخرج منه اسم الجنس
وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس مما يدل على الماهية مع ان جميع ذلك مما يصدق عليه انه مطلق في الاصطلاح
ويجري عليه احكام المطلق في الموارد الفقهية فلا وجه لخروجها واما ما يقال من ان الطبايع لما كانت غير
صالحة لصدور تماثلها لاحكام الشرعية وليست متعلقاتها الا الافراد لم يكن بد من جعل المطلق عبارة
عن الفرد المنتشر ونحوه ففيه اولا ان الطبايع مما يصلح لتعلق الاحكام بها كما عرف وثانيا
انه بعد تسليمه لا يستلزم التصرف في الموضوع وجعل المطلق عبارة عما دل على الفرد المنتشر فيتصرف في
الحكم بان يقال مثلا ان خصوصية الحكم لما كانت هي التعلق بالفرد كان المراد به ما يتعلق بافراد المطلق
الذي هو الكلي فيكون المراد بالمطلق الكلي وبالحكم المتعلق بفرد ذلك المطلق وما في الحد الثاني
للمطلق وهو ما لم يخرج عن الشايع فلصدقه على جميع ما عدا المطلق المقيد من الاعلام والعمومات والمبهمات
وغيرها واما في تعريفه بالماهية فلعدم صدقه على ما دل على الفرد المنتشر وتاويل بعضهم المثال المعروف
وهو اعتق رقبة الى الماهية باعتبار كون التنوين للتمكن حتى يكون المراد بالرقبة هي الماهية تعسف واضح
اما اولا فللذوق تنوين التمكن واما ثانيا فلان مثل المطلق المستعمل في الفرد المنتشر غير عزيز
وتاويل مثال لا يوجب انتفاء المثال راسا وح فلا ينبغي ما يفيد فائدة معرفية في الاولى حال التال المعرف
لمعرفه فيه بحسبه وان شئت ان تاتي بجامع ما ينطبق عليه المطلق قلنا هو ما ارسل عما يشمل الماهية والفرد المنتشر

شايع

في جنسه فتوهم ما دل على

الحكم

وخروج ما عدا هما من الاعلام والعمومات عن حدهما لعدم الارسال ضرورة اختصاص الاول بالاشخاص واستغراق الثانية
لجميع الافراد وتسلط عليها غيرهما او نشئت وضح من ذلك قلنا ان المطلق عبارة عما دل على الماهية وما دل على الفرد المنتشر
ويشتمل على الماهية اسم الجنس وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس ويشتمل قسيمها النكرة والمجهول الذي هو اكثر بحث
خروج الاطلاق الاحوالي الحاصل لكثير من الافراد الكلام اذ لا يندرج الدال عليه في شيء مما دل على الماهية
وما يدل على الفرد المنتشر لكون الدال عليه هي الهيئة المركبة على قول ما تجرد عن القيد على التحقيق [illegible]
شيء منهما بالوصف المذكور لكن الجامع المذكور الذي هو ما ارسل عنانه على ما هو معنى المطلق لغة وعرفا
شامل له ايضا فالاولى لحالة البيان الى مفهوم المطلق لغة وعرفا كما عرفته وعلى هذا فيكون المقيد عبارة
عن كل ما لم يحصل فيه الارسال كالعلم الشخصي والعموم والمبهمات والمطلق المقيد مثل رقبة مؤمنة وغيرها
والمراد بلفظ المقيد ما يعم ما كان مطلقا ثم قيد وما كان مقيدا بحسب اصل الوضع كما في قوم [illegible]
او كثيرة اي وجدوع من تحول لامر شيئا [illegible] المبين مقابل المجمل اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الكلام
في هذا المقام في امور الامر الاول ان المطلق على ما اشرنا اليه ينقسم الى قسمين احدهما ما دل على الفرد المنتشر [illegible]
[illegible] الاوامر غالبا وان كان قد يراد به معنى مهمل كما في امر الطبيب المريض [illegible]
ثانيهما ما دل على الماهية وهذا هو الذي يفيد العموم الشمولي فالحكم عليه بحكم ليس من قبيل الاحكام الطلبية
كما في مثل احل الله البيع وربما افاد ذلك اذا وقع في حيز الاوامر الندبية ايضا ثانيهما ما هو مطلق بحسب الاحوال
الثاني في بيان انه اذا قيد المطلق هل يصير مجازا ام لا انهم اختلفوا في ذلك [illegible]
[illegible] الاولى ان مرادهم [illegible] المطلق [illegible] وضع لمعنى [illegible] حقيقة
الفرد الماخوذ بوصف الشيوع والانتشار او الماهية المعتبرة بوصف الاطلاق [illegible]
الثاني ان مرادهم [illegible] عندهم ان المطلق اذا استعمل في [illegible]
من اللفظ كان مجازا [illegible] المطلقات المتعارفة [illegible] كلام الشارح [illegible]
[illegible] حتى يكون مجازا ام لا حتى يكون من قبيل الحقائق وعلى هذا يكون [illegible]
لا بشرط [illegible] الى ان استعماله في المقيد هل هو على سبيل الخصوصية [illegible]
انما هو المقيد ولفظ المقيد قرينة على ذلك ام ليس كذلك [illegible] المطلق معناه [illegible]
[illegible] كل منهما [illegible] الاول [illegible]
[illegible] حكم [illegible] في جميع الافراد [illegible]
خلاف ظاهر اللفظ ولا يحمل عليه الا بقرينة ولو كانت حقيقة في المعنى المهمل لكان [illegible]
ثانيها ان جماعة منهم قالوا ان المطلقات تحمل على [illegible]
من دون استناد [illegible] الحكمة فلا بد وان يكون [illegible]
اللفظ وذلك [illegible] والاطلاق في وضع اللفظ [illegible]

عموم

عموم المطلقات انما هو من باب الحكمة فلا يكون اللفظ الا موضوعا لمعنى مهمل غير مستلزم للعموم وعند انضمام دليل الحكمة الى ذلك
يتم الدلالة على العموم وان شئت صدق المقال فعليك بكلام صاحب المعالم [illegible] في مبحث [illegible] المعرف
بالاداة فانه [illegible] عن [illegible] المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة
لذلك لا لعدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم من حيث
لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقوله [illegible]
على ذلك [illegible] ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها [illegible]
[illegible] الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين [illegible] الحكم [illegible] البيوع [illegible]
[illegible] الكتاب والسنة [illegible]
ارادة الجميع وهو معنى العموم [illegible]
[illegible] الحكمة [illegible] الاستغراق [illegible]
الحكمة مع كونهم يتمسكون باطلاق المطلقات [illegible] الوضع [illegible]
[illegible] الثاني [illegible] الاول [illegible] سلطان العلماء [illegible] صاحب المعالم [illegible]
المفرد المعرف باللام للعموم انما هو من باب [illegible] في باب المطلق والمقيد [illegible] المطلق للعموم [illegible]
الشمول انما هو من باب الحكمة [illegible] كما في قوله تعالى واحل الله البيع [illegible]
[illegible] العموم [illegible] تعليق الحكم على الماهية من حيث هي [illegible]
[illegible] ارادة الماهية من حيث هي [illegible] المنون المنكر [illegible]
[illegible] المطلق على [illegible] من باب [illegible] الالتزام [illegible]
[illegible] التقييد [illegible] الوضع وان كان التقييد خارجا كما
عرفت في باب المفاهيم [illegible] الالتزام [illegible] النزاع [illegible] المذكور
[illegible] سلطان العلماء [illegible]
الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع [illegible] المخاطب [illegible] الشارع [illegible]
التعيين في الواقع [illegible] الانشاء [illegible]
[illegible] المطلق وارادة المعين [illegible] مجاز [illegible]
مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة [illegible] ارادة [illegible]
الفرد المعين الواقع [illegible] الحقيقة [illegible]
ثم قسم المطلق على قسمين [illegible] التعيين [illegible]
مجازا والثاني حقيقة [illegible] الكلام [illegible]
سلطان العلماء في [illegible] المطلقات [illegible] كلام الشارح [illegible] التعيين [illegible]

ولا ريب في ان محل النزاع انما هو [illegible] المطلقات [illegible] في كلام [illegible]
[illegible] الاقسام الثلثة للمطلق [illegible] بالكلام [illegible]
اما القسم الاول وهو ما دل على الفرد المنتشر [illegible] الانتشار [illegible]
[illegible] الشيوع والانتشار [illegible] التقييد [illegible]
رقبة مؤمنة [illegible] التعيين [illegible] مجازا [illegible]
صحة النسبة [illegible] سلطان العلماء [illegible]
[illegible] الانتشار [illegible] الانتشار [illegible]
كما في المثال المذكور [illegible] التعيين كما في قولك جاءني رجل [illegible] المتكلم [illegible]
[illegible] النزاع [illegible] المعين والمقيد [illegible] المطلق
حقيقة او مجازا انما هو [illegible] الخصوصية [illegible] المتكلم [illegible] الخصوصية
[illegible] سلطان العلماء [illegible] رجل
[illegible]
[illegible] المتكلم كان حقيقة [illegible] مجازا [illegible] القول الاول [illegible]
[illegible] الشيوع والانتشار [illegible] الخصوصية من الخارج [illegible] اللفظ [illegible]
[illegible] التفصيل بين المقيد بالمتصل والمقيد بالمنفصل بكونه حقيقة في الاول ومجازا
في الثاني [illegible] المطلق [illegible] الشيوع والانتشار [illegible]
[illegible] المطلق [illegible] المقيد المتصل [illegible]
[illegible] سلطان العلماء [illegible] المقيد [illegible]
والمقيد بالمنفصل وتحقيق المقام يتوقف على [illegible] المقيد بالمتصل حقيقة [illegible]
فان الغرض من وضع الالفاظ [illegible] التراكيب [illegible]
[illegible] المركبات [illegible]
[illegible] المطلق [illegible] التقييد [illegible]
[illegible] التوضيح والتعظيم والتحقير [illegible]
[illegible] المطلق [illegible] التقييد [illegible] المطلق المقيد
حقيقة في المعنى [illegible] المطلق [illegible] الشيوع والانتشار [illegible]
[illegible] الوضع [illegible] المطلق [illegible] التركيبي [illegible] المطلق [illegible]
المطلق حقيقة [illegible] الوضع [illegible]
[illegible] اعتق رقبة [illegible] بوصف [illegible]

وحكم بكون المطلق حقيقة في المقيد [illegible] الهيئة التركيبية [illegible]
وضع [illegible] المركبات [illegible] التركيب [illegible] المفردات
على ما هو محل النزاع في تلك المسئلة [illegible] المطلق [illegible] الشيوع والانتشار [illegible]
[illegible] وضع المطلق [illegible] التركيب [illegible] المطلق [illegible]
[illegible] الانتشار [illegible] الوضع [illegible] الشيوع [illegible]
الموصوف [illegible] الصفة والموصوف [illegible] المطلق [illegible]
[illegible] الصفة [illegible] الشيوع [illegible] الموصوف [illegible]
[illegible] الواضع [illegible] الوضع [illegible] الواضع
[illegible] الصفة [illegible] الموصوف [illegible] المطلق [illegible] المطلق
في ضمن التركيب [illegible] التقييد [illegible] الوضع [illegible]
[illegible] المثال المذكور [illegible] المعنى المجازي من لفظ الاسد [illegible]
[illegible] الاعتبار [illegible] الاسد [illegible]
[illegible] المعاني [illegible] الوضع [illegible] الفرق [illegible]
[illegible] المطلقات [illegible] التراكيب [illegible]
[illegible] المطلق [illegible] التقييد [illegible] التركيب [illegible] رقبة [illegible] اعتق رقبة [illegible]
[illegible] الشيوع والانتشار [illegible] الوضع [illegible]
[illegible] التركيب [illegible] الانتشار [illegible]
[illegible] المطلقات [illegible] المجاز [illegible] الشيوع [illegible]
العلم [illegible] اعتق رقبة [illegible] الرقبة [illegible]
المطلق [illegible] الشيوع والانتشار [illegible] الحكم [illegible] رقبة [illegible]
[illegible] التقييد [illegible] الاصطلاح [illegible] المقيد [illegible]
[illegible] المطلق [illegible] القضية الكلية [illegible]
[illegible] المثال المذكور [illegible] رقبة [illegible] الافراد [illegible]
[illegible] التركيب [illegible] الرقبة [illegible] التقييد [illegible]
[illegible] الانتشار [illegible] اللفظ [illegible]
[illegible] المطلق [illegible] المجاز [illegible] حقيقة [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] العلماء [illegible]
[illegible] الخلاف [illegible] المقام [illegible] الاقوال الثلثة [illegible]

المجاز لا حقيقة من القول بالامتناع والقول بالامكان مع عدم الوقوع والقول بالوقوع نادرا فهو وثانيهما
ان المقيد بالمنفصل ايضا على حد المقيد بالمتصل فهو ايضا حقيقة ويدل على ذلك امور احدها ان وجدنا
المطلق قد استعمل في معان مختلفة فاريد به المعين في مثل جاء رجل وغير المعين اي فرد كان في مثل جئني
برجل والمهمل في مثل قول الطبيب وقد جاء المريض لا بد للشفاء من شرب دواء والمقيد في غيره من سائر المقامات
وح فيدور الامر بين الحكم بكون اللفظ حقيقة في كل منها على وجه الخصوصية حتى يكون مشتركا لفظيا او كونه حقيقة
في بعضها مجازا في بعض وكونه موضوعا لما هو القدر المشترك بينها ومن المعلوم بطلان الامرين اذ الامر دائر بين
الامور الثلثة المذكورة فالحكم بوضعه للقدر المشترك اولى فحكم بمقتضى القاعدة بكون المطلق موضوعا للقدر
المشترك وهو المعنى المهمل الماخوذ لا بشرط التعيين ولا بشرط عدمه وثانيها ان المتبادر من المطلق عند تجريده
عن القيود وتعريته عما اقترن به من الحدود كما هو الشان في الاخبار من وجود التبادر وعدمه انما هو المعنى
المهمل فيكون حقيقة فيه وثالثها ان من علائم المجاز ايضا كونه منافرا للطبع الا ان يبلغ درجة الاشتهار
ونحن اذا لاحظنا مثل قول الطبيب للمريض لا بد لك من شرب دواء المسوق لبيان الحكم على وجه الاجمال الا ان
المراد من شرب دواء غير معين محتمل لكل فرد من افراد الدواء وجدناه غير منافر للطبع اصلا فدل على انتفاء
خاصة المجاز على انتفائه بذاته حجج من قال بكونه مجازا في المقيد مطلقا بان المتبادر منه الشيوع والانتشار
فيكون حقيقة في المنصف بذلك ولا ريب ان التقييد يسلبه منه فيكون مستعملا في خلاف ما وضع له فيصير مجازا
ويدفعه منع تبادر ما ذكره وانما المتبادر هو المعنى المهمل الغير المعتبر معه شرط الانتشار وعدمه واما المفصلون
فلهم فيه مسلكان احدهما القول بوضع جديد للهيئة التركيبية فيكون المطلق موضوعا في ضمنها للمعنى المهمل
الصالح للتقييد وان كان قد وضع بنفسه للمعنى المعتبر شرط الانتشار ويظهر فساده مما بيناه لانا نقول ان
الدليل على كون المطلق موضوعا للمعنى الصالح للتقييد فلا حاجة الى القول بوضع اخر وثانيهما ان كلا من المطلق
والمقيد المتصل يدل على مدلول يختص به فالمطلق كرقبة مثلا يدل على فرد من الطبيعة منتشر بين الافراد
التي هي الرقبة ومؤمنة مثلا يدل على اتصافه بالايمان ولم يستعمل رقبة في المقيد بالايمان حتى يكون لفظ
مؤمنة قرينة على المراد حتى يكون مجازا وفيه انه ناش من الغفلة لان جعلهما من قبيل دالين ومدلولين
وجعل المطلق من قبيل الحقيقة انما يتم على مذهب سلطان العلماء ومن وافقه من عدم افادة التقييد نفي
الشيوع والانتشار لا محالة فيقع اللفظ مجازا فتلخص مما ذكرنا ان الحق هو القول بوضع المطلق لمعنى مهمل فهو
حقيقة فيه ولا بد من حمله عليه حيث يجرد عن القرينة ثم حمله على العموم عند اقترانه بدليل الحكمة فيكون هو
من جملة القرائن الصارفة عن المعنى الحقيقي ولا بد فيه من امرين احدهما كون المطلق واردا في مقام
البيان وثانيهما تجرده عن التقييد لفظا ثم ان الامرين قد يجتمعان معا وقد يتحقق احدهما او كلاهما خلاف
الاصل والاصل الكافل باثبات الامر الاول هو غلبة ثبوت الغالب في كلمات المتكلمين خصوصا الشارع ورودها
في معرض البيان فيلحق الامر المشكوك على الغالب لافادتها الظن والاصل الكافل لاثبات الامر الثاني هو اصالة

عدم التقييد حيث شك في وجوده ثم انه اذا ورد التقييد بعد ذلك يحتمل كونه كاشفا عن انتفاء الامر الاول او عن
انتفاء الامر الثاني فنقول ان كلا من الوجهين مما لا يحتمل فيكون ان يقال ان التقييد المتاخر يكشف عن كون الكلام
الاول مسوقا لمجرد الحكم على وجه الاجمال والكلام المتاخر ابتداء في البيان ويمكن ان يقال انه في الاول الا
لم يكن بصدد بيان الامر المهمل مثل مجرد التشريع في كلمات الشارع بل كان مراده بيان المقيد ولكنه اخر
~~بيان الامر المهمل مثل مجرد التشريع في كلمات الشارع~~ الذي هو التقييد عن وقت الخطاب لمصلحة دعت
الى ذلك وحيث دعت الحاجة الى ذكر المقيد الى بعد ذلك وبما صرنا اليه وادخلنا القول فيه يتبين السر في
تقديمهم التقييد على غيره في مبحث تعارض الاحوال وذلك لانه لا يورث تصرفا في اللفظ ولا تغييرا
لما وضع له فافهم واما القسم الثاني وهو ما دل على الماهية فالحق فيه ان اللفظ موضوع للمعنى المهمل
المهملة منه دون اعتبار شرط الاطلاق وعدمه بل هو بحرده حين الوضع عن كونها لا بشرط ايضا فليس
هنا الا الماهية الصرفة وطريق الاحتجاج فيه هو طريق ما وضع المفرد مما عرف فيكون حقيقة في المقيد
مطلقا سواء قيد بمتصل ام بمنفصل وكذلك دليل القائل باعتبار الاطلاق في وضع اللفظ وكونه مجازا
في المقيد مطلقا مع ما فيه ومثلهما دليل المفصل فلا حاجة الى الاعادة وتمسك بعض من تاخر بكون المطلق موضوعا
لمعنى مهمل بوجه آخر وهو ان القول بوضعه للمنتشر يا في القول بانصراف المطلقات الى الافراد الشايعة دون النادرة
ان مقتضى اخذ الانتشار والاطلاق في الوضع انما هو سرايته لا انصراف المطلق الى كل ما يصدق عليه المعنى
الموضوع له وكان لا يسري اليه ولا شك ان الطبيعة بوصف الاطلاق والفرد الغير المعين الملحوظ شرط الانتشار
سريان الى الافراد النادرة ولا يمنع الشهرة استعمال اللفظ في جملة من الافراد قوة الصرف عن المعنى الحقيقي المطلق
عندهم يكون مثل العام فكما ان العام بتدريج تحت الافراد النادرة ايضا فكذلك المطلق بعد اخذ الاطلاق
والانتشار في وضعه فكيف يفرقون بين رجل في الاثبات وبينه في حيز النفي مع ان كلا منهما يفيد العموم غاية
ما في الباب انه في الاثبات على البدل وفي النفي على وجه الاستغراق ثم ما كان من الافراد من قبيل النادر
فلا مانع من خروجه عن تحت الاطلاق كما لا مانع من خروجه عن تحت العموم وهذا بخلاف ما اخترناه من وضع
المطلق لمعنى مهمل فانه على هذا انما يحمل على العموم حيث لا بيان والشهرة والانصراف بيان فيتعين الافراد
الشايعة فيكشف تحقق الانصراف عن بطلان القول بكون الاطلاق والانتشار ماخوذين في وضع المطلق
وانت خبير بما فيه لان اعتبار الانتشار في المطلق لا يوجب عدم قابليته لشهرة الصرف الا ترى ان المجاز
المشهور قد اجتمعا بينهم عنوان عام شامل لما اذا كان المعنى المجازي فردا من افراد المعنى الحقيقي او مباينا
له وهذا جار في صاحب المعالم في صيغة الامر الموضوعة للوجوب المشتهرة عنده في الندب مجازا مشهورا
مع كونهما معنيين متباينين والقائلون بكون الشهرة صارفة عن المعنى الحقيقي الى المجازي لا يفرقون بين
ما اذا كان المجازي من افراد الحقيقي او مباينا له وهو واضح وح نقول اذا كانت الشهرة تصلح صارفة عن
احد المتباينين الى الاخر فكيف لا تصلح للصرف عن الطبيعة المنتشرة او الفرد المنتشر الى الفرد الشايع فلا فرق

في تحقق قوة الصرف بها الشهرة بين القول بوضع المطلق للمهمل وبين القول بوضعه للمنتشر غاية ما في الباب انه على تقدير وضعه للمنتشر
المشهورة منهما على تقدير وضعه للمهمل كما انه في الصرف عن الافراد النادرة لا بد من شهرة اقوى من الشهرة التي
يحتاج اليها في الصرف عن العموم عن الافراد التي هي من قبيل الانذر ويؤيد ما ذكرناه انه اعترف في ذيل الكلام بان ما كان
من الافراد من قبيل الانذر فلا مانع من خروجه عن تحت الاطلاق كما لا مانع من خروجه عن تحت العموم وجه
التاكيد انه خروج بعض ما الذي هو الانذر عن تحت العام ليس الا لغلبة شهرة ما عداه وقد صارت الشهرة صارفة
عن الانذر في العام مع كون دلالته على الاستيعاب اقوى من دلالة المطلق على الانتشار على القول بوضعه له
غاية ما في الباب ان الصارف في العام شهرة قوية كما يكشف عن ذلك كون مقابلها الفرد الانذر لا النادر
فح نقول ان الشهرة كما تصير صارفة للعام مع وضعه للاستيعاب كذلك تصير صارفة للمطلق على القول بوضعه للمنتشر
مع كونه دونه في قوة الدلالة كما اعترف به صورة واستدل عليه بتقديمهم التقييد على التخصيص عند دوران
الامر بينهما وكما انه يحتج في صرف العام الى شهرة قوية كذلك يحتاج في المطلق على القول بوضعه للمنتشر اليها ومن
هنا ظهر وجه الفرق بين رجل في الاثبات وبينه في حيز النفي وعلم ان مناط الفرق هو كون رجل في الاثبات
اضعف دلالة من النفي المفيد للاستيعاب والعموم فلم يفتقر في الاول في الصرف الا الى مستمر الشهرة البعيدة عن
الافراد النادرة بخلاف الثاني فانه يفتقر في تحقق الصرف فيه من جهة قوة دلالته الى شهرة اقوى تخرجها
عن الندرة الى الافراد فتدبر فانه لوجيه هو الاشتراك فيما اخترناه من وضع المطلق لمعنى مهمل على ما تقدم هذا وقد يعول
القول المنسوب الى الاكثر وهو كون الاطلاق والانتشار ماخوذين في وضع المطلق بانهم اطبقوا على انه يحمل
المطلق على المقيد في الاحكام الطلبية الالزامية عند اتحاد الحكم والموجب حملا له على المقيد في الاحكام الوضعية
وكذا الندبية عند جماعة فلو قال احل الله البيع ثم قال احل لكم بيع السلم لم يحكم بان البيع المحكوم عليه بالحل في
الخطاب الاول هو بيع السلم دون غيره وكذلك لو امر بزيارة الحسين ثم امر بزيارته مغتسلا فلا يحكم بان المستحب انما
هو الزيارة مغتسلا دون غيرها فالتفرقة عندهم من اختلاف مراتب الرجحان الندبي فيحمل كل على شيء من مراتب
وهذان الحكمان بناء على قول الاكثر مما لا غبار عليه لان الحكم بحل البيع قد سرى في ما سرى اليه طبيعة الزيارة
فلا يكون الامر بالمقيد ثانيا الا لبيان الافضلية واما على مذهبنا من كونه موضوعا للمعنى المهمل الذي لا يصلح للحمل على
العموم الا عند قيام دليل الحكمة المنوط بعدم البيان والمفروض صدور الحكم معلقا بالمقيد فيكون بيانا فيلزم حمل
المطلق على المقيد في المقامين كما يلزم حمله عليه في الاحكام الطلبية الالزامية وهذا اشكال يجب على ما اخترناه
في بادي الراي ويدفعه ان دليل الحكمة وهو الحمل على العموم عند ورود المطلق في معرض البيان عند عدم
عدم اقترانه انما هو حكم عقلي كرويه فالعقل لا يحكم الا بانه عند عدم البيان يلزم الحمل على العموم وما ان الخطاب العلاني
بيان ام لا فذلك مما لا يتاتى من العقل فهو موكول الى العرف ونحن اذا استفدنا اهل العرف من الخطاب المتعلق
بالمقيد النظر الى الخطاب المتعلق بالمطلق وانه ليس قرينا للبيان لم يصح الحمل على العموم وكلما لم يستفيدوا
منه النظر الى المطلق لزم الحمل على العموم وبعد وضوح مثل الحكم بحل السلم مما هو من قبيل الاحكام الوضعية على معرفة

البيع فيكون بيانا للمحل بيع السلم للاهتمام بشانه اولا جل دفع توهم خروجه وكذا الامر المتعلق بطبيعة الزيارة

لا يفهمون منه النظر الى الامر بالمطلق وانه انما قد سيق البيان الامر بالمطلق واما الامر الثالث وهو الاطلاق الاحوالي ففيه
تفصيل فانه قد يستند الى وضع المركب فاللفظ حقيقة فيه لذلك وكون التحقيق انه راجع الى تحقيق ذلك وانه في صيغات
الاحكام والاوامر ينشأ ذلك من عدم ذكر التقييد فيها كما ان انصرافها الى الوجوب العيني مثلا انما ينشأ من ذلك على ما تقدم
ذكره في محله والدلالة هنا تنشأ من اللفظ ومعقل يجريها فان قوله صل مثلا انما افاد مجرد طلب الصلوة من دون تقييدها
ولا مكان حكم العقل بانه لو كان هناك للمولى مطلوب آخر زيادة على ذلك من خصوصية زمان او مكان او حال لبينه
فليس المامور به الا ما افاده حاق اللفظ ثم اذا ثبت تقييده بما يعود من حال لم يورث ذلك تجوزا في اللفظ كما لا تستلزمه فيما
لو قيد الامر بما يجعله مفيدا للوجوب التخييري خلافا للفاضل القمي تبعا للشهيد الثاني في القول بان الامر مجاز
في الوجوب التخييري وقد عرفت تفصيل القول فيه في محله هذا تمام الكلام في الاقسام المذكورة بناء على التحرير الاول وهو كون النزاع
راجعا الى الوضع واما على التحرير الثاني وهو كون النزاع في المطلقات المتعارفة بعد تسالمهم على كون المطلق قد وضع للمعنى المهمل
وانما جعلنا اقسام منحصرا في هذا القسم مع انه يمكن فرضه باتفاق الجميع على اعتبار الاطلاق والانتشار ماخوذا في وضع
اللفظ لانه على هذا التقدير كان اللازم القول بالمجازية كلما اراد الغير الاطلاق والانتشار لم يكن مجال النزاع في المطلقات
المتعارفة التي قد فرض كونها معروضة للتقييد وحاصل المقام انه ان فرض النزاع في غير الصيغ بعد فرض تسالمهم في
الوضع ومن المسلم لديهم ان المطلق اذا استعمل في المقيد على وجه الخصوصية المقصودة من نفس اللفظ صار مجازا الا عند القائل
بوضعه لمعنى مهمل كان محط كلامهم ان المطلقات المتعارفة قد استعملت في المقيد على وجه الخصوصية المقصودة من اللفظ حتى
يكون مجازا او يكون الخصوصية المذكورة حتى يكون حقائق فيجري فيه الاقوال الثلثة السابقة من القول بالحقيقة مطلقا
والقول بالمجازية كذلك والتفصيل بين المقيد بالمتصل والمقيد بالمنفصل وهنا احتمال رابع يعطيه كلام الفاضل القمي
وهو ان التقييد ان كان مقصودا بالتبع كان حقيقة وان كان مقصودا بالاصالة كان مجازا وخامس وهو انه ان كان المقيد من
قبيل الالفاظ كان المطلق حقيقة لانهما يكونان من قبيل ما يكون يختص كل منهما بمدلول وان كان المقيد من غيرها
كالاجماع والعقل كان المطلق مجازا لانه يكون المقصود من لفظ المطلق هو المقيد ويكون الاجماع والعقل قرينة على كون المراد
بالمطلق ذلك وهذا الوجه لا يخلو عن وجاهة من حجة القول بالمجازية مطلقا انا اذا راجعنا العرف وجدنا اهله يفهمون من
المطلق ارادة الخصوصية كون المقيد قرينة فهو مثل اعتق رقبة مؤمنة مما اقترن بالمتصل يكشفون عن ان المتكلم
قصد برقبة الرقبة المؤمنة والصفة قرينة على ذلك واما كان الحال في المقيد بالمتصل على هذا المنوال فهو في المقيد بالمنفصل
بطريق اولى حجة القول بالحقيقة مطلقا ان لفظ المطلق يحمل الامرين وصالح لهما اذ يها الاشتمال على وجه الخصوصية
المستلزمة للتجوز والى الاستعمال لا بقصد الخصوصية بل باعتبار كونه فردا من الكلي وموضوعا لتلوينه من كون اللفظ حقيقة
فيما استعمل فيه اللفظ واذا كان المقام دائرا بين الحقيقة والمجاز فلا ريب ان اصالة الحقيقة تقضي بحمل اللفظ على
حقيقته والوجه المجازية في فضل بين المقيد بالمتصل والمنفصل فحكم بالحقيقة في الاول وبالمجاز في الثاني اما
على الاول فهو ان المطلق والقرينة من قبيل الذي يختص كل منهما بمدلول فلا يورث التجوز ان قصد مطلق المطلق
يوجد في ضمن اسل او شعر واما على الثاني فهو ان المقيد بالمنفصل وان كان يصلح ان يكون هو مما فيه من المنفصل

من قبيل ما ليس يختص كل منهما بدليل ايجاب القاعدة الا ان العرف يقتضي بكون المنفصل كاشفا عن ان المراد بلفظ المطلق تمام
ما يفيد هو المقيد لا الزيف بمثل المقيد اجامعا المختص حجة يكون من قبيل دليلين مستقلين وعلى هذا يكون مجازا
قطعا الا انه ربما باللفظ ما لم ما خوذا في وضعه وان خير بان ما ذكره في المتصل وان كان وجيها الا ان ما ذكره في
المنفصل مما لا ينبغي الاثبات شاهدا مع قيام احتمال الحقيقة في مقام الشك في ارادة الحقيقة والمجاز محل الفاضل
القمي ره وحكمه بان المخصص ان كانت مما قصد المتكلم بالانشاء كان اللفظ مجازا وان كانت مما تعلق غرضه ما لشرع
كان حقيقة ان ما كان مقصودا بالانشاء لابد وان يكون معنى اللفظ اذ لا مجال لدعوى ان المتكلم قصد باللفظ
ما كان تابعا او تركه ما كان متعلق قصده بالانشاء فلابد وان يقصد الغرض الاصلي في ضمن اللفظ ومع فرض
كون المخصوص محل المقصود بالانشاء تكون هي المقصود من حاق اللفظ ولم يكن موضوعا لها فيكون مجازا ... ان الملازمة
بين تعلق الغرض بشيء وقصده من حاق اللفظ واستعماله فيه مخصوص ... عموم من وجه ...
... ان الامر المعلق ... بالايتان ... ولا يقصده من نفس الخطاب ... تفصيل
ما لو كان المقيد من قبيل الالفاظ وما لو كان من قبيل غيرها كالشهرة والاجماع والعقل انه في القسم الاول يراد بالمطلق
معنى الموضوع ... الموضوع لم يكونا من قبيل دليلين يختص كل منهما بمدلول واما في الثاني فيكون
ذلك الامر الغير اللفظي كاشفا عن ان المراد بالمطلق هو المقيد ولا يكون هو بنفسه والا فيكون في تنزيل المجاز فيها
تنزيل المطلق على ما تعين من افراده بمعونة الشهرة كما في المطلقات المنصرفة الى الافراد الشائعة لا انها بنفسها
انشاء الحكم بالنسبة الى خصوص الشائعة ابتداء اذ نفس الخطاب مشتمل على المطلق لانشاء الحكم بالنسبة الى مطلق الافراد
ولا مجال لانفتاح المراد بالمطلق ح انما هو معنى الاصل ويكون المقيد مصداقا لم يكون مرادا بعنوان انه قيد عليه
لان متعلق الانشاء ح يكون هو نفس المطلق ويبقى خصوص المقيد غير انشاء ... مقصود بالحكم بخصوصه
ولا يصلح الشهرة مقيدة للانشاء فيلزم ... انشاء متعلق ... المعرض ... الاجماع والعقل
فليس الا كاشفين وهذا الوجه لا يخلو عن وجاهة ... اكثر المطلقات مجازات لانه لا يبع ... من الحكم
بمجازية كل مطلق قيد بالاجماع او بالعقل وكل مطلق انصرف الى ما تعين من افراده بمعونة الشهرة كما هو الحال في
المطلقات المنصرفة الى الافراد الشائعة ويمكن التفصي عن ذلك بان يراد كون الشيء متعلق غرض المتكلم ومركوزا
في نظره امرا واستعمال اللفظ فيه بان يكون المستعمل فيه تمام ما هو مركوز في نظره امر آخر فنقول كما ان المتكلم وان
كان مقصوده خصوص ما تعين من افراد المطلق فمقصوده الاصلي انه هو في نظره انما هو كونه لحق متعلقا بالموضوع
الاثر ذكر متعلقا لو قيد واستعمل اللفظ فيه من غير قصد الى التقييد من اللفظ وان كان مركوزا في نظره وذلك
المقيد الغير اللفظي كاشف عن متعلق غرض الآمر وهو المعنى الذي استعمل فيه اللفظ ويكفي في وجوب الاطاعة عند
الامتثال ومختصر العلم بكون الشيء مما هو متعلق غرض الآمر ولا يلزم في ذلك كونه قد استعمل اللفظ فيه اذ ليس اللفظ
الا طريقا الى مطلوبه ومع حصول العلم بكشف ذلك الامر المعنوي عنه لا يبقى داع الى دعوى الاستعمال ولكن الانصاف ان
مثل هذا الطريق وان امكن دعواه في كلام الشارع الا انه مما لا مجال له في المخاطبات العرفية لعدم تفطنهم بمثل

ذلك من وجه الخطاب فلا يريدون الا ما يقصدون الخصوصيات من المطلقات والعمومات الا ويفهمون الخصوصيات منها ولو ادعى
ذلك ح لكون جميع المطلقات المنصرفة الى الافراد الشائعة الواقعة في العرف مجازات وكذلك ما احالوا
الكشف عن تقييده الى العقل فلا بد من التفصي بوجه آخر فنقول ان الكلي المستعمل في شيء من خصوصياته يتصور
على وجهين احدهما ان يراد به الخاص من حيث هو خاص بان يراد انسانا ويراد به خصوص زيد من حيث هو
ويكون لفظ انسان ح بمنزلة لفظ زيد بعينه فكما يستعمل في مسماه من دون نظر الى الكلي هو مجاز كذلك فيما
نحن فيه وثانيهما ان يراد به الخاص لكن لا من حيث هو بل من حيث انطباق الكلي عليه وكونه مصداقا للكلي ويطبق
فلو قلت رأيت انسانا كان مقصودك شخصا هو انسان اعم من افراده وان شئت عبرت عن ذلك بقولك رأيت
شخصا منطبقا عليه الانسان ويؤول الاول الى الحمل الذاتي لان استعمال اللفظ الكلي في الفرد انما يكون من باب التجوز
بعد ادعاء كونه عين الكلي حتى يصلح للاطلاق وتنظر عليه كما هو شأن كل مجاز اذ لولم يدع كون المعنى المجازي
عين الحقيقي لم يصلح لاستعمال اللفظ فيه ويلزم هذا الوجه من الحمل المحض للحقيقة وادعاء لان كون زيد عين الانسان
مثلا انما يتم اذا كان كل منهما مساويا للآخر بحيث لا يزيد شيء من هذا على ذلك ولا شيء من ذاك على هذا وح
فيستلزم الانحصار ويؤول الثاني الى الحمل المتعارف على ما عرفت فيما بيناه في نحو المثال وسيعترف الفاضل القمي ره
حيث انه في جعل مناط الحقيقة والمجاز هو الحمل الذاتي والحمل المتعارف وبعد ما عرفت ان الاستعمال على قسمين
فنقول ان وجه تفصي ان المطلقات وان استعملت في المقيد الا ان استعمالها فيه ليس من حيث الخصوصية
والتعيين حتى تكون مجازا وانما هو من حيث الانطباق فتكون حقائق بل نقول ان استعمال الكلي في الفرد والمطلق
في المقيد على وجه الخصوص مما لم نظفر له في الخارج بموضع ويشهد بان استعمال المطلقات المتعارفة في المقيد ليس بعنوان
الخصوصية المستلزمة للتجوز امران احدهما انه لا يرى ايكثره استعمال اللفظ في المعنى المجازي مما يوجب صيرورة اللفظ
حقيقة فيه عند تمادي الزمان الا ترى ان الصلوة استعملت في الاركان المخصوصة على القول باستعمالها فيها مجازا
صارت حقيقة فيها في زمان الصادقين ولم تبلغ المطلقات الى حد الحقيقة بان تصير حقيقة في المقيد مع توالي
الاستعمال من الشارع الى يومنا هذا فليس هو من ضرورة المطلقات حقائق في الافراد الا من جهة كون الاستعمال
فيها باعتبار الانطباق الذي هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي حقيقة ~~نعم انه لو كان استعمالها اللفظ في~~
~~معناه الحقيقي حقيقة~~ ثانيهما انه لو كان استعمال المطلقات في المقيد على وجه التجوز لزم استعمالها في الخطابات
الشرعية في معان مجازية متعددة مضافا الى استعمالها في المعنى الحقيقي ايضا فيلزم استعمال اللفظ مجازا في متعدد
واستعماله في المعنى الحقيقي والمجازي ايضا وكلاهما محظور بعد الاكثر بيان الملازمة انه اذا كان في مقام الامر
بالصلوة مثلا في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة وامر بعض المكلفين بالنسبة الى من لا يقدر على اتيانها
بقيودها مثل مجرد التكبير في صلوة الخوف مثلا ومقيدا بالنسبة الى غيره لكن مع اختلاف في ذلك بالنسبة
الى المكلفين الواجدين لجميع الشرائط او بعضها كالمتمكن من الطهارة من الاكبر والاصغر وفاقد الماء والمريض
باقسامه وغير ذلك فمع القول باستعمال المطلق في المقيد على وجه الخصوصية المستلزمة للتجوز يلزم الجمع بين المجازات

ومع فرض عدم التقييد بالنسبة الى بعض المكلفين من شيء منها يلزم ارادة المعنى الحقيقي ايضا فيلزم الجمع بينهما وبينه واما
على القول باستعمالها في الطبيعة فلا يلزم شيء من ذلك واستعمالها في معنى مجازي عام هو الطبيعة المجملة
على طريقة الاكثر يوجب فوات الخصوصية وهو خلاف المفروض والاصل والقائلين بكون الاستعمال على وجه
الخصوصية من هذا الاشكال فقد تحصل مما ذكرنا من جميع ما ذكرنا ان المطلق حقيقة في المقيد على كل من تحرير
تحرير النزاع المذكورين مما الوضع والاستعمال الامر الثالث انه لا خلاف بينهم في انه لابد من حمل المطلق على العموم
اذا ورد في مقام البيان وانما اختلفوا في وجهه وهم فيه اقوال احدها انه من باب السراية وثانيها انه من جهة الدلالة
العرفية وثالثها انه من باب الحكمة اما القول الاول فهو الذي صرح به الفاضل القمي ره وحكاه عنه شريف
العلماء ره وجماعة ممن تأخر عنه ونسبه بعض الى صريح بعض الاول المحقق البهبهاني ره وقد يترك الى بعض من تقدم على
المحقق ره ولعل وجه انهم لم يتنبهوا لدليل الحكمة الذي لا يبرح عنه تقدم عليه ره مع انهم يحكمون بالمطلقات
لعموم الحكم وكيف كان فهو من المطلوب لاحتمال استنادهم في ذلك الى العرف او الى دليل الحكمة وان لم يصرحوا اذ ما كان
امرا مركوزا في اذهانهم فلا يتعين كون المراد تمام الاستناد الى السراية وكيف كان فحجة هذا القول ما اشار اليه
الفاضل القمي ره في بحث المفرد المحلى باللام قال ره اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم
~~لكنه لايتم المفرد المحلى باللام قال ره اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لانه~~ ما اخترناه
من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي مع المفروض انها لم تنفك عن شيء
من افرادها فيثبت الحكم لكل من افرادها والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها
كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح انتهى ما اهمنا ذكره من
كلامه وتحريره ان اللفظ موضوع للماهية وان الحكم المذكور في القضية التي هي موضوعها عارض لها انفصل
ح صغرى ويتولد منه كبرى كلية فيلزم على هيئة الشكل الاول فيقال ان الحكم عارض للماهية وكل عارض للماهية
عارض لكل فرد من افرادها فينتج ان الحكم عارض لكل فرد من افرادها وذلك هو المقصود بالسراية وقد اورد
عليه بعض من تأخر بان كلية الكبرى ممنوعة وسند المنع امور احدها وجود القضايا الطبيعية كقولهم
الانسان نوع والحيوان جنس ومعلوم ان النوعية والجنسية انما تعرضان للطبيعة باعتبار وجودها في الذهن
ولا تسري الى الفرد لعدم امكان اتصافه بهما ثانيها ان الطبيعة المأمور بها مما عرض لها الوجوب
العيني وليس هو عارضا لكل من الافراد بل العارض لها انما هو الوجوب التخييري ومن هذا القبيل جميع
الطبايع الواقعة في حيز الاوامر ثالثها ان من البين والمصرح به ان من جملة القضايا المهملة التي
هي عبارة عما يكون الموضوع فيه كليا لكن تعلق الحكم بافراده من دون بيان كميتها كقولنا الانسان في خسر
الانسان ليس في خسر ولهذا قالوا ان المهملة في قوة الجزئية وحينئذ فالخسر عارض لطبيعة الانسان
وليس ساريا في جميع افرادها لان الحكم بالسريان في الجميع في مثالنا المذكور لا يبان نقول ان الاطلاق مأخوذ
في وضع لفظ الانسان لمعناه وهو ممنوع فتأمل رابعها ما وقع في المحلى باللام الجنسية موضوعا كقولهم الرجل خير

من المرأة وانما افردناه بالذكر لان الحكم فيه ليس على المفهوم الذهني حتى يكون من القضايا الطبيعية ولا على
افراد الكلي حتى يكون من القضايا المهملة وانما المقصود منه ترجيح احد الطبيعتين بالنسبة الى الاخرى خامسها
مطلقات الكتاب والسنة الواردة في حيز شيء من الاحكام الكلية الواردة لبيان مجرد التشريع كما صرح به بعض الاواخر
كقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وهذا غير الثاني لان ذاك في الاوامر الواردة في مقام التفصيل
وجهة النقض انما هي عدم سراية الطبيعة واما جهة النقض فيما نحن فيه كون اصل الخطاب مسوقا لبيان شرعية
الموضوع في الجملة مع تعلق الغرض ببيان التفصيل في خطاب آخر ساد سها انه ره معترف بان تعلق الحكم بالطبيعة
في مقام الاخبار لا يفيد العموم في الافراد كما في مثل قولهم جاءني رجل واما القول الثاني فهو لبعض من تأخر عن
الفاضل المذكور ممن يحذو حذوه ره في كثير من المسائل والمباحث ولعله ينطبق على ما هو المحكي عن الذي اسند
اليه علامة يوافقه في الحكم بالسراية الا استناده فيه الى العرف فذكره ان الغالب في المطلقات لما كان
هو ارادة العموم منها فلابد من ان كان حكم المشكوك فيه منها من حيث ارادة العموم وعدمها حكم الغالب واما
القول الثالث فهو للمحقق ره وصاحب المعالم ره ويظهر اختياره من الشهيد الثاني ره وجماعة من كلا انه في ذلك
قال المحقق ره فيما حكي عنه ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق
لم يكره ذلك انتهى فقد اشار الى الدليل اجمالا ولم يأت بالتفصيل ~~ولكن صاحب المعالم ره بين حقيقة مقالة هو~~
~~الى بالتفصيل~~ ولكن صاحب المعالم ره بين حقيقة المقال والى بالتفصيل فقال حيث علل الثاني لعروض بعض
دلالة المفرد المعرف على العموم كونه لمجرد الجنس وضع الموضوع اذ الاعلام لما تداولها اياه مطلقا في مقام
العربية الحالية فانه في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله
تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة
على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما
علم آنفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة
اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك
من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين ان هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ثم قال وقال الماس
احد الائمة لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق ره ~~ثم ذكر العبارة التي~~ وذكر العبارة التي حكيناها
عنه فقد اشار الى مقدمتين لدليل الحكمة الاولى ان الاحكام متعلقة بالافراد دون الحقائق والمهيات
لا تستلزم ارادة بعض الماهية ~~ان ارادة البعض غير معين من الافراد دون الحقائق والمهيات كحكمة الآمر~~
والمأمور بالحكمة وبدل على منافاتها للحكمة وعلى كون مقصوده عن المعين عند الآمر والمأمور
وذلك اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع بعينه انه لا فائدة في ذلك لو كان مراده غير المعين عند المأمور
فقط مع تعينه عند الآمر لكان الاخير تحليله لزوم الاغراء بالجهل ثم ان بعضهم اوجد انه مجرد هاتين
المقدمتين مما لا يؤدي الى المقصود وهو كون المراد جميع الافراد لاحتمال ان يكون المراد بعضا معينا

عند المتكلم غير معين عند المخاطب موجبا للاغراء بالجهل زاد هناك مقدمة ثالثة وهي ان ارادة البعض
المعين عنده الغير المعين عند المخاطب موجبة للاغراء بالجهل ولا ريب في قبحه ولعل صاحب المعالم اهمل هذه المقدمة
لما اداه او لان ارادة بعض غير معين مما هو كذلك عند المخاطب سواء كان معينا عند المتكلم ام لا فيشمل القسمين
وهما مشتركان في وجه القبح الذي هو عدم الفائدة ونقض المخاطب فيكون قد اشار الى المقدمتين بلفظ جامع
علم من ذكر بينهما وكيف كان فنتيجة من المقدمات الثلث المذكورة امر رابع وهو تعيين ارادة الجميع وهو العموم
وقد اورد على ما ذكر بوجوه احدها المنع من المقدمة الاولى لم لا يجوز ان يكون متعلق الاحكام نفس الطبايع
كما هو مذهب جماعة من المحققين وثانيها المنع من عدم جواز القصد الى فرد غير معين فيجوز ان يقصد الفرد على
التخيير بين محتملاته ولفائدة اخرى نحو ان يقال احل الله بيعا من البيوع في مقام قوم من زعم حرمة جميع البيوع
او حرمتها وثالثها المنع من عدم جواز القصد الى فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب غاية ما في الباب ان
يبقى الكلام مجملا ولا مانع منه لعدم انحصار فائدة الكلام في البيان فيجوز ان يكون فائدة الاجمال الغرض
الداعي اليه كون التفصيل بعد الاجمال اوقع او غيره كما يومي اليه قوله عليكم ان تسئلوا وليس علينا ان
نجيبكم وليس حال كلمات اهل العصمة سلام الله عليهم الا كحال كلمات الله عز شانه حيث يشتمل على مجمل
مبين غاية ما في الباب انه يحتاج الى البيان ولا يجوز تاخيره عن وقت الخطاب لا مانع منه ثم لا يجوز تاخيره عن وقت
الحاجة وذلك امر آخر غير جواز الخطاب وعدم جوازه ورابعها ان ما ذكر من دليل الحكمة لا يخلو اما
ان يبتني على فهم مؤداه من نفس اللفظ وح فلا يبقى حاجة اليه ولا يثبت به حجة لانه العرف
والدلالة اللفظية ولا يساعد على ذلك وح نقول يمتنع ان يكون دليل الحكمة قرينة على فهم المراد لان
القرينة لابد ان يكون مما يفطن به المخاطب وظاهر ان تلك المقدمات العقلية لكون متعلق الاحكام
هي الطبايع او الافراد ونحوه مما لا يقتدر على ادراكها المخاطبون بالخطابات الشرعية الذين هم من قبيل
العوام وسكان البوادي وخامسها ان ما ذكر من دليل الحكمة بعينه جار في المفرد المنكر والجمع المنكر ايضا
فلا وجه لتخصيصه بالمفرد المعرف كما فعله صاحب المعالم ره ~~حيث ينكر وجود الكلي الطبيعي~~ هذا ولا يخفى عليك
ما في جميع ذلك اما الاول فلانه مبني على انكار صاحب المعالم ره من ينكر وجود الكلي الطبيعي فاستحال كون الطبايع
متعلق الاحكام بناء على مذهبه واخصره ولا يتوجه اليه المؤاخذة من عدم تجويز ذلك بعد البناء على
ذلك المذهب وثانيا ان المورد بعد جعله متعلق الاحكام هي الطبايع لا يخلو اما ان يقول انها متعلقة الاحكام
من حيث هي او بشرط الوجود فان قال بالثاني كان عين ما ذكره صاحب المعالم ره لان اعتبار اشتراط
الوجود وان قال بالاول فهو محال ولم يقل به احد فلا يبقى ايراد على صاحب المعالم ره واما الثاني فلان
الامر بفرد غير معين والتخيير بين محتملاته وان كان صحيحا الا ان ذلك مما لا مساس له بكلام صاحب المعالم ره
لانه فرض الكلام في مثل قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء مما
هو من قبيل الاحكام الوضعية وما في حكمها ومن البين ان التخيير في مثلها غير معقول كما اشار هو اليه

يقول انه لا معنى لتحليل بيع من البيوع لا بعينه لاستلزامه اللغو المستنكر من الحكيم وان احتمل ان يكون المراد من الخطاب بيان الحكم
لدفع ما في مقابل الوهم بثبوت الحكم لجميع الافراد مما لا يلتفت اليه في الخطابات المتعارفة ولو كان المراد ذلك كان
اللازم التصريح به واما الثالث فلانه وان كان وجها لكن تخصيصه الامر الاجمالي فيما نحن فيه لان المورد بنفسه معترف بان
الغالب مما هو صدر الكلام في معرض البيان فاذا شك في شيء من افراده فلا يلحقه ذلك بالغالب فلا يبقى
وجه لحمله على ما يشترط الاجمال واما الرابع فلان اهل العرف وان كانوا لا يفهمون العموم من نفس اللفظ ولا يلتفتون الى
فهمهم عليه الا انهم متفطنون لدليل الحكمة ومقدماتها فيكون فهمهم مبنيا على ذلك الدليل وان لم يلتفتوا الى تلك المقدمات
والسر في ذلك ان الدليل المذكور وان كان عقليا الا انه عقلي بديهي لا نظري حتى لا يقتدر العوام على ادراكه
فهو مركوز في اذهانهم على وجه الاجمال وان لم يتمكنوا من بيانه التفصيلي وليس ذلك ببادي النظر الا نظير انهم يحتجون
بالدليل الرابع عن فطرتهم وليسوا مقتدرين على تفصيل مبناه وبيان معناه وهو ظاهر ولذلك ترى الصبيان و
ادنى اهل التمييز يفهمون العموم واما الخامس فلان المشهور عدم افادة المفرد والجمع المنكرين العموم وعند التحقق
ما ذكر في المفرد من المقدمات الا انه يخرج عن دليل الحكمة ولا بد من بيانه ولا يحمل على الافراد على افادة فرد غير معين والثاني
على اقل الجمع وذكر انهم قد توهموا في الخطابات الشرعية في الموضع الذي وجدنا وقوع المفرد المعرف فيه بان يقال ان الله حلل
التقريبا او نحو عدم المنع من الوقوع فيحير الطلب واين هو من مجرد دليل الحكمة ومما يورد على صاحب المعالم ره يكون متعلق
الاحكام هي الافراد ان متعلقاتها لو كانت هي الطبايع لم يتم الحكم باختصاص المطلقات الى الافراد الشائعة لعدم انفكاك الطبيعة عن شيء
من افرادها ولو كانت هي غاية الندرة بخلاف ما لو كانت هي الافراد فان الشايعة منها تحضر في الذهن دون النادرة وغيرها
فيه وقد نبه الفاضل القمي ره لهذا الاشكال حيث قال في بحث النكرة او الماهية في باب التعبير في مقام بيان الفرق بين العام و
المطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فان العموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على
الطبيعة من حيث هي وهذا بعيد الوقوع في شرع الانسان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يتداخله العموم
ليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشائعة لانها هي مورد
الاستعمال في الاطلاقات وخروج كلام الحكيم عن اللغوية مجردة لذلك فلا دلالة للفظ بعنوان الوضع على انها تشمل الافراد
النادرة ثم حكى القول بعدم شمول العام ايضا للافراد النادرة ثم استغرب بعدم شمول المطلق للافراد النادرة وعدم شمول
العام للافراد النادرة التي لم يبلغ تلك الغاية ثم قال ويحصل الاشكال فيما يستند من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة
لا تنفك عن واحد من افرادها فيشمل النادر ايضا الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف
الى الوجه الغالب فتأمل انتهى وهو ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا انتهى وحاصله
ان تعليق الحكم على الطبيعة وان كان مقتضاه ابتداء الرجوع الى افرادها الا ان الحكم في انظار اهل العرف لما كان في الغالب
متعلقا بالطبيعة من حيث الوجود صح دعوى الانصراف من هذه الجهة وهو يساوي دعوى كون متعلقات الاحكام في الواقع
هي الطبايع من حيث هي والانصاف ان قضية الانصراف المسلم فيما بينهم اقوى شاهد على كون متعلقات الاحكام في الواقع
اما الطبايع باعتبار الوجود الملحوظ على نحو الوجودات الخارجية كما ان ذلك في العرف والا فاهل العرف لا يفهمون

وذكر الايراد بالثالث في الوجه الرابع من الحجج البهائية في مسئلة

انقضاه

التي هي في غاية الندرة وان كان شاملا للافراد

واما كتاب التشكيك بين العرف والواقع وقد عرفت ان الحق هو كون متعلقات الطبايع باعتبار الوجود الخارجي في الواقع
نفس الامر ايضا فلخص من جميع ما ذكرنا ان ما اورد على صاحب المعالم ره من وجوه الايراد غير متجه عليه ثم يرد على المقدمة الثالثة
التي ادعاها بعضهم منع كليتها لان الاغراء كان لواجب مشروطا وكان المخاطب واجد الشرط كما لو قال المستطيع حج من دون تقييد شرط
الاستطاعة لم يكن مانع من ذلك مع انه ذكر الخطاب مطلقا وبراد به المقيد مع ظهور عدم لزوم الاغراء بالجهل فقد ظهر من هذا انا نمنع
المقدمة الثالثة من المقدمات التي اعتبرها الدليل الحكمة وعلى هذا لا تتم الدليل المذكور لانتفاء مقدمة من مقدماته فالاولى ان
يقرر الدليل المذكور ~~لانتفاء مقدمة من مقدماته فالاولى ان يقرر الدليل المذكور~~ على وجه الحكم المعتبر عند اهل العرف جريا على
ما استقر عليه بناؤهم فنقول في تقريبه ان متعلقات الاحكام انما هي الطبايع باعتبار الوجود او نفس الافراد الموجودة في الخارج وح لو كان
كان المقصود فردا معينا عند الشارع غير معين عندنا لزم الاغراء بالجهل وخلاف العادة وارادة فرد ما لا يترتب عليه الفائدة في
مثل ذلك فاستقر بناء اهل اللسان على الحمل على العموم هذا وقد يستدل للقول بافادة الحمل على العموم على الرواية دون الحكمة
بالرواية ودليل الحكمة لو حمل المشترك على جميع معانيه في كلام الحكيم الوارد في مقام البيان عند التجرد عن قرينة التعيين نظرا الى
ان ارادة واحد من المعاني غير معين لا فائدة فيها وارادة واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب تستلزم الاغراء بالجهل
فيتعين ارادة جميع المعاني وذلك ان ما ذكر من دليل الحكمة والفرق بين المورد بين في جريانه وعدمه ان الفرق بين المشترك والمطلق
واضح لان الثاني يبقى بالذات واما ما يرد الاجمال العرضي لو اريد فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب فمقتضى الحمل
موجود بالذات ما لم يمنع منه مانع وهو الاجمال العرضي وهذا بخلاف المشترك فانه مجمل بالذات ما لم يرد منه البيان بواسطة القرينة
وقد عرفت بناء دليل الحكمة على طريقة اهل التعارف في القول بافادته استقر بناؤهم على الحمل على العموم فيما كان له مقتضى الحمل
في الجملة بحيث يعتبره ما هو مجمل بالذات ثم قد يحمل المشترك على جميع معانيه بواسطة القرائن الخارجية مثل مطابقة الجواب للسؤال
عند الاستقصاء وغيره تامل في هذا او بقي في المقام امر ينبغي التنبيه عليه وهو انه لا ريب في اقتضاء دليل الحكمة حمل المطلق
على الحمل الكلي الشمولي فيما يليق به من المحل كما في المفرد المعرف بلام الجنس والمنون بتنوين التمكن وهو مما وقع التصريح
في كلماتهم بافادته العموم البدلي في مثل المنون بتنوين التنكير بان يقال ان حمله عليه ونفي احتمال ارادة فرد معين عند المتكلم
الى دليل الحكمة فلم يظهر من كلماتهم ولكن الظاهر انه كذلك ايضا لان رفع احتمال ارادة المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب
وحصول الامتثال باي فرد كان لا يتم الا بما عرفت ويظهر من الفاضل القمي ره في بحث الجمع المنكر ان حمل النكرة على العموم البدلي
انما هو بواسطة اصالة البراءة عن الزائد بعد اتيان واحد من الافراد واورد عليه بان ذلك انما يتم في الظاهر والمسائل
الفقهية للدليل الاجتهادي حتى يصح ان يقال ان افادة العموم انما هو بواسطة الامر الرابع ان الخطاب المتعلق بالمفرد كالحكم
المطلق يثبت لوازمه وهو حكم عرفي من الخطابات واخذ العنوان في خصوص المطلق انما هو لكون الغفلة عنه مما يورث الخطابات الشرعية
من قبيل الاطلاقات والفرق فيما ذكر بين اللوازم المساوية التي لا تنفك عن ملزوماتها واللوازم الغالبة التي ينفك عنها
نادرا كما اشار العلامة في الوسايل من بحث الصلاة في لباس مصحوب بشيء من فضلات الكلب وغيره من الحيوانات وهو العلم ثم اشتغل الذمة
بعد الصلاة فاجاب بالحكم بصحتها فانه استفيد ذلك ان المستثنى فضلة غير مأكول اللحم من الحيوان غير خارج في صحة الصلاة نظرا الى
ان الانصاف بكونه غير مأكول مما هو لازم للكلب غير مفارق وهو مثال الثاني ما لو قال ان صور الهرة طاهر فيستفيد من ذلك ان

عينها هي المطهرة لكون الغالب عدم خلو فيها من النجاسة فاذا حكم بطهارة سورها دل على ان النجاسة العرضية لا
تؤثر في نجاسة كما ان لا نجاسة هناك ذاتية ولا يكون عدم تأثير النجاسة العرضية الا لكونها طهورة بالزوال شرعا
بمعنى ان عينية الحيوان مطهرة له وما ذكر من القاعدة باب واسع يتفرع عليه فروع كثيرة في الفقه منها الحكم بطهارة
يد غاسل الثوب بطهارته بالغسل مرتين مثلا بالتبعية ومنها الحكم بطهارة الآلات بالحكم بطهارة العصير من ذهاب
ثلثيه وكذلك يد المزاول وليلباسه ومنها الحكم بطهارة حافر البئر وآلات النزح ويد النازح بالحكم بطهارة البئر بالمقدار
الشرعي ومنها استفادة طهارة يد غاسل الميت ولباسه والتي يغسل عليها من الحكم بطهره عند تمام الغسل
الامر الخامس انك قد عرفت فيما مضى من كلماتنا ان حمل المطلق على العموم من باب الحكمة يتوقف على مقدمتين احدهما ورود
الخطاب في مقام البيان والاخرى عدم اقترانه بالبيان ومع انتفاء شيء منهما يمتنع الحمل على العموم فاذا ورد الخطاب
في مقام حكم آخر انتفت المقدمة الاولى ومع ورود مع في مقام البيان واذا قرن معه ما بالبيان انتفت المقدمة الثانية
فلا يحمل على العموم ايضا لاستلزامه بالبيان فلا بد من الحكم هنا في جنس احدهما في النوع منها لو لم يرد مطلق في مورد البيان
راسا والاخرى في بيان ما لو ورد المطلق مقترنا بالبيان اما الجنسية الاولى فحكمها الانتفاء من حمل المطلق على العموم
كما عرفت الاشارة اليه واصل الموضع يشتمل على جنس لكان ان يرد الخطاب المطلق لبيان خصوص جهة لا لافادة جميع
الجهات كما في قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام حيث سيق لبيان حلها من حيث حل لحومها بالذات واما انها ليست على حد الحل
والتحريم في جميع الكل واما انها اذا كانت معضوبا وغير مذكاة او لاقاها نجاسة بعد التذكية فهو غير مسوق لبيانها
والغرض منها وكذا في قوله تعالى احل لكم الطيبات المسوق لبيان الحل من جهة كونها ليست خبائث فلا ينافي عروض الحرمة
لها من جهة الغصب ونحوه وكذلك قوله تعالى فكلوا مما امسكن المسوق لبيان ان اشلاء الكلاب محلل للصيد تذكية لا
بيان ذلك لزوم تطهير العضو الذي امسكه الكلب بفيه من جهة المباشرة بالرطوبة الموجبة للنجاسة وثانيهما ان يكون
ساكتا عن البيان مطلقا بل يكون لافادة معنى مجمل هو مجرد التشريع في الخطابات الشرعية فيكون مؤدى قوله تعالى اقيموا الصلوة
مجرد افادة ان الصلوة مشروعة كما في امر الطبيب المريض بشرب الدواء في اول الامر ونحو الخطابات الشرعية وغيرها في
حد الاحصاء لا فرق في الحكم بتجويزه بين القول بمقالة الاكثر وبين القول بمقالة سلطان العلماء من وضع المطلق لمعنى
مهمل ولا نحوه في الفصاحة على مذهب الاكثر من كون المطلق موضوعا للمعنى بشرط الاطلاق او الانتشار وذلك لان
الفرق بين المقامين يرجع الى كيفية الحكم على الموضوع فتارة يحكم عليه بالحل مثلا من جهة الاطلاق واخرى يحكم عليه بذلك
من جهة كونه ملكا لمن دايه على شيء من التقديرات تصرفه في اللفظ وسوق الكلام لبيان جهة دون اخرى مما هو دائر
سائر الاختصاص لمراد المطلقات والعمومات وغيرهما ايضا كما تشهد به بعض الآيات المذكورة ولم يخالف في
الحمل على الطريق المذكور من اعتبار خصوص الجهة المسوق لها الكلام احد سوى الشيخ ره حيث حكم بطهر ما امسكه الكلب المعلم
وعدم لزوم غسل العضو تمسكا باطلاق الآية المذكورة وقد عرفت فسادها انها انما سيقت لبيان حال التذكية
لا الطهارة فلا تفيد مدعاه واما الثاني فهو وان لم يتنبه له من تقدم على شريف العلماء ره الا انهم يتمسكون بالمطلق
الخطابات اما في غير العبادات مطلقا واما فيها فعلى مذهب من يقول بوضعها للاعم دون مذهب من يقول بوضعها

للعجز لكونه من قبيل الحاجة لا المطلق واكثر ما يبنى على انه اسم موقوف لبيان حكم آخر هو افادة مجرد التشريع لعدم الايراد
قوله تعالى اقيموا الصلاة على القول الاعم كما هو المعتمد من اطلاق الامر بها ويكون كل ما انتهى عنه من الشرائط
من الاجزاء والشرائط الثابتة في الشريعة بخارجها بالدليل المستقل او التقييد والتخصيص مما لا يكاد يحصى ومثله الاطلاقات
الواردة في غير العبادات وهو وجيه وهذا الذي ذكرناه من حكم القسمين انما هو فيما اذا علم سوق الكلام لافادة حكم
آخر غير بيان تمام الحكم فعلم سوقه لبيان جهة دون اخرى كما في القسم الاول وعلم سوقه لمجرد افادة المشروعية
كما في الثاني واما اذا شك في كون الكلام مسوقا للبيان وعدمه فهل يقتضي هناك اصل يعول عليه في رفع الشك
ام لا فنقول اما اذا كان الشك في الجهة بان علم كون جهة مقصودة وشك فيما زاد عليها من الجهات الاخر او شك في ان
الجهة المعلومة مقصودة وجهة اخرى فليس هناك اصل يعول عليه في الشك في كونه مقصودا لزم التوقف عن الحكم
وما علم كونه مقصودا اخذ به ان كان هناك معلوم واما اذا كان الشك في ان الخطاب هل يبقى الحكم المهمل او البيان
العموم فمقتضى الاصل هو الثاني اما على مذهبنا من وضع المطلق لمعنى مهمل فللاستقراء لان الغالب في الكلام ان
يكون مسوقا للبيان والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما على المذهب المنسوب الى الاكثر من وضعه لما اخذ بشرط
الاطلاق والانتشار فلكونه مجازا في المهمل من حيث فوات جزء الموضوع له وهو الاطلاق والانتشار ومن الظاهر
ان اصالة الحقيقة تقتضي حمل اللفظ على الموضوع له الذي هو الطبيعة السارية في سائر الافراد هناك عند الشك
في ارادة المعنى المجازي واما الجهة الثانية فالكلام فيها ايضا ان لا يحمل على العموم كما عرفت والكلام هنا في
المشككات المنصرفة الى الافراد الشائعة لاقترانها بالشهرة التي هي نوع من البيان لتعيينها الافراد الشائعة
ولا بد فيها من تحقيق الحال وهو يتوقف على رسم الكلام في مقامات اولها بيان مراتب التشكيك والانصراف
ثانيها بيان سببه من غلبة الاستعمال بمعنى ارادة طائفة من الافراد او غلبة الوجود او غيرها ثالثها بيان
وجهه من كونه على وجه الحقيقة او المجاز رابعها ان الانصراف هل هو حجة يتبع حكمه ام لا اما المقام الاول
فالكلام فيه ان مراتب التشكيك بحسب التدقيق والاحتمال العقلي وان كانت مما يسع لتكثير الا ان المراتب
لها من حيث اختلاف الاحكام باختلافها ثلث احديها التشكيك البدوي بان يكون بعض الافراد اظهر من
بعض في بادي النظر فيظن في اول الامر ان ذلك الفرد الاظهر هو المراد دون الطبيعة الكلية الشاملة للقسمين
لكن يزول بادنى تامل كظهور الماء في ماء الفرات في بادي النظر في عرف اهل البلاد الواقعة في شاطئ الفرات
لكنه مما يزول بادنى تامل فلو امر المامور باحضار الماء في تلك البلاد بما احضره من ماء دجلة كان ممتثلا قطعا
ثانيتها التشكيك المعنى الاجمالي بان يرتقي ظهور طائفة من الافراد عن المرتبة السابقة من الاشتهار الى حد
يصح للمتكلم ان يعتمد على الشهرة فيريد تلك الطائفة المشهورة وان يعتمد على الشهرة فيريد تلك الطائفة المشهورة
وان يعتمد على اصل الحقيقة فيقصد نفس الطبيعة ويتبع في ذلك اقتضاء المقامات المختلفة الجارية بين المتكلم
والمخاطب من احالة التشخيص الاجمالي الى المخاطب من حيث احتمال ارادة الطبيعة او ارادة الافراد الشائعة
حتى من كان غائبا عن محل الخطاب ثالثها مبينة العدم بان يرتقي ظهور طائفة من الافراد عن المرتبة الثانية

من جهة

من جهة الاشتهار الى حد يتيقن معه عدم ارادة الطبيعة انصرافه على الافراد الشائعة والنادرة فيحمل
اللفظ على الافراد الشائعة دون الطبيعة الكلية والحكي عن بعض الاجلة وجعل المبحث له مثل
لذلك بالاكل المنهي عنه تنزيها في بيت الخلاء فان ظهوره في الاكل المتعارف يمنع من حمله على الطبيعة الصادقة
على المزدراد ما يتخلف من الغذاء في اطراف الاسنان ان احكام هذه المراتب واضحة فان البدوي لا يمنع حمل الاطلاق
على ارادة الافراد الشائعة فلا يحمل على ارادة نفس الطبيعة الا بالقرينة على ارادتها وحمل الاول على ارادة
نفس الطبيعة فالتشكيك البدوي في حكم المتواطي لزوال التشكيك بادنى تامل وحكم الثاني هو الاجمال على
ما عرفت لكن ينبغي ان يعلم ان من المشككات المعنى الاجمالي ما يوافق المجاز المشهور في الحكم عند من قال بالاجمال
بالنسبة الى الغائب عن مجلس الخطاب وجواز اعتماد المتكلم على كل من اصالة الحقيقة والشهرة وان قيل في غير
ذلك من تقديم الحقيقة او المجاز على القول بالاجمال فيه على ان الوجه لشهرة هنا الشهرة في المجاز المشهور في
الرتبة او تنقص عنه فيكفي هنا من الشهرة ما كان اقل رتبة واضعف قوة على مختارنا من وضع المطلق
لمعنى مهمل لوجهين الاول انا لو فرض لزوم ما كان في الدرجة العاشرة مثلا في المجاز المشهور المستعقب
للحكم المذكور كفى هنا منها ما كان في الدرجة الثامنة مثلا بناء على مختارنا من وضع المطلق لمعنى مهمل
فاذا بلغت الدرجة العاشرة فيها كان سببا لالحاق معنى المطلق الذي هو الطبيعة المهملة بعين العدم والسر في ذلك
ان المعنى الحقيقي للمجاز المشهور لم يتعين بها لان اصالة الحقيقة هناك ناطقة في مقابلة الشهرة ومعارضة لها
فلا بد لمعارضتها من شهرة قوية بخلاف ما وضع له المطلق فانه لاهماله ساكت منتظر للبيان واصالة الحقيقة انما تثبت
ذلك الساكت والشهرة مما هو بيان فيقاومها مكان السكوت من الشهرة مما هو دون مرتبة من شهرة المجاز
المشهور هذا كله على مذهبنا من وضعه لمعنى مهمل وكذلك الحال على القول المنسوب الى الاكثر فيكفي من الشهرة هنا
ما ينتهي باللفظ الى ما دون حد المجاز المشهور وذلك لاعترافهم بكون الحقيقة هنا اضعف من غيرها من
الحقائق فيكفي في الصرف عنها ما لا يكفي في غيرها ولهذا قدموا التقييد على غيره عند تعارض الاحوال فان قلت
اذا سكت بكون المطلق مهملا ساكتا منتظرا للبيان فلم تحكم بحمل المطلق على المقيد في مثل احل الله البيع
واحل لكم بيع السلم مما هو من قبيل الاحكام الوضعية دون مثل ما لو قال ائتني بالحيوان وقال ائتني الحيوان [illegible]
مما هو من قبيل الاوامر التدبيرية فان السكوت والاهمال يقتضي قبول البيان بما هو صالح لذلك فما
الفرق بين المقامين حيث تحكم في مقام الانصراف بمقتضى الاهمال الاعم بمقتضاه في مثل المثالين المذكورين
قلت الاشكال في وضع المطلق لمعنى مهمل لكن الفرق بين المقامين ان المقيد في مثل المثالين منفصل
عن المطلق فاذا قيس الحال بالنسبة الى المشافهين كما هو اللائق بفرض الكلام عليه كان المطلق
في حال وروده محكوما عليه بانه ليس في مساق البيان كما هو اللازم في كل مقام شك في ورود المطلق
مورد البيان وذلك بحكم الغلبة كما عرفت فنحكم على مثل قوله تعالى احل الله البيع قبل ورود مثل احل
لكم بيع السلم بانه قد ورد مورد البيان ثم اذا ورد الخطاب بالمقيد فان علم كونه مبينا حكم بالتقييد وان علم

وسائر الحالات المشهورة وقد يكون ذا شك انه بلغ ذلك المبلغ او سقط شهرة غير معتبرة الى رتبة الشهرة وسائر
المجاز او بعضها البيان فيدفع ارادة الاول على القائل كما يندفع به ارادة على ما [illegible] الضوابط فتدبر [illegible] من جهة
تقاربهما [illegible] كل منهما [illegible] المطلق موضوع لمعنى مهمل ولا يدل الا عليه والشهرة تدل على وجود ذلك المعنى
المهمل في ضمن الفرد الشائع فتكون بيانا له وهذا هو المختار عندنا وسيتضح بيانه بالتامل فيما قدمناه خامسها ان يكون
ظهور الافراد من ظهور العهد المتعين مناسبا للانصراف فالدلالة عليه انما هي على وجه الاخذ بالمتيقن وهذا هو
الذي اختاره بعض الافاضل [illegible] فلتقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الافراد
الشائعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لا يبتني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة
بحيث يهجر المعنى الحقيقي والحق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو
تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر في ذلك علم [illegible] ويراعى اصل الوضع
ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر المعنى اللغوي بل حصل حقيقة عرفية
في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد [illegible]
احد المعنيين اشهر كالعين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني وحصل هناك مجاز مشهور بسبب
غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد النادرة فقط لعدم [illegible] بمجرد الشهرة في احد معاني المشترك [illegible]
مجازية الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشائعة لما كان محقق الحصول [illegible]
تحقق ارادته ويصير [illegible] لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب اشتهاره [illegible]
اللفظ على اي التقديرين [illegible] ولذلك يكون الحمل على الافراد الشائعة من باب الاخذ بالمتيقن وقد ورد
عليه بعض من تاخر بانه لا يخلو اما ان يكون مراده الاخذ بالمتيقن من حيث كون الفرد الشائع مدلولا للفظ ومرادا منه او يكون
مراده الاخذ بكونه متيقنا من حيث ثبوت الحكم له اما الاول فيدفع بان المفروض الشك في كون الافراد الشائعة
مرادة بخصوصها دون غيرها او كون الماهية الصادقة على النادرة والشائعة هي المرادة على ان لا تيقن هناك نظرا الى [illegible]
شيء من الافراد ولا ريب فيها بالقياس الى اللفظ متباينان ولا يتيقن هنا قدر متيقن واما الثاني فيدفعه ان ثبوت
الحكم مما يختلف بحسب الموارد لان الحكم المتعلق بالمطلق لا يخلو اما ان يكون من قبيل الاحكام الطلبية كالاباحة او يكون
من قبيلها اما على الاول فلا ريب في انه اذا شك في ان الحكم الثابت للمطلق هل هو مختص بالافراد الشائعة ام هو جار
على الماهية الصادقة على غيرها فالحكم الموافق لاصل الاباحة هو [illegible] في جميع افراد الماهية ولا وجه للاخذ بالمتيقن
بمعنى حمل الافراد الشائعة هي المحكوم عليها بالاباحة دون غيرها من الافراد واما على الثاني فهناك صورتان
ان يكون المامور عند توجه الامر بعتق رقبة مثلا واجدا للغير المؤمنة التي هي الافراد الشائع مثلا ولا شك في ان الرقبة
المحكوم عليها بالعتق هي الماهية او الفرد الشائع الذي هو المؤمنة وكان من شانه [illegible] على اتيان الشائع فان كان
المراد هو الماهية خرج من امره بالعتق لكان قد بنيه على الامتثال وان كان المراد هو الشائع لم يصح التكليف لعدم قدرته فيرجع
الشك في الارادة في امره الى الشك في التكليف وحكم البرائة فلا يجب عليه عتق غير المؤمنة ايضا فلا يبقى مجال للاخذ بالمتيقن

[illegible]

في هذه الصورة ثانيتها ان يكون عند توجه الامر اليه متمكنا من الفرد الشائع دون غيره ومع ذلك يثبت الاشتغال بالامر [illegible]
المامور به عليه قطعا ويلزم عتق المؤمنة من جهة اشتغال الذمة به لكونه هو القدر المتيقن اذ المفروض عدم تمكنه
من غير المؤمنة فلا يبرء لاحتمال [illegible] بكون المؤمنة من قبيل المتيقن فاحتمال التكليف يمنع من الحكم بكون المؤمنة من المتيقن
ثالثتها ان يكون عند توجه الامر اليه متمكنا من القسمين ثم يزول تمكنه من احدهما فيلزم الاتيان بالاخر [illegible]
استصحاب التكليف بالمجمل كما هو المشهور من جوازه وهو المعتبر عند الفاضل المذكور وان كان لنا فيه كلام [illegible]
في تطراته ثم فليلزم في صورة زوال التمكن من الفرد الشائع الاتيان بغيره بناء على استصحاب الاشتغال [illegible]
القدر المتيقن رابعتها ان يكون متمكنا من القسمين مع توجه الخطاب اليه ارادة الاشتغال وجهه ولا يجري
للاخذ بالمتيقن ايضا الا ان الامر يتردد بين كون المكلف به معينا بان يكون هو الفرد المتعارف وكونه مخيرا
فيه بان يكون المكلف به هو الماهية الصادقة على المتعارف وغيره وهو تردد [illegible] بين التعيين والتخيير الحكم على
الثاني فيحصل من ذلك ان حمل المطلق على ارادة الافراد الشائعة وكون المحكوم عليه هو تلك الافراد
من باب الاخذ بالمتيقن مما لا مجال له واما المقام الرابع وهو اعتبار الانصراف [illegible] ان كون طائفة من الافراد
شائعة هل يوجب حمل اللفظ عليها ام لا فتحقيق القول فيها انك قد عرفت ان الشيوع بمعنى غلبة الوجود مما لا اعتبار
به وانما المعتبر هو غلبة استعمال المطلق عليها بمعنى ارادتها منه على وجه الاطلاق واعتبار الشيوع بهذا المعنى مما [illegible]
[illegible] على ما نسب الى الفاضل [illegible] والمقام [illegible]
المذكورة من ان المطلق لا بد من حمله على ارادة الطبيعة الصادقة على الافراد النادرة ايضا وان كان بعضها اكثر استعمالا
دون بعض [illegible] ما ذكره الفاضل المذكور في الحاشية التي كتبها على الكلام السابق [illegible]
اعتبار الانصراف الى الافراد الشائعة السيد المرتضى حيث استدل على جواز التطهير من الخبث بالماء المضاف [illegible]
القول بان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة بانه لو كان كذا لما جاز التطهير بماء النفط والكبريت ولا ريب في جوازه
[illegible] جوازه مكان الاجماع عليه لكن لا يخفى عليك [illegible] المذكورة [illegible] الاكثر
[illegible] الصوم هو الاكل مطلقا حتى لو كان الماكول من قبيل ما لا يعتاد اكله كالحصى والتراب [illegible]
المفسد للصيام [illegible] ان الاكل المحكوم بافساده مطلق [illegible]
ينصرف الى الافراد الشائعة [illegible] ولا يكون المفسد [illegible] ازالة الخبث
بالماء المضاف [illegible] ان يكون شيء من الافراد النادرة قد حكم عليه بالحكم المعلق على المطلق [illegible]
دليلا على ان المراد بالمطلق نفس الطبيعة [illegible] الفرد النادر [illegible] من الافراد الشائعة والنادرة [illegible]
[illegible] في تلك المسألة القول الاول [illegible] من قيام الاجماع على جواز ازالة الخبث بماء النفط والكبريت [illegible]
بالغسل ليس الا اطلاق الغسل [illegible] الافراد النادرة للماء فيكون دخول الغسل بها
في الخطاب المطلق دليلا على ارادة الطبيعة دون الافراد الشائعة [illegible] قال فيما حكي عنه [illegible] على جواز
ازالة الخبث بالمضاف باطلاق الامر بالغسل وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة

علمه مراد منك فى كونه معتبرا لم يبق لرقوة الصرف فيحمل المطلق على البيان والحمل على العموم ومثل الحال
فى الاوامر الندبية ونحوها [illegible] فى عدم حمل المطلق على المقيد فى الاحكام الوضعية والتدبير و
المحال فى المطلقات المنصرفة الى الافراد الشائعة على خلاف ذلك لان الشهرة [illegible] مقرونة بها وهى صالحة للبيان
فتكون ورود المطلقات المذكورة مقرونا بالبيان فلا يبقى وجه للحمل على العموم واما المقام الثانى ففيه تفصيل
المقال فيه ان اسباب التشكيك فى حول المطلق بحسب الاحتمال العقلى لا تخلو عن الاولية والاولوية والشدة والضعف
والزيادة والنقصان والكمال وغلبة الوجود وغلبة الاستعمال لكن لما كان ما عدا الثلثة الاخيرة من
خواص التشكيك المنطقى الذى جعلوا مداره على ملاحظة نفس المفهوم على ما هو اللائق بذلك الفن ولكن
كان مدار التشكيك فى الاصول على [illegible] دلالة اللفظ لا على قوة نفس المفهوم [illegible] لكون ذلك هو
الموافق لغرضهم الذى هو التوصل الى فهم الخطابات الشرعية وكان بين التشكيك المنطقى والاصولى عموم من وجه كما
يشهد به كون الوجود مشككا عندهم متواطيا عند الاصوليين لم يجر فيهما ما اشرنا سببا وهو ما عدا الثلثة الاخيرة
فلاجرم انحصر اسباب التشكيك الاصولى بسبب الاحتمال فى الثلثة الاخيرة فنقول ح ان غلبة الاستعمال مما لا ريب
فى كونها سببا للتشكيك والانصراف وان الكمال مما ليس سببا وان ذهب الى سببيته صاحب الهداية [illegible]
حيث اختار وضع الامر للطلب الذى هو القدر المشترك بين الوجوب والندب لكن ذهب الى انصرافه الى الوجوب
لكونه اكمل مراتب الطلب وذلك لا يقتضى سببيته بانه لو كان الامر كذلك لكان اللازم انصراف الانسان حين اطلاقه
الى [illegible] الكامل [illegible] وامثال ذلك كثيرة واما غلبة الوجود فلم يظهر لنا ما يدل على كونها سببا للانصراف
والمتحرج وبعض الاساتيد [illegible] الحكم بكونها سببا للانصراف انما نشأ من الفاضل [illegible] وليس فى كلام
من تقدم عليه تصريح بذلك ولا ايماء اليه فهو مما لا دليل عليه من العرف ولا شاهد عليه من كلمات العلماء
بل كلماتهم على خلافه [illegible] حيث حكموا بجواز السجود على [illegible] المتخذة للدواء لما دل على
جواز السجود على الماكول وظاهر ان اكلها من الافراد النادرة لوجود الاكل فى غالب افراد الماكول [illegible]
ومع ذلك لم يحكموا بالانصراف اليه [illegible]
نادر ومع ذلك لم يحكموا بكونه محكوما عليه بالنجاسة [illegible] الخارج [illegible] وامثال ذلك
من موارد عدم اعتبارهم بغلبة الوجود فى انصراف المطلقات الى افرادها الغالبة الوجود [illegible]
ان المعتبر فى الانصراف انما هو غلبة الاستعمال نحو غلبة الارادة وليس المراد غلبة الاستعمال على وجه الخصوصية
حتى ينافى ما ذكرناه من انه لم يعهد استعمال الكلى فى الفرد بعنوان الخصوصية واما المقام الثالث فتوضيح الحال
فيه ان الاحتمالات المستفادة من كلماتهم فى وجه الانصراف خمسة احدها ما ذكره الفاضل القمى ره [illegible]
وهو كونه على وجه النقل بحيث نقل اللفظ عن معناه الاصلى الذى هو الطبيعة الى الافراد الشائعة
ولازم هذا القول البناء على حكم تعارض العرف واللغة فكل من قال بتقديم العرف يحكم بحمل المطلق على الافراد
الشائعة ومن قال بتقديم اللغة يحمله على ارادة معنى الطبيعة ومن توقف هناك يلزمه التوقف ههنا

ولكن

ولكن البناء المذكور انما هو فيما لو كان النقل ثابتا [illegible] الشارع حتى يندرج فى عنوان مسألة
تعارض العرف واللغة ويكون عدم تعرضهم لحكم البناء على تعارض العرف واللغة [illegible] الى تلك المسألة من جهة
كون ما ذكروه هناك من حمل المطلق المنصرف الى الافراد الشائعة عليها [illegible] الى تلك المسألة [illegible]
على كون الحكم بالانصراف هنا نظرا الى غلبة الوجود وكون الكلام فى تلك المسألة نظرا الى غلبة الاستعمال كما ذكرنا
من الوجهين فى دفع اشكال التناقض بين اتفاقهم هنا على الحكم بالانصراف وخلافهم هناك فى تقديم العرف على
اللغة وعكسه فى اول الكتاب وهذا الوجه مدفوع بان لازمه ان يكون استعمال المطلق فى المقيد مجازا مفتقرا الى
القرينة ولم يلتزم به احد [illegible] الفاضل المذكور [illegible]
هو من خطأ بعض من تأخر عنه ثانيها الاشتراك بان يكون قد استعمل فى الافراد الشائعة الى ان بلغ حد الحقيقة من
دون هجر المعنى الاول الذى هو الطبيعة فساوى [illegible] الاولية وهذا ايضا احتمال ولازمه بعد الاشتراك حمل
المطلق على الطبيعة والافراد الشائعة على ان الشهرة [illegible] لتعيين احد معانى المشترك ام لا على الثانى كما
هو خيرة الفاضل القمى [illegible] على التعيين لابد من التوقف فى حمل اللفظ على الطبيعة وعلى الاول كما
هو المختار وعليه عمل علماء الرجال فى تمييز المشتركات [illegible] الفقهاء فى الادلة الشرعية يتعين ارادة الافراد الشائعة
وهذا الوجه مدفوع بان المشترك [illegible] ما لم يظفر على وجوده والاحتمال لا يحقق بحيث يترتب عليه الاحكام [illegible]
[illegible] شهرة استعمال اللفظ [illegible] مع عدم الالتفات الى الشهرة [illegible]
الاشتراك [illegible] الى حد النقل [illegible]
[illegible]
ولازمه الرجوع الى الاقوال فى المشترك والمجاز المشهور من تقديم [illegible] وتقديم الحقيقة المرجوحة او الوقف
وقال بعض من تأخر [illegible] لا وجه له اما الاول فلما عرفت من كون الشهرة هنا اضعف من شهرة المجاز
المشهور نظرا الى كونه موضوعا للعموم [illegible] وكون الحقيقة هنا [illegible] فى القوة [illegible]
فلا يكون من ذلك الباب [illegible] المجاز المشهور [illegible]
[illegible]
الشهرة هنا اضعف من شهرة المجاز المشهور [illegible]
[illegible]
[illegible] الشهرة فى الافراد الشائعة [illegible]
المطلق [illegible] مجازا مشهورا فى الافراد الشائعة [illegible] كون الشهرة [illegible]
سائر المجازات [illegible] فى المجازات المشهورة [illegible]
ان استعمال المطلق فى الافراد الشائعة لو لم يبلغ ذلك المبلغ [illegible]
[illegible] المطلق المذكور مجازا مشهورا [illegible] مرتبة المجاز المشهور [illegible] شهرة [illegible] الشهرة

الطبيعة

هو

المشهور

صار المشهور

الناتج

فى العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما تقوله لوجب ان لا يجوز الغسل بماء الكبريت و
النفط وغيرهما مما لم تجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا [illegible] علمنا ان المراد [illegible] الغسل حقيقة
من غير اعتبار بالعادة وهو كما ترى ظاهر فى ان الباعث على حمل المطلق على العموم دخول بعض الافراد النادرة فى الارادة
فانه جعل ذلك دليلا على العموم لان الباعث عليه عدم الاعتبار بالانصراف [illegible]
[illegible]
[illegible] على ذلك [illegible] المطلق [illegible]
[illegible] شهرة الاستعمال [illegible] من الافراد [illegible]
الى الاكثر فلكون الحقيقة [illegible] اللفظ [illegible] الشهرة [illegible]
فى المجاز المشهور لكون جانب الحقيقة هناك اقوى من جانب الحقيقة فى المطلق هنا [illegible] فى المقام [illegible]
[illegible] فى تلك المسألة بعد تسليم ان دخول الفرد النادر يوجب كون المراد هو المهية [illegible]
الغسل بماء النفط والكبريت من الافراد [illegible] الغسل [illegible]
[illegible] الغسل [illegible] من افراده الشائعة واما الغسل [illegible]
فهو من الافراد النادرة [illegible] الفرد [illegible] فى دخول الفرد النادر [illegible]
وماء النفط والكبريت [illegible] الاجماع ولولا [illegible] لم نقل بدخولهما [illegible]
[illegible] هذا الجواب [illegible] وهذا المقام [illegible] المطلق المنصرف الى الافراد الشائعة
العموم [illegible]
من السماء ماء طهورا [illegible]
[illegible] على العموم [illegible]
[illegible] على العموم [illegible] الماء [illegible]
قول القائل [illegible] الانسان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
كان من قبيل [illegible] عدم انصرافه الى الافراد الشائعة [illegible]
[illegible]
[illegible] المطلقات [illegible]
[illegible]
اعتبار [illegible] عدم [illegible] الاستثناء [illegible]

يكون

صفة

يكون دليلا على ارادة الطبيعة كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا فان الانسان وان كان مطلقا [illegible]
[illegible] الاستثناء المبنى على ارادة العموم فى الطبيعة [illegible] الى الافراد [illegible]
اخراج شئ من الافراد النادرة سواء كان بالاستثناء ام بغيره فيكون اخراج [illegible] فرد من الافراد النادرة دليلا
على [illegible] من النادرة وغيرها [illegible]
[illegible] المراد من المطلق هى المهية الصادقة على جميع الافراد [illegible]
المعلوم [illegible] المطلق [illegible]
الماكولات [illegible]
دليل آخر كون [illegible] المطلق [illegible]
المراد بالمطلق نفس المهية الصادقة على جميع [illegible] من افرادها [illegible]
النادر على قسمين احدهما ان يكون دخوله [illegible] المطلق [illegible]
من افراد المطلق [illegible]
المطلق [illegible] الافراد النادرة [illegible]
[illegible]
ولم [illegible] ان كون الفرد النادر [illegible]
على ارادة المهية [illegible] من الافراد النادرة [illegible]
لان المطلق [illegible] لارادة المهية [illegible]
[illegible] ارادة المهية [illegible] حكم النادر بالاجماع [illegible]
من [illegible] المطلق [illegible] الاجماع [illegible]
من ذلك انهم استفادوا الحكم [illegible] المطلق [illegible]
[illegible] المراد بالمطلق هى المهية [illegible] من الافراد [illegible]
[illegible] الافراد [illegible] فى الحكم [illegible] لفظ المطلق [illegible]
[illegible] فى الحكم [illegible]
[illegible]
[illegible]
ارادة المهية [illegible] الافراد الشائعة [illegible]
ان المطلق [illegible]
[illegible] المطلق [illegible]
دخول الفرد النادر فى الحكم [illegible] المهية [illegible] المراد هى الافراد [illegible] العموم

الحال

دخول

هل

حنيئذ لابدم

المراد بدخول الفرد النادر ما ذكرناه
وعنوان الطلاق

عندهم موجود من جهة اصل الوضع حيث اختلف في الاطلاق والانتشار فلا يصلح الانصراف الموهون بسبب دخول الفرد
الفرد النادر في الحكم صارفا عن الحقيقة مانعا عن ارادة المهية ويمكن ان يفصل بين موهون الانصراف بتمام الامر على تقدير
القول بكونه على وجه النقل او على وجه الاشتراك او على حد المجاز المشهور او كون نفس المطلق و شهرة في قبيل
فخص كل منهما بمدلول لا يكون دخول الفرد النادر في الحكم صارفا عن الافراد المتعارفة الى معنى المهية وعلى
القول بكونه من باب القدر المتيقن وكون الاخذ به من باب اجمال اللفظ يكون صارفا وان الفرق قوة ارادة
الافراد المتعارفة في الشقين الاول وقوة الدال باستقلاله في افادة مدلوله في الرابع والخروج في خصوص فرد نادر
عن حكم حيث كان مقتضي حكم الخروج فدخل لا يوجب بتوطره من شبهة الدلالة والافادة من اساغة اللحاق
الذي هو الاخير لضعف ارادة الافراد المتعارفة فيه نظرا الى ان الحمل عليها انما نشأ من اجمال اللفظ والانصراف
وان كان موهونا بدخول الفرد النادر يصلح رافعا للاجمال ويمكن ان يفصل بين اقسام التشكيك والانصراف
بين ان دخول شيء من الافراد النادرة في الحكم يوجب الحمل على ارادة المهية في القسم الاخير دون سبق الذهن نظرا
الى ان عدم كون المهية مرادة سبقي واما البدوي فهو في حكم المتواطي كما عرفت والتشكيك الخفي ان دخول شيء
من الافراد النادرة لا يوجب الحكم بان المراد من المطلق انما هي المهية الصادقة على الجميع لعدم مساعدة العرف
على ذلك فيحمل على ارادة المتعارفة ويقتصر من النادرة على خصوص ما علم دخوله في الحكم ولا يحكم بدخول
غيره الى ان لفظ المطلق لم يثبت حكم من الخارج اذ ليس المتبع في الدلالة اللفظية الا ما يراه العرف وما ذكرناه
من التحقيق ما في المفاتيح في رد القول المذكور ان مجرد الاشتراك في الحكم لا يقتضي الاندراج تحت الاطلاق
استفادته من خطاب آخر ولا يعدل في ان يثبت حكم الفرد بنص والا فما هو بل هو غير عزيز انتهى واما ما ذكره المنعم
فهو مع كونه اخص من المدعى مندفع بان الحاصل عدم وجود مستند آخر للاجماع لا يثبت كون مستند الاجماع نفس
الخطاب المتضمن للمطلق الثالث ان ما ذكرناه من حكم الانصراف والحكم انما هو ما يمكن ادراجه تحت عنوان كلي و
كثيرا ما يختلف باختلاف المقامات لابد من ملاحظتها مثلا لو قال تصدق بدرهم من مالي لم ينصرف الى رديه ولو قال
اشتر لي عبدا انصرف الى الصحيح ولو قال اعتق واحدا من غلماني فاعتق من كان من سنامهم كان اشبه بالماهية
لعدم الانصراف ومثل هذا المقام ~~فالمقامات مما يختلف ومثل هذا المقام~~ فالمقامات مما يختلف بحسبها الانصراف
وعدمه والسر في ذلك ان الاستعمال تتبع الاغراض وغرضهم انما يتعلق في كل مقام بشيء فيكثر الاستعمال في نوع
كما في مثل البيع بدرهم فان غرضهم يتعلق بتحصيل النقد الغالب فيكثر في الاستعمال فيحصل ما لم يتعلق بتحصيل
بخلاف الصدقة اذ لا غرض ظاهر هناك الا في اخراج شيء من المال فلا يحصل كثرة الاستعمال بالغالب وهكذا فلابد
للفقيه من ملاحظة المقامات واعطاء كل مقام ما يليق به الامر السادس في حمل المطلق على المقيد فنقول لا يخلو اما
ان يختلف الحكمان بالنسبة اليهما او يتحدا والمراد بالحكم هو المحكوم به وان شئت قلت انه عبارة عن متعلق
الحكم الشرعي كالاكرام المتعلق به الوجوب في قولك اكرم العالم واكرم العالم العامل فان القسم الاول مما لا ريب
في عدم حمل المطلق على المقيد فيه مردود فرق بين صورتي اتحاد السبب واختلافه وغيرهما من الصور الا انه

والغنم

في الفصل الآتي وهذا الحكم مما لا خلاف فيه من اصحابنا كافة ومن اكثر العامة وخالف فيه الشافعي في بعض صور
المسئلة فحكم بحمل المطلق على المقيد مع اتحاد السبب فيهما ولهذا حكم بان المراد بالايدي في قوله تعالى فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه في آية التيمم هو المقيد فيلزم المسح الى المرافق لكون المراد بالايدي في آية
الوضوء هو المقيد كما وقع التصريح بتقييدها فيها وذلك لاتحاد السبب فان سبب التيمم انما هو الحدث
كما ان سبب الوضوء ذلك وقد ضعف ان ذلك مما لا ينبغي ان يلتفت اليه لعدم اللفظ وانما هو مجرد قياس منفي في
مذهبنا مضافا الى كونه قياسا مع الفارق لان سبب الوضوء انما هو الحدث وسبب التيمم هو الحدث مقيدا بفقدان
الماء كما نص عليه قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فلا مساغ لحمل المطلق على المقيد في صورة
اختلاف الحكم ثم اذا كان الامتثال بالامر بالمطلق يتوقف على انتفاء الحكم الواقع في الخطاب بالمقيد لزم هنا
حمل الاول على الثاني مثال ذلك ما لو قال اعتق رقبة وقال لا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك اللذين
هما المحكوم بهما في الخطابين وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على انتفاء عدم الملك ومستلزم له بل
عدم الملك ايضا مستلزم لعدم العتق فالنهي عن الملك ايجاب للتروك الذي هو عدم العتق فيكون ايجاب
عدم ملك الكافرة ايجابا بالعدم عتقها فلا يجوز عتقها لكان النهي عنه بل لا يمكن ايضا لكونه عادة نهيا عنها
والقسم الثاني وهو ما لو اتحد حكما المطلق والمقيد لا يخلو اما ان يكون المحكوم به من الاحكام الوضعية و
شرعا الحال فيه اثم ثم او يكون من الاحكام التكليفية وعلى التقادير لا يخلو اما ان يكونا مثبتين او منفيين او
مختلفين فهذه تسعة وعلى التقادير اما ان يكونا مسببين اولا فهذه ثمانية عشر وعلى التقادير فاما ان يعلم تقدم
المطلق على المقيد او عكسه او اقترانهما او يجهل تاريخهما فهذه مائة وعشرون ثم ان ما عدا صورة الاقتران
وهي الستون الباقية على ثلاثة اقسام لان المتاخر من الخطابين لا يخلو اما ان يعلم وروده قبل حضور
وقت الحاجة او بعده او يجهل الامران فيحصل من ملاحظة ذلك مع الستين مائة وثمانون وسبعون مع ملاحظة انضمام
سور الاقتران وهي ستون تنتهي جملة الاقسام الى مائتين فالكلام يقع في موارد الاول منها لو كان المطلق
والمقيد متحدين في الحكم والسبب مع كون الحكم الزاميا وجوبا وعلم سبق وقت الحاجة والكلام في هذا
المورد يقع في موضعين احدهما ما علمنا باتحاد التكليف من الخارج والاخر ما لم نعلم باتحاد التكليف
وانما علمنا باتحاد السبب والحكم فيقع البحث فيه من انه هل يكشف باتحادهما على اتحاد التكليف حتى
يتفرع عليه حكمه ام لا اما الاول فالحكم حمل المطلق على المقيد مثاله ما لو قال ان ظاهرت فاعتق رقبة وان
ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة والدليل على ذلك امور احدها الاجماع من الاصوليين بل الفقهاء ايضا
بل لا اختصاص له باهل الاجتهاد فانهم على ذلك الاخباريين ايضا ثانيها ان الامر مثلا يدور بين ارتكاب
التجوز بارادة المقيد من المطلق وبين ان يتجوز في الامر بحمله على الندب فيترك ما هو الحق من ذلك من حمله
على الوجوب التخييري فانه ولو كان معنى حقيقيا للامر عندنا على خلاف جماعة من دعا منهم انه لكون الامر
مجازا فيه لكنه اردى من استعمال الامر في الندب الذي هو معنى مجازي وبين ان يبنى على كون الخطاب المتاخر

وبينها الا بملاحظة العقل وذلك لما اشرنا اليه من ان ما اخذ بوصف العموم ليس عين الافراد بل هو مغاير لها ذاتا بحيث
بما قلنا ما اورد من ان التعبير عن المقيد اذ هو عبارة عما طرأ التقييد بالفعل بما يصلح التقييد مع كونه تطويلا بلا ثمرة
الى التحقيد التعبير بلفظ المقيد وكونه ظاهرا في صحة مجاز خلاف المقصود لا مساغ له ثانيا ان حمل قوله ما منه
يصلح للتقييد على كونه اعتبر بعنوان العموم خلاف الظاهر بل ليس المراد منه الا انه يصلح كما هو المتعارف في اطلاق
ومعلوم ان المهمل يتصف بكونه اعم مما يحتمله وثالثا انه ليس في العبارة ان لفظ ما يصلح للتقييد الظاهر في ارادة
المقيد المعبر عنه بما يصلح للتقييد لا بلفظ المقيد المنوي مغاير له بما يصلح للتقييد حيث ان كلا منهما مظهر لحال
ما هو عبر عنه ثانيهما لانه اسم ظاهر اشترط كون الثاني محلى باللام العهدية الاشارة الى الاول مضافا الى عدم
تعرضه لما يفيد الحمل او التنبيه بان يقول بل هو المقيد في الواقع او بل هو عين المقيد ونحو ذلك ودفع الوهم
الا الثاني بل الظهور اللفظ في خلاف المقصود من كون المقيد عطفا على ما قبله من الخطاب في التقييد المجرد
ثم انه ان المراد بقوله ما يصلح التقييد هو المقيد بالفعل لكن بما لا يجعله جزئيا حقيقيا مثل رقبة مؤمنة
كان لو قيد هنا وان قيد بالايمان الا انه مع ذلك من قبيل الكلي الصالح التقييد بقيد آخر والتعبير عن الطبيعة
المقيدة على الوصف المذكور بما يصلح للتقييد انما هو لما يحتمل اشتمالها على هذا الوصف في الجملة بانها وان كانت
مقيدة من جهة الا انها صالحة للتقييد من جهة اخرى فهناك امور ثلثة احدها المنتشر بوصف الانتشار المعبر عنه
في كلامه باي فرد كان وثانيها الطبيعة المقيدة بما لا يخرجها عن صلاحية التقييد بعد ذلك وثالثها الطبيعة
المقيدة بما يجعلها جزئيا حقيقيا غير قابل للتقييد بعد ذلك فحيث اخذ فرد فرد فيما ذكر ليس الا كون المطلق
موضوعا لما اخذ بشرط الانتشار بالنسبة الى تمام افراد الطبيعة لم يعتبر اساسا فذكر على وجه لما شاء منهم انه ليس
موضوعا للمنتشر بالنسبة الى جميع الافراد المعتبر عنه في كلامه بقوله اي فرد كان بل هو موضوع لما هو القدر المشترك بين
المنتشر بالنسبة الى الجميع وبين الطبيعة المقيدة المعبر عنها في كلامه بما يصلح للتقييد وهو المنتشر في الجملة حاد في
على المرجوح ثم انه عدل عن ذلك متصدا لما اشرنا الى اثبات ما فوق ذلك فقال بل هو موضوع لما هو اعم من المنتشر
في تمام الافراد ومن الواقع في الواقع ولا يكون القدر المشترك الا المعنى المهمل وهي الحصة الشايعة والامر في كل
المقيد لانه ربما يصير جزئيا حقيقيا ولا يصدق عليه المأخوذ بشرط الانتشار ولو في الجملة فلابد من خروجه من جميع
حتى من صلاحيته للتقييد وعنوان لفظ ما يصلح للتقييد لا يظهر منه ولا من الالفاظ المعبر بها في الكلام الا انه
على خصوص المقيد الذي عرض عليه التقييد بالفعل مع بقاء صالحا للتقييد بعد ذلك فدعوى ارادته رجم بالغيب
ولا يخفى ما في ارتكاب مثل ذلك من اعجب عادة اذ لو كان المراد ذلك كان الاولى ان يبدل قوله في الواقع
بقوله من جميع الجهات ومعادل مؤداه فتدبر الثالث ان المراد بما يصلح للتقييد في مقابل قوله اي فرد كان من الوفير
هو فرد من الطبيعة غير مأخوذ بعنوان الانتشار مثل فرد من الرقبة ونحوهما والتعبير عنه بما يصلح للتقييد انما هو في
مقابل اي فرد كان لانه يصدق عليه التقييد ولهذا يصلح تقييده بخلاف عنه القائلين بكون المطلق موضوعا للفرد
المأخوذ بوصف الانتشار والمراد بقوله المقيد في الواقع فرد من الطبيعة معين بعينه مثل رقبة مؤمنة فالفرد

الغير

الغير المعتبر فيه التعيين قد يلاحظ باعتبار السراية الى اي فرد كان وقد يلاحظ بنفسه من دون ملاحظة سرايته ولا تقييده
معه وقد يلاحظ مقيدا فهناك اقسام ثلثة الفرد اذا لوحظ الذهن ومدلول المطلق ليس خصوص شيء منها بل ما هو
اعم منها وهي نفس المهية والطبيعة من حيث هي الموجودة في ضمن كل منها والصادقة عليها ولا يخفى عليك ان هذا
التفسير يناسب لسوق العبارة واجزائها الا ان مقتضاه انكون المطلق عنده منحصرا في المهية ولا يكون النكرة على
مذهبه من قبيله وهذا وان كان مما التزم به بعضهم الا انه يجب ان نعرض في كلام المثال الذي هو رقبة مؤمنة
وان المطلق موجود فيه وهو الرقبة لان من المعلوم ان رقبة نكرة اسوة بالا ان يلتزم بكون التنوين للتمكن كما التزم
به بعضهم الا انه لا يخلو من بعد الرابع ان المراد بقوله ما يصلح للتقييد هو الطبيعة المأخوذة بهذا الوصف العنوان
او مدلول النكرة المأخوذ بذلك الوصف يعني بحيث معا بالشرط اي فرد كان وهو عبارة عن فرد ما مأخوذ بوصف
الانتشار او عن طبيعة مأخوذة باعتبار وجودها في ضمن اي فرد كان فيكون ما يصلح للتقييد بما عبارة
او فرد ما مأخوذ باعتبار الصلاحية ان اعتبر الصلاحية للتقييد ولم يعتبر الشيوع والانتشار فيكون هناك امور
ثلثة احدها الطبيعة بشرط الاطلاق والانتشار ومثلها مفهوم فرد غير مقيد بالتعيين وثانيها الطبيعة المأخوذة
بشرط الصلاحية للتقييد ومثلها مفهوم فرد غير مقيد بالتعيين وثالثها الطبيعة المقيدة بشيء من القيود
بالفعل ومثلها فرد مقيد بشيء منها والمراد بما يصلح للتقييد الثاني ومن المقيد في الواقع ما تحقق تقييده
في الخارج بان قيد واتصل ولم يكتف باعتبار صلاحية التقييد وملاحظتها معه ولعظة بل هما ايضا الاضراب
للاضراب بقصد الترقي الى اثبات ما فوق السابق ويصير محصل كلامه ان مدلول المطلق مفهوم هو بنفسه اعم
من المأخوذ بشرط الشيوع والانتشار ومن المأخوذ باعتبار الصلاحية للتقييد ومن المقيد في الواقع وليس ذلك الا
المعنى المهمل وعندي ان هذا احسن الوجوه في تفسير العبارة المذكورة فتدبر واذ قد عرفت ذلك فلنرجع الى ما ذكره
سلطان العلماء من نقض الدليل فنقول يرد عليه اولا ان الاولى كان جعل مدار الترجيح ومناطه عند تعارض
الحقيقة والمجاز هو نفس اصالة الحقيقة مما يتجه عليه المنع لانها انما تصلح مناطا للترجيح اذا لم يغلب جانب
المجاز لشهرة ونحوها وقيام هذا الاحتمال هنا مما لا ريب فيه لان من اصحابنا من قال بكون الامر في الندب مجازا
مشهورا فاصل الحقيقة بنفسه غير مرجح الا بعد احراز انتفاء احتمال المجاز فلا يصلح التمسك في ترجيح
جانب التقييد بحكم العرف بعد كون المطلق منتظر البيان بكون المقيد بيانا كما عرفت من تقرير الدليل
على ما اشرناه والحاصل ان ما ذكره من التمسك باصالة الحقيقة انما ينفع عند علم كون المجاز اقوى من
الحقيقة فلابد من احراز الشرط وهو في المقام غير محرز لقيام الاحتمال فالمانع ان يمنع من دعوى التمسك باصل
الحقيقة فالاولى التمسك في ترجيح التقييد بان اهل العرف يجعلون المقيد بيانا للمطلق الثاني ان دعوى
كون التقييد في المادة غير موجب للتجوز وكون حمل الامر في المقيد على الوجوب التخييري الذي مرجعه الى
تقييد الطلب المستفاد من الهيئة موجبا لذلك مما لا وجه له لان كلا منهما نوع من التقييد فدعوى التجوز
في احدهما دون الاخر غير صحيح بل نقول ان دعوى الحكم وان تقييد الطلب من قبيل تقييد حال الخطاب

ناسخا من البين ان ارادة المقيد من المطلق وان كانت تجوزا عند الاكثر الا انها ارجح من الوجوه المقابلة لها بحكم
العرف وشهادة ما بنوا عليه في باب تعارض الاحوال من تقديم التقييد على ما عداه من الاحوال بأسرها وهذا البناء
انما هو على المذهب المنسوب الى الشهرة من كون التقييد تجوزا واما على المختار من مذهب سلطان العلماء ره و
هو عدم كونه تجوزا فرجحانه على الوجوه المقابلة اوضح وذلك لان مجرد ايراد الحكم على الطبيعة المهملة لا يناف
منه الى افادة العموم الا ان ينضم اليه دليل الحكمة نظرا الى احتمال كون الطبيعة مطلوبة في ضمن المقيد ولو في ضمن
ومع صدور الخطاب بالمقيد لا يبقى مجال لجريان ذلك الدليل لان الخطاب بالمقيد اذا لم يعلم صدوره بعد انقضاء
وقت العمل بالمطلق يحتمل في العرف بيانا لان المراد بالمطلق واحتمال النسخ ايضا وان كان مما له مسرح في المقام
بحسب الواقع الا انه مما لا يعبأ به عند اهل النظر [illegible] ما ذكره صاحب الاشارات من ان الامر في نحو
المقام دائر بين التصرف في المطلق بارادة المقيد منه والتصرف في الامر بالمقيد والاول وان كان مجازا الا انه
لا يستلزم مخالفة الاصل بزيادة على ما في نفسه بخلاف الثاني فانه في بعض صوره يستلزم التجوز في لفظ المطلق ايضا
بيانه انا ان حملنا الامر بالمقيد على الوجوب التخييري عاد التخيير العقلي بين افراد المطلق تخييرا شرعيا لان امر
الشارع بالمقيد على وجه التخيير يستلزم تصور افراد المطلق وملاحظتها في الامر بها فيكون المراد بالمطلق نفس
الافراد مجازا [illegible] ان تعلق الطلب بها يكون على وجه التخيير ولا ريب انه مجاز [illegible] ارتكاب
التجوز في كلمة [illegible] في كلتيهما كان الاول اولى وهذا [illegible] على كون الامر مجازا في الوجوب التخييري
وان ثبت تطبيقه على القول بكونه حقيقة فيه [illegible] ارتكاب خلاف الظاهر من جهة ارتكاب
جهتين فالاول اولى وذلك لان القائل بكون الامر حقيقة في الوجوب التخييري [illegible] بكونه خلاف الظاهر
ولا بأس [illegible] واما حمل الامر بالمقيد على
التخيير [illegible] المطلق فان المطلق لا يدل على التخيير [illegible] الكلام
القول بكونه [illegible] الاحكام الافراد [illegible] كون الامر بالمقيد على وجه التخيير
مفضيا الى ارادة الافراد على وجه التخيير [illegible] لان الامر بالطبيعة يلزمه حكم العقل بالتخيير بين افرادها
كما هو واضح [illegible] ان يكون الامر بالمقيد على وجه التخيير بسبب حكم العقل بالتخيير
من ذلك القصد الى الافراد عند الامر بالمطلق [illegible] بالطبيعة [illegible] بالتخيير في الاتيان
باي فرد شاء من افرادها لم يكن ذلك [illegible] على ما حكم به العقل [illegible] التجوز في اللفظ الموضوع للطبيعة
والقصد الى الافراد [illegible] اللفظ الموضوع لها فالامر بالمقيد على وجه التخيير [illegible]
لا يكاد [illegible] سلطان العلماء ره وربما استفيد من كلام [illegible]
في المسألة وهو ان حمل المطلق على المقيد لا يستلزم التجوز في شيء من الخطابين [illegible] المطلق على اطلاقه بلا
مجاز اصلا وحمل المقيد [illegible] يلزم العمل بهما معا [illegible] الامر المقيد ان
كان المطلق [illegible] على اطلاقه غير مقتض للمقيد ولا العدم [illegible] الجمع بينهما حاصل مع ابقاء المطلق على اطلاقه من غير

بدل

تجوز في المطلق ولا في المقيد ثم قال لا يقال لا يجتمع وجوب العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على حقيقته لان مقتضى الاطلاق
ومدلوله جواز العمل باي فرد كان على سبيل البدل وتعيين العمل بالمقيد ينافيه لانا نقول لا نسلم ان مدلول المطلق
ذلك بل اعم منه وهو ما يصلح للتقييد لا المقيد في الواقع الا ترى انه معرض للتقييد في المقيد كقولنا اعتق رقبة
مؤمنة ولا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة ~~[illegible]~~ ولا شك في ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو
المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه اما [illegible]
كلامه وحاصله ان العمل بالمقيد لا يستلزم التجوز في شيء من الخطاب بالمطلق والخطاب بالمقيد لما ذكره من [illegible]
وذلك مع خلاف ما لو عمل بالمطلق فانه لا محالة يستلزم التجوز في الخطاب بالمقيد بحمل الامر المتعلق بالمقيد على
الندب او الوجوب التخييري ومن البين انه اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز تعينت الاولى ونظره في بقاء المطلق
على حقيقته الى ان لفظ المطلق موضوع للمعنى المهمل دون [illegible] المقيد [illegible] حتى يلزم المجاز كما عرفت تفصيل
القول فيه [illegible] الابراد [illegible] وغيره و[illegible] الناظرين
فيه [illegible] الاشارة [illegible] احدها الفرد المأخوذ
بشرط الانتشار والشيوع وهو الذي عبر عنه [illegible] الثاني ان المقيد وهو الرقبة الموصوفة
بالايمان في مثل قولنا رقبة مؤمنة والثالث ما يصلح للتقييد وليس الا المعنى المهمل الذي ذهب [illegible]
[illegible] بالمنتشر والمقيد [illegible] جعل مدلول المطلق اعم مما يصلح التقييد وغيره
الامر [illegible] من غيره [illegible]
المراد بقوله ما يصلح للتقييد مما هو المقيد بالفعل الذي [illegible] الاطلاق وهذا التعبير [illegible]
كون قابلية التقييد تتوقف على [illegible] كما هو شأن [illegible] ما هو مأخوذ بالفعل [illegible] ما هو مأخوذ بالقوة فيكون
[illegible] ان مدلول المطلق اعم من المنتشر والمقيد [illegible] المطلق موضوعا للمعنى المهمل الا ان
ما [illegible] وصف العموم [illegible] عن ذلك [illegible]
الاهمال [illegible] المقيد [illegible] مدلول المطلق [illegible] موضوعا للمعنى المهمل [illegible]
ذلك ان الطبيعة تعتبر باعتبارات ثلثة احدها اعتبارها من حيث هي مجردة عن جميع القيود الوجودية والعدمية وهذه
هي الطبيعة المهملة ثانيها اعتبارها بوصف الاطلاق والانتشار وهو معنى المطلق عند الاكثر ثالثها اعتبارها
بوصف كونها اعم من المنتشر وما [illegible] الانتشار [illegible] وكان المطلق موضوعا لما اعتبر بوصف العموم
ثم اضرب عن ذلك [illegible] المقيد في الواقع [illegible] لكونه موضوعا للمهمل [illegible] المطلق [illegible]
المهمل [illegible] بوصف العموم [illegible] المقيد [illegible]
بالرفع [illegible] في الواقع [illegible] المقيد [illegible] مدلول المطلق [illegible]
اخذ في دفع التوهم بان مدلول المطلق اعم من المنتشر والمقيد [illegible] التقييد ثم [illegible] لا ينطبق على
حقيقة [illegible] من كونه موضوعا للمهمل [illegible] الى اثبات ما هو من خواص المهمل وهو كونه [illegible]

ومن المعلوم ان تقييدها لا يوجب التجوز قطعا لان نفس الاطلاق ليس مما استند الى الوضع حتى يوجب التقييد خروج
اللفظ عما وضع له اما على القول بانكار وضع الهيئة التركيبية فواضح واما على القول باثباته فلان الظاهر
ان المثبت لا يدعي الاثبات بالنسبة الى الاطلاق الاحوالي كما لا يخفى والظاهر ان القائلين بكون التقييد
في المادة موجبا للتجوز لا يقولون به في التقييد بحسب الاحوال ومما يؤيد ذلك ان من شأن القرائن [illegible]
ان تكون منافرة للمعنى الحقيقي والتقييد في مثل اكرم زيدا يوم الجمعة او مثل اكرم زيدا وعمروا لا يعد فيه منافرة
بين المقيد والمطلق بحسب الاحوال ومعلوم انه لو كان المطلق المقيد مجازا كان المقيد اكثر قرينة صارفة
ثم ان الفاضل المحشي [illegible] كلام سلطان العلماء ملخصا اورد عليه بقوله [illegible] ان مدلول المطلق
وان لم يكن ما ذكره يعني اي فرد كان لكن مقتضاه ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما واشار بهما الى حكم
العقل واصالة البراءة [illegible] وكلا مرة فقضايا في مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاهما ومقتضى المقيد
بدون تصرف واخراج عن ظاهره ثم قال وقوله بل اعم آه ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر
بين الامرين اعني اي فرد كان [illegible] والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشائعة او الماهية
المهملة لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعنيين فهو صحيح ولكن مقتضاه حمل اي فرد
كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال يحصل بايجادها
باي فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا
مناف لمقتضى المقيد ثم قال [illegible] هو الشق الاول من الترديد يعني كون معنى المطلق الامر الدائر
بين الامرين لانه يعني القائل ذكر في موضع آخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان من افراد
الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين [illegible]
واكثر في الاخبار ثم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا او قرينة على المجاز انتهى ملخصا
هذا كلامه وبالغ صاحب المفاتيح في الرد عليه بما ذكره سلطان العلماء فانكر على الشق الثاني ايضا
من الاحتمالين اللذين ذكرهما الفاضل المذكور [illegible] لم يجزم بصحته كما التزم الفاضل المذكور فقال بعد كلام
[illegible] فان المطلق وان لم يكن دالا على العموم [illegible] الا بالدلالة التضمنية وباعتبار وضع اللفظ
بازائه [illegible] بالدلالة التضمنية وباعتبار وضع اللفظ بازائه ولكنه يدل عليه بالدلالة الالتزامية
اللفظية المعتبرة عند اهل اللسان كما لا يخفى وهو الظاهر من المعظم وح يقع التعارض بين المطلق والمقيد
[illegible] ذكره من كلامه وحاصل انكاره كون لفظ المطلق موضوعا لمعنى مهمل واثباته كونه موضوعا
لمعنى [illegible] الاطلاق والانتشار فيكون الدلالة الالتزامية التضمنية ونحن نقول اما ما ذكره صاحب
المفاتيح [illegible] فيظهر اندفاعه مما قدمناه سابقا فلا حاجة الى الاعادة واما ما ذكره الفاضل المذكور من وجوه
الايراد فمدفوع ايضا اما ما ذكره في قوله بل اعم من احتمال كون معنى المطلق [illegible] ذلك القائل هو
[illegible] المراد المعبر عنه [illegible] الامر الدائر بين الامرين [illegible] كون هذا الاحتمال هو المراد فلان كلام

ذلك

والظاهر

ذلك القائل [illegible] في تأويل الحاشية التي حكينا منها كلامه سابقا [illegible] المطلق يقتضي وجوب ايجاد [illegible] المقيد
وجوب ايجاد المقيد ايضا ولا تنافي بينهما اصلا لانه يحتمل اتحاد المبهم مع المقيد حتى يجمع بينهما او يحصل البراءة من مقتضى المقيد
ولا يبرح [illegible] من الطرفين الى آخر ما ذكره وكلامه هذا ينادي بان معنى المطلق انما هي الماهية لا بشرط وهو المعنى المهمل
واين هو من الامر الدائر بين الامرين وما استشهد به من كلامه وهو ان المراد من المطلق كرقبة ليس [illegible] اي فرد كان
من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع لا ينافي ارادة الامر الدائر لان الماهية المهملة ايضا
تتحد مع الفرد المعين في الوجود فهو عينها واما ما ذكره بعد تسليم [illegible] وتفسير المعنى المهمل من ارجاعه الى مقتضى
القول بوضعه للانتشار [illegible] حكم العقل واصل البراءة من انضمام الانتشار الى المطلق [illegible] مجازا لعدم ارادة
المقيد منه فيرد عليه امور احدها ان كلامه صريح في الالتزام بكون معنى المطلق [illegible] التعيين الذي هو
اي فرد كان والمقيد عليه [illegible] المهمل [illegible] نقول انه بعد الالتزام بكون المطلق موضوعا للمعنى المهمل لا وجه لما ذكره
من ان مقتضى [illegible] المعنى المهمل [illegible] الحمل باي فرد كان [illegible] حكم العقل نظرا الى ان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون
وذلك لان مقتضى تعلق الحكم على الطبيعة المهملة انما هو مطلوبية الطبيعة في الجملة اما في ضمن جميع الافراد او في ضمن
بعضها المعين او غير المعين لان المفروض [illegible] الطبيعة [illegible] تعلق الحكم بالطبيعة لا يقتضي الاتيان
باي فرد الا بدليل الحكمة [illegible] وليس [illegible] ذلك وانما المراد اقتضاء الاطلاق من باب الحكمة كما صرح به
في غير هذا المقام ولا وجه لحكم العقل بذلك بمجرد كون اللفظ موضوعا للمعنى المهمل مع ان البيان وهو الخطاب بالمقيد موجود
بحكم الغرض ثانيها ان ما ذكره من ان الاصل براءة الذمة من التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ان اراد به ان اصل
البراءة يقتضي كون معنى اللفظ هو التخيير في الافراد [illegible] لان اصل البراءة لا يجري في الالفاظ [illegible]
[illegible] وان اراد ان اصل البراءة يكون هو المعول عليه في مقام العمل فهو مناف لما ذكره قبل حكاية الكلام الذي [illegible]
بصدده الآن من البناء على الاشتغال [illegible] مطلق ومقيد وشككنا في ان المأمور به هل هو المطلق او المقيد [illegible]
ذلك [illegible] اصل البراءة [illegible] الامرين [illegible] التخيير [illegible] البناء على اثبات
ثالثها [illegible] ما ذكره [illegible] المطلق مجازا في المقيد [illegible] على
وجه الانطباق لا على وجه الخصوصية فان ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع لا بد ان يكون
معرفة المخاطب بالتعيين مقصود الشارع في الواقع ليمكن الامتثال فيكون الفرد المعين مقصودا بالاصالة [illegible]
كان ذلك [illegible] بل لا بد ان يستعمل اللفظ فيه [illegible] المقصود من المطلق فلا بد ان يستعمل فيه على وجه الخصوصية [illegible]
لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجازا [illegible] من استلزام المقصودية لاستعمال اللفظ في المقصود وارادته منه
فلا مانع من مقصودية [illegible] وعدم استعمال اللفظ فيه على وجه الخصوصية والتعيين بل على وجه الانطباق الا ترى ان
القصد يتعلق باتيان مقدمة المأمور به ولا يستعمل فيها لفظه وقد تقدم سابقا ان التمسك باصالة البراءة انما يصح في الاحكام
التكليفية دون الوضعية [illegible] ونحوه [illegible] ان اصل البراءة انما
يجري في الاحكام الالزامية دون غيرها [illegible] الكراهة كما اعترف به في باب اصل البراءة [illegible] الوجه

لتتميم دلالة المطلق بجعله مرادفا لما وضع لشرط الانتشار بواسطة اصل البراءة بحيث يكون العرف في غير المقيد خلاف
الظاهر مع كون ذلك من ادلة الاجتهاد وكون هذا من ادلة الفقاهة وشتان ما بينهما من حيث المرتبة والحكم
حتى انه لو سلم ذلك كان لازمه تقدم الاستصحاب الحاكم على اصالة البراءة والانتشار عليه ضرورة ان افادته لذلك انما حصلت
من انضمام اصل البراءة الذي يقدم عليه الاستصحاب وذلك مع كونه مما لا يرضى به عوام فضلا عن الفقهاء في
الموارد الفقهية وذلك بخلاف ما لو تم السر في دليل الحكمة فانه لا يلزم ذلك فان الخطاب المتضمن لارادة تعلق الحكم
بالطبيعة وان دليل الحكمة تعلقه بها باعتبار وجودها في ضمن كل من الافراد حصل ان ذلك الخطاب بضميمة مرتبة
متوسطة بين الادلة الاجتهادية والاصول العملية لكون دليل الحكمة ليس منوطا بالجهل وان ذلك ما اخذ في الاصول
حتى يصير من الاحكام الظاهرية المحضة ولا منشأ من الواقع بنفسه حتى يصير من ادلة الاجتهاد ولما يشاء من الدقيقة بعدم
المطلقات على الاصول العملية دون الادلة الاجتهادية حتى لو كانت من قبيل العموم مما ابعد ما استدل على حمل المطلق
على المقيد في قول المشهور مما جعله نظير الدليل على بناء العام على الخاص وهو شيوع التقييد وشهرته رجحانا وانعدامه
في العرف مثلا الا انه نوع من التخصيص ومقتضى هذا الكلام تسليم تحقق التعارض بين اصالة الحقيقة في جانب المطلق
والمقيد الا ان شهرة التقييد وانعدامه في العرف مرجحان لاصالة الحقيقة في جانب المقيد ومقتضى رجحانها ان اصل
الحقيقة في جانب المطلق محمول على المقيد ثم انه بعيد لمنافاته ما ذكره من وجه الترجيح وتسليم تساوي ارتفاعهما
حتى في الاصل المقيد على التنزيل على قاعدة الاشتغال من حيث ان البراءة المتيقنة لا تحصل الا بالعمل بالمقيد ولا يخفى عليك
ان التمسك باصل البراءة في تتميم دلالة المطلق يهدم اساس الاستدلال المذكور اذ لا وجه لتسليم تساوي الاصلين في جانبي
المطلق والمقيد وتعارضهما ثم الترجيح بشهرة التقييد وانعدامه عرفا ضرورة ان الاصل في جانب المطلق ح يعين هو اصل البراءة
وظاهر ان اصل الحقيقة في جانب المقيد المقتضي لوجوب المعين حاكم عليه لكون الاول من الاصول العملية وكون الثاني من
الاصول اللفظية فلا يتساويان حتى يرجح بالامرين المذكورين كما ان الاوجه لتسليم تساوي الحقيقتين بعد ذلك ولو رجع
الى ان هذا الوجه غير جار عليه لان كلامه في مقام الاستدلال انما هو من حيث العرف في المطلق بارادة المقيد منه بخصوص
مجازا فيرجح على القول بوضعه للمعنى المهمل ومن حيث العرف في المقيد بحمل الامر المتعلق به على الندب واصالة الحقيقة
ح في كل من الطرفين معارضة باصالة الحقيقة من الطرف الاخر واما اصل البراءة فانما اعتبره لمعنى زائد على ذلك وهو
صيرورة المطلق الموضوع للمعنى المهمل بمنزلة الموضوع للمعنى الماخوذ بوصف الشيوع والانتشار في المؤدى وان يحوس
مقابلة اصالة الحقيقة في المقيد حتى يترجح كما عليه مضافا الى انا لو فرضنا ان اعتبار اصل البراءة في جانب المطلق ليس لذلك
المعنى الزائد وانما كان موافقا لاصل الحقيقة فيه في جانب المطلق من حيث المورد والمؤدى فلا يوجب انتفاء اصل الحقيقة
في جانب الحقيقة حتى يقوم مقامه ولا يكون لوجوده قوة معاوضة اصل الحقيقة في جانب المقيد فهم تاما بها ان تجعل اصل
البراءة ضميمة المطلق في دلالته على الشيوع والانتشار في مقابل الاخذ بالمقيد وتقييده به لا يوافق طريقة العلماء في وضع
اساس العادات لما هو عام من الصحيح ومنهم الفاضل المذكور من تمسكهم بالاطلاقات في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة
وذلك لانه اذا ثبت كون السترة مثلا شرطا في الصلوة عند التمكن منه وشك في شرطيته في حال عدم التمكن منه فاجاع

يرجع

يرجع الشك الى انه في حال عدم التمكن ~~هل يسقط بواسطة انتفائه~~ من السترة تكليف الصلوة ام لا ويجب ولو كان
شرطا فيها عند عدم التمكن منه سقطت بواسطة انتفاء شرطها المقتضي لانتفاء المشروط ولو لم يكن شرطا فيها
عند عدم التمكن منه فقد انتفت الشرطية فيأتي بالماموربه الغير المشروط بذلك الامر المتعذر ومع ان ذلك في الحقيقة
يرجع الشك الى اصل التكليف فيحكم بالبراءة مع انهم يقولون ان اطلاق اسم الصلوة على القول بوضعه للاعم لو لم يكن
ضميمة اصل البراءة بمعنى الشرطية المشكوكة في حال عدم التمكن من السترة يقتضي ثبوت البراءة من التكليف
بالصلوة عند عدم التمكن من السترة لكونه الاطلاق فاتفاقا على اصل البراءة الذي هو من الاصول العملية لكن
لما جعل اصل البراءة متمما لدلالة المطلق وضميمة لما هو المطلق المنهم يرفع حكم اصل البراءة ولا يصير رافعا
للشك في اصل التكليف لما عرفت من ان المطلق ح يصير في مرتبة اصل البراءة فلا يفيد في رفع اصل البراءة الجاري
في الشك في اصل التكليف لرافع لها رأسا وهذا خلاف طريقتهم لانهم يتمسكون بالاطلاق في اثبات اصل التكليف
ولكنك بان هذا الوجه ايضا غير وارد عليه لما عرفت الاشارة اليه من انه اراد بجعل اصل البراءة متمما لدلالة
المطلق جعل المطلق الموضوع لنفس الطبيعة بمنزلة ما وضع لها بشرط السراية والانتشار ونفس المطلق ح ثم
على الاصول العملية ولا يحتاج الى الضميمة الا انها حكم عليه بحكم غير طلبي ومطرد الشك المتمسكين في تعميم المطلق
بدليل الحكمة لا يتمسكون به الا في مثل احل الله البيع ونحوه مما حكم عليه بحكم غير طلبي صرورة ان طلب الطبيعة يكفي
في مقام الامتثال به الاتيان بفرد منه لكون ذلك من خواص الطلب ويخير في الاتيان باي فرد اراد المكلف لا تترا
المصداق الطبيعة عليه ويكون تعيين ذلك اما اذا ورد الخطاب المطلق وورد الامر بالمقيد وخطاب منفصل وتعين
عدم تمكن المكلف من الاتيان بالمقيد عند ورود الامر به كان اللازم عليه الامتثال بالاطلاق بمقتضى المطلق بلا خلاف
ولا اشكال كما عرفته سابقا وقد عرفت ان الوجه فيه هو ان الخطاب بالمقيد انما يتوجه في حال التمكن منه كما ان
الخطاب في جميع الخطابات انما يتعلق بمن تمكن من الاتيان بمتعلق الامر فيخرج سائر افراد المطلق في صورة التمكن من
المقيد ويبقى في صورة عدم التمكن منه ولذلك حكموا بوجوب المسح بظاهر الكف على من تعذر عليه المسح بباطنها في
الكتاب العزيز ونحوه نقول ان دلالة المطلق لو كانت متممة باصالة البراءة لم يبق محل للتمسك بالاطلاق في امثال هذه كون
الموارد لان مقتضى حمل المطلق على المقيد هو ارتفاع التكليف بالمسح مثلا راسا الموافق لاصل البراءة من التكليف بامره
ومقتضى حمل الامر بالمقيد على ما هو ان الخطاب بالمطلق هو حمله على الندب بحكم ضميمة المطلق التي هي اصالة البراءة هو
وجوب الاتيان بالفرد المقدور ويحتمل ذلك الامر بينهما وعدم العلم بتعيين احدهما فمقتضى اصالة البراءة عدم ثبوت
التكليف اصلا وهذا بخلاف ما لو لم يكن الخطاب بالمطلق متمما باصل البراءة فانه يصير دليلا اجتهاديا رافعا للاصل الجاري
من نفس التكليف بالمطلق ونحوه وعندي ان هذا الوجه غير متوجه عليه لما نبهناك عليه من ان جعل اصل البراءة متمما
لا يريد به الا كونه بجعل المطلق الموضوع للمهمل بمنزلة الموضوع للمنتشر بالاطلاق فيحكم مع قطع النظر عن انضمام اصل البراءة
اليه فان الى الاصول العملية وان انضمامه اليه يوجب انه لم يجعل ذلك الامر الا دلالة وهو اصل البراءة كموجب الا
ان المطلق بنفسه لم يكن قاصرا عن مرتبة التقدم على الاصول العملية ليصير انضمامها اليه سببا لمساواة المطلق للاصول العملية

اذا كان الامر في المقيد ...

في الوجه خامسها ما ذكره جماعة منهم الشهيد في القواعد من ان حمل المطلق على المقيد لازم لان الجمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غيره الا المقيد واعترض عليه صاحب المعالم فقال بعد ذكره وهذا السند انما يتم وهو حينئذ يبنى احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب على كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه متعينا وكونه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع التساوي بين الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سالما عن المعارض منه انتهى وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف العمل بما له لاجل ... لا يحصل يقين البراءة وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستقلا لدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى ولو سلم ان الحمل على ... من البناء على الاشتغال ولزوم الاتيان بما يقتضي يقين البراءة بان يفرع تسليم تساوي المجازين اللذين هما حمل المطلق على المقيد وحمل الامر بالمقيد على الندب والتخيير يعود الاشتغال الذي يثبت باصل الامر لا يقينا ولا ظنا بمجرد احتمال الاشتغال من دون جزم ولا ظن لا يقتضي وجوب تحصيل يقين البراءة وانما غايته الاحتياط وهو غير واجب ودعوى ان الاشتغال اليقيني ثابت لان المكلف به هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونحن نعلم انا مكلفون باحدهما فقد تحقق اشتغال الذمة بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد وكلام الموجه انما يتم لو سلمنا انا مكلفون بشيء مردد بينهما ولكن لا نعلم هل يشترط الاتيان ام لا فالمرجع حينئذ اصل البراءة كما الشك في شرطية شيء مع عدم الاشتغال به وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق بوصف الاطلاق والمقيد بوصف التقييد وليس ههنا قدر مشترك يتيقن بحكم يعني ان المعتبر بالاصل لا يكون موردنا من قبيل الاقل والاكثر حتى يجري اصل البراءة بالنسبة الى الزائد على القدر المتيقن بل من قبيل المتباينين وبعد فرض تحقق الاشتغال لا مجال لاصل البراءة فلا بد من الاحتياط والاحتجاج لعدم كون موردنا من الشك من قبيل الاقل والاكثر بان يقرر الامر في المقيد في ان الجنس في ضمن ... والشك انما هو الذي هو الفصل وذلك لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تغاير بينهما هنا وفي الجميع نظر اما اصل الاحتجاج فلان الجمع بين الدليلين بما الدليل على لزومه فهو عندنا ممنوع كما عرفت ... فان قلت ان الجمع بين الدليلين بان يكون احدهما ... بوجود الآخر ... الاجماع القهري مما لا ريب ... على ما ذهب اليه الاكثر ... وضع المطلق بما اخذ شرط الانتشار لكنه على مذهب ... يكون ساكتا منتظرا للبيان فيعود بمنزلة الاصل ويصير المقيد كالدليل فيحصل وصول المقيد يحصل الاجماع القهري بينه وبين المطلق لارتفاعه عن مقام معارضة المقيد قلت ... المقيد من باب الدليل كان ... وكون المطلق ساكتا منتظرا للبيان وكون المقيد ناطقا مبينا وليس كذلك بل الحال في طرف المقيد كالحال في طرف المطلق لاحتمال التخيير في جانب المقيد المحتاج الى التقييد فان قوله اعتق رقبة مؤمنة لو حمل على التخيير يصير ... تقييده بقولنا او كافرة ... الامر ... تقييد الرقبة

المطلقة

المطلقة بالايمان وتقييد الخطاب بغير المؤمنة ... على تقدير حمله على التخيير وكان الاصل عدم التقييد في الاول فكذلك الحال في الثاني فيكون كلاهما من قبيل الاصل فيكون التقييدان في رتبة الوجوب وفي جريان الاصل بالنسبة اليهما على حد سواء فلا يكون المقام مما يتحقق فيه الاجماع القهري عنه التمسك بالجمع بين الدليلين لا يعتبر بل كما ... والاقل ارجح من الثاني اكثر ... واما ما ذكره صاحب المعالم ففيه وجوه احدها ما ذكر من توقف تمامية الدليل على انتفاء مجاز آخر لا يخلو اما ان يريد ان احتمال التجوز الآخر قائم في كل موضع يراد فيه حمل المطلق على المقيد فيكون الحمل المذكور فيه معارضا باحتمال المجاز الآخر او يريد به ان انه قد يتفق في المقام احتمال مجاز آخر فلا يكون حمل المطلق على المقيد متعينا للجمع بين الدليلين والاول مدفوع بما ذكروه في باب تعارض الاحوال من كون التقييد مقدما على غيره من التصرفات المجازية في اللفظ من دون تكرر فلا يكون احتمال مجاز آخر مساويا للتقييد والثاني مدفوع بان ذلك خروج عن عنوان القوم لان مفروضهم انما هو فيما لو لم تكن قرينة خارجية تصرف عما ذكروه احتمال مساو يوجب التوقف والحاصل ان كلامهم في حمل المطلق على المقيد انما هو مع قطع النظر عن الامور الخارجية وربما يورد على الشق الثاني بانه اذا ثبت حمل المطلق على المقيد في صورة عدم احتمال مجاز آخر ثبت في صورة الاحتمال لعدم القول بالفصل ولا يخفى ما فيه لان المسألة اصولية لفظية منوطة بحصول ... وليست تعبدية كما عليه الحال في المسألة الفقهية حتى يتمسك في تمامها بعدم القول بالفصل ~~ولا يخفى ما فيه لان المسألة اصولية لفظية منوطة بحصول الرجحان عرفا وليست تعبدية كما عليه الحال في المسألة الفقهية حتى يتمسك في تمامها بعدم القول بالفصل~~ ثانيها ان ما ذكره من انه مع تساوي الاحتمالين يشكل الحكم بترجيح احد المجازين لا وجه له اذ مع فرض التساوي يمتنع الترجيح لا انه يشكل ثالثها انه حكم بعد اشكال الترجيح بحصول التعارض المقتضي للتساقط او التوقف وذلك مما لا وجه له لان ما ذكره من التساقط او التوقف انما هو في الاخبار وليس الكلام فيها بخصوصها بل في مطلق الادلة وعلى تقدير فرض الكلام فيها على وجه الخصوص فقد يورد عليه بانه كان اللازم ذكر التخيير ايضا لكونه ايضا قولا آخر في تعارض الخبرين ولكنا نقول انه على ذلك التقدير ايضا كان اللازم اسقاط التساقط والاقتصار على التوقف او الرجوع الى الاصول في مقام العمل لان تلك الاقوال الثلاثة انما تجري عند تعارض الخبرين اذا كان تعارضهما من جهة السند لا من جهة الدلالة والكلام فيما نحن فيه ليس الا من جهة الدلالة وليس التكليف فيه سوى التوقف او الرجوع الى الاصول العملية رابعها ان ما ذكره من بقاء المطلق سليما عن المعارض بعد تعارض الاحتمالين وتساقطهما لا يفهم له معنى لان المفروض ان احد الاحتمالين انما هو التصرف في المطلق بارتكاب التجوز فيه على ... بارادة المقيد منه والاحتمال الآخر هو التصرف في جانب المقيد بحمله على الندب مثلا وبعد تعارض الاحتمالين كيف يبقى المطلق سليما عن المعارض وهو احد طرفي التعارض وخامسها ان ما ذكره من بقاء الاطلاق سليما عن المعارض يلزمه التمسك بالاطلاق ولا يبقى مجال للبناء على الاشتغال لان الاطلاق السليم عن المعارض دليل اجتهادي ولا مساغ للرجوع الى الاصل مع قيامه وذلك ان التمسك بالاشتغال اما ان يكون باعتبار عده مرجحا او يكون باعتبار جعله معولا لا مرجحا لكن في مقام العمل

ولا وجه لشيء منهما اما الاول فلان اعتبار الاصل مرجحا للدليل في مقام الدلالة غير معقول خصوصا الاشتغال وذلك
لان الدليل ليس من شأنه الا البيان فهو ناظر الى الواقع والاصل ليس من شأنه الا افادة وجه التخلص عند
الجهل فليس ناظرا الى الواقع فكيف يكون الساكت عن الدلالة على الواقع مرجحا ومبينا لدلالة ما هو ناظر الى الواقع
فالبيان للاصول الا من قبيل المعول الذي يرجع اليه عند الانقطاع عن الدليل ولا سيما الاشتغال فانه لا يفيد
الظن قطعا وانما هو مفيد لوجه الحيلة عند انقطاع الوسيلة الى المكلف به ومن جعل الاصول مرجحا في مقام
التعارض لشك بين الاخبار فقد بنى على اعتبارها من باب الظن كما في الاستصحاب واصل البراءة واما الاشتغال
فكونه مرجحا مستندا انما هو بالنص الوارد في علاج التعارض فهو من باب التعبد لا لافادته الظن بتعيين الحكم
به والحاصل ان الاصل لا يكون مرجحا للدلالة لا الدليل لما عرفت واما الثاني فلان ذلك يلزم منه عدم التمسك
بالاطلاقات في الموارد الفقهية فلا بد فيها من الرجوع الى الاصول عند التوقف لا الى الاشتغال بخصوصه ووجه
ذلك ان الاطلاق لو رجع الى الاشتغال لعذر من الاصول في مقام العمل لا يصح الا مع فرض احتمال التقييد في
ان اللفظ في كل مطلق ورد في مقابله المقيد مجمل فلا وجه للرجوع الى خصوص الاشتغال لا اختلاف الاصول بحسب المقامات
فلا بد من الرجوع في كل واقعة الى ما يليق بها مع انا نجد انهم لا يهملون الاطلاقات وغيرها من الخطابات
المتعلقة بالمقيد ولا يتركونها الى الاصول فضلا عن البناء على مقتضى خصوص الاشتغال وذلك طريقة
مستمرة لديهم لم يخالف فيها احد حتى صاحب المعالم فلا يبقى في الفقه الا على حكم الادلة وفيها مطلق
ومقيد فالحاصل انه ان بنى على ان اللفظ مجمل كما هو لازم تمسكه بالاشتغال في مقام العمل لزم في
الفقه الاعراض عن كل مطلق ورد في مقابله مقيد والعمل على الاصول على حسب المقامات مع انا نراه لا يعمل
ذلك بل يجري على طريقة القوم وان بنى على ان اللفظ مبين فلا وجه لما ذهب اليه من التمسك بالاشتغال
واما فيما ذكره سلطان العلماء فلما يرد عليه من مثل ما اوردناه على صاحب المعالم اخيرا فنقول في توجيه
الايراد عليه ان التمسك باصل البراءة اما ان يكون باعتبار عده مرجحا للدلالة او يكون باعتبار جعله
معولا لا يرجع اليه في مقام العمل ولا وجه لشيء منهما لما يرد على كل منهما بعين نظير ما اوردناه على الاشتغال
فلا حظ مضافا الى انه يرد عليه ان الايراد على صاحب المعالم بان هذا المقام ليس موردا للاشتغال وانما
هو مورد للبراءة ما لا وقع له لانه اذا كان بناء الامر اذا دار بين التعيين والتخيير في البناء على الاول فيكون
مقتضى مذهبه البناء على الاشتغال لعدم الفرق بين الموردين فالمورد حاله في ذلك ولا يتجه الايراد على
من سلك بمقتضى مذهبه بسبب مخالفته لمذهبه لو لم ما ذكره انه اصل في المسألة فلا يرد عليه ان ما ذكره
هنا مناف لما ذهب اليه في بحث اصل البراءة لان غاية ما هنا ان يكون المطلق والمقيد من قبيل المتباينين
وقد اختار هو في هناك التخيير عند الشك في المتباينين كما في الظهر والجمعة فيختار هناك البراءة في
هذه على الاشتغال وذلك تهافت وهذا الوجه اورده بعض من تأخر مضافا الى وجوه اخر اقول ان
ما ذكره من ان الشك في كون المطلوب هو المطلق او المقيد من قبيل الشك بين المتباينين بناء على ما قدمه في

مباحث الالفاظ غير مرة من اجراء الاصل عند الشك في كون الموضوع لزم الطبيعة المطلقة او الطبيعة المقيدة
كما لو شك في ان الامر موضوع لطلب الطبيعة المطلقة او لطلب الطبيعة المقيدة بالتكرار مثلا او الفور فحكم
بان الطبيعة معلومة وتقييدها غير معلوم والاصل ينفيه فلو كان الشك بين المطلق والمقيد من باب
الشك في المتباينين لم يكن لاجراء الاصل هناك وجه ولا خصوصية لمقام الطلب في افادة التباين اذ
كما ان المطلوب تقييدي كذلك الموضوع له من دون فرق فكيف يحكم بكون المطلق والمقيد متباينين مع
التمسك بالاصل هناك عند الشك فيهما لكن لا يخفى عليك ان هذا الايراد لا وقع له في هذا المقام لان ما ذكره
هناك هو الباطل كما اعترف هو دام مجده بما في الذي يتجه عليه الايراد انما هو ذلك المقام وقد اورده عليه فيما يليق
به من المحل ومجرد مخالفته ثمة للحق الباطل لا يوجب رفع الحق فتدبر ولا تغفل الثاني ان ما ذكره من الكلام سلطان
العلماء انا نعلم لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لم نعلم انه هل يشترط الايمان ام لا ولم يعلم ثبوت الشرط فيمكن نفيه باصل البراءة ولكن ليس كذلك لانه لا يرد به ما لو ثبت كونه مكلفا بعتق رقبة مع عدم العلم بالشرط لدليل
لفظي فلا وجه للاصل البراءة في نفي الشرط المشكوك لان لطلاق الدليل اللفظي كاف في اثبات التكليف بالمطلق
ونفي ما زاد عليه ولا مجال للاصل البراءة هنا وان اراد به ما لو ثبت التكليف بعتق رقبة ما بدليل ثم وقع الشك
في ثبوت اشتراط الايمان مثلا فنقول لا نجد فرقا بينه وبين ما ورد هناك مطلق ومقيد ولم نعلم ان ايهما هو
المطلوب بعينه لاتفاقهما عند التحليل في وقوع الشك في ان المطلوب هل هو المطلق او المقيد وان التكليف
بالمطلق ثابت قطعا وانما الشك في ثبوت القيد الذي هو شرط المطلق كالايمان بالنسبة الى الرقبة المأمور
بعتقها فيكون مآل ما لو ورد مطلق ومقيد ولم نعلم ان احدهما هو المطلوب بعينه الى ما ذكره من الفرض وهو لو علمنا
انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لم نعلم انه هل يشترط الايمان ام لا ولا تفاوت بين الصورتين الا ان الدليل على
احدهما لفظي وعلى الاخرى لبي ولا اثر لذلك الا ان يبنى على ما ذكره بعضهم في مسألة وضع الفاظ العبادات
للصحيحة او الاعم من ان التكليف انما يتعلق بالعنوان الذي ثبت باللفظ كما في قوله اقيموا الصلوة كان اللازم عند الشك
في شيء من الاجزاء او الشرائط الحكم بالبناء على الاشتغال نظرا الى ان المطلوب هو الامر المتحصل من مفهوم فيجب
تعلق الامر بعنوان خاص هو المفهوم المعبر عنه بالصلوة فاذا شككنا في ان السورة جزء ام لا مع علم
الاتيان بها وبدونها يشك في كون الماتي به مصداقا للمأمور به ام لا فلا بد من الاحتياط بالاتيان بالمشكوك
فيرد ذلك على خلاف ما ثبت بدليل لبي كالاجماع مثلا فلا يتحقق هناك عنوان حتى يلزم البناء
على الاشتغال فان الاجماع على وجوب الصلوة مع الشك في وجوب السورة يؤول الى ايجاب تكبيرة الاحرام والحمد
والركوع والسجود فان الشك في وجوب السورة لم يكن الشك في صدق المأمور به على ما بدون سورة فلا يكون
الشك بالنسبة اليها الا استيثاقا فيصح التمسك باصل البراءة وكذلك غيرها ان الفرق بينهما ليس الا بمجرد
دعوى فلا فرق بين ما كان دليله لفظيا وما كان دليله لبيا نظرا الى ان اللفظ للعنوان ممنوع الثالث
ان ما ذكره سابقا فيما اورده على سلطان العلماء ما يظهر منه ان التمسك باصل البراءة مما يفيد البيان للمطلق على

مباحث

منتظر البيان فيكون المقيد المتحد سببه مع سبب المطلق بيانا له بالضرورة واما ان اليسع على مذهبهم ظاهر بعد ان صار المطلق موضوعا
لما اخذ فيه شرط الشيوع والانتشار صار من قبيل العام فما يراه ما في الباب ان عمومه انما هو على وجه البدل وعموم العام
على وجه الشمول وعلى هذا فلا يبقى فرق بين المطلق والمقيد المثبتين وبين العام والخاص المتوافقي الظاهر في الحكم
بالتخصيص هناك حتى لو كان سببهما متحدا كما لو قال اكرم العلماء وقال اكرم زيدا العالم لعدم التنافي بينهما فيحمل كل من
الخطابين في محله ولا يحكم بالتخصيص عند تنافيهما في الظاهر كما لو قال اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فكذا فيهما
فاللازم ان لا يحمل المطلق على المقيد لكون المطلق عاما على مذهبهم ثم انه على تقدير ثبوت اتحاد التكليف من غير جهة
اتحاد السبب وتحكم الاشكال فيه انه لو اتى بالمقيد كان ممتثلا وعلى تقدير عدم ثبوته فيه يحكم بما يستدعي الامتثال
بالخطابين بناء على ما تقدم في مسألة تداخل الاسباب وقد ذكرنا ان التداخل مما لا يتحقق الا في المتساويين لا اتحاد
المأمور به وكذا في المتباينين لامتناع الاتيان بهما بمصادقة واحدة فيتحقق بالاعم والاخص مطلقا او من وجه
فيجوز ان يكون الاتيان بما يجمع تعلقهما بالعامين وبغيرها في التوصليات ويحصل الامتثال بالخطابين فتحصل
مما ذكرناه في هذا المقام ان مساعدة العرف على حمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب والحكم لكشفه عن اتحاد
التكليف انما تتم على المختار من مذهب سلطان العلماء دون مذهب الاكثر المقام الثاني في ان مجرد اتحاد الحكم
هل يكشف عن اتحاد التكليف حتى يحمل المطلق على المقيد بحمل ذلك مثال ما لو قال اعتق رقبة وقال اعتق رقبة مؤمنة
فنقول مقتضى ما اخترناه من حيث وضع المطلق للمعنى المهمل المنتظر للبيان هو حمل المطلق على المقيد اذ المقيد
رافع للاهمال فلا يعتني الاحتمال كون المكلف الامر بعد مساعدة العرف على حمل المطلق على المقيد في الصورة المفروضة
من تجرد المطلق عن السبب وعدم تحقق احراز اتحاد التكليف فربما امكن الاستشكال فيه بان ما اخترناه من وضع المطلق
للمهمل فيكون ذلك موهنا للمختار كما ان الحمل في المقام السابق كان موهنا لمذهب الاكثر وعكس توجيه الحمل هنا
بما يرفع عنهم الاشكال فيقال ان الحمل هناك انما هو بالقرينة اذ لا بد من الاختلاف لوجوب ليس ما يندرج تحت
المراتب المتفاوتة كالندب المندرج تحتها فلا يعتبر اتحاد السبب في المطلق والمقيد يحكم العرف باتحاد التكليف
فلذلك يحمل المطلق على المقيد ولولا ذلك لم يكن مجال للحمل فاذا قال ان ظاهرت فاعتق رقبة وقال ان ظاهرت
فاعتق رقبة مؤمنة فهو عند اهل العرف ان الوجوب ليس له مراتب متعددة ولو في لغات فلعل المرتبة العالية
الواجبة هي المؤمنة وما سواها غير المؤمنة كما لا يحتمل ذلك في الزيادة منفصلا او الزيادة يتنجز بحمل وعدم اتحاد
السبب القابل الى الخطابين فهو امر ذلك تمام التكليف الموجب لحمل المطلق على المقيد ولولا ذلك لم يحكموا بالحمل
فهو ليس الا بالقرينة وح يرتفع عنهم الاشكال ويقوى الاشكال على المختار من جهة اقتضاء الحمل في المجرد مع عدم
مساعدة العرف على ذلك لانا نقول لا نعرف ان الحال في المطلقات لما كان ورودها في معرض البيان لا في مقام
الاهمال كان المطلق المجرد في كلام الشارع في قوة الاعطاء بالقاعدة فلم يبق مهملا حتى يلزم الاجمال المقتضي لاعتبار القيد
بيانا له ذلك المجمل وحمل المطلق عليه ولولا ذلك كان اللازم الوضع للمهمل حمل المطلق على المقيد في صورة تجردهما
عن السبب ايضا فحصل مما بينا انه لا يلزم الاشكال على الاكثر من حمل المطلق على المقيد في المثبتين كما لا يلزم

الاشكال علينا من عدم حمل المطلق على المقيد في المجردين وهذا الذي ذكرناه انما هو ما افاده بعض من تأخر ولي
في المقام اشكال وهو انه ان ادعى ان غلبة انسياق المطلقات لبيان القاعدة انما هي في المجرد عن السبب فهي مطالبة
وجه الفرق ولعله في ضرورة انه لا مقتضي في المجرد يختص به عن المقرون بالسبب كما لا احتمل في نظر
المتكلم مخصوصا فات مثل ذلك لا يكون امر احالة بالنسبة الى نوع دون نوع فلا بد ان يكون مستندا الى
ماهية النوع ولا يعقل فيها الحال فدعوى الفرق بما هي عنه وان ادعى ان الغالب في المطلقات انما هو
مسببة كانت ام مجردة هو انسياقها للبيان للقاعدة فحاذاك موجب للانهدام الحمل والدليل المعتمد عليه في مقام الاستدلال
على حمل المطلق على المقيد على الوجه المختار وهو كون المطلق مهملا منتظرا للبيان وان المقيد بيان وذلك لان غلبة انسياقها
لبيان القاعدة تخرجها عن الاهمال فلا يتم الاستدلال المعلوم ان ورود المقيد يكشف عن عدم ان يكون هذا المطلق
ساق بعينه وانه لم يرد لبيان القاعدة قلنا هذا مشترك بين المجرد عن السبب والمقرون به وبحصل مما بينا انه لا فرق بين
المجرد به والمسبب ثم ان حمل المطلق على المقيد في المقامين لم يتوقف على الحمل فيهما جميعا لكن يمكن الفرق بينهما بان يقال
وان كان الغالب في المطلقات مجردة كانت او مسببة ان يكون واردة للاعطاء بالقاعدة وان ورود المقيد في مقابل المطلق
يكشف عن عدم ورود هذا المطلق للاعطاء بالقاعدة لكن لا كل مقيد بل المقيد الذي هو صالح لكونه بيانا ومعلوم ان البيان معتبر
في مفهومه الكشف عن شيء ولا يتحقق البيان يكون بانظر الى ما يراد الكشف عنه وهذا المعنى يتحقق فيما اذا اتحد السبب
والحكم في الصورة المتجردة عن السبب فانه لا يعلم كون المقيد بيانا والمطلق مما يحمل على المقيد لكونه بيانا لا لانه مقيد وقد قلنا
ان المطلق الموضوع للمعنى المهمل منتظر للبيان وفي صورة عدم اتحاد السبب موضوع البيان مفقود ولم نقل انه منتظر
للمقيد من حيث هو مقيد فتحصل من ذلك انه انما يجب حمل المطلق على المقيد فيما اذا كان المقيد صالحا للبيان وهو
يتحقق مع اتحاد السبب دون غيره وعند الفرد فافهم هذا وفي المقام امر ينبغي التنبيه عليه وهو انه اذا تعذر القيد فهل
يجب الاتيان بالمطلق ام لا وبيانه يتوقف على مقدمة وهي ان من المقرر الثابت ان ما وقع في حيز الطلب من مطلق
ومقيد وغيرهما منوط بما قدرة المكلف واختيار المطلوب ليس الا ما هو المقدور اما غير المقدور فلا يمكن الكلام فيه الى
واما هو فينقسم الى اقسام احدها ان يكون تقييده بلفظ مقترن به كما لو قال اعتق رقبة مؤمنة ابتداء من دون ان
يقول في خطاب آخر اعتق رقبة فامر بالمطلق فيحمل ومن جهة قيد البر ثانيها ان يكون تقييده بسبب الانصراف الى الافراد
المتعارفة كما لو قال اعتق رقبة وفرض انصرافها الى المؤمنة ثالثها ان يكون تقييده بامر منفصل كما لو قال اعتق رقبة
ثم قال في خطاب آخر اعتق رقبة مؤمنة او يبين ان مراده في الخطاب الاول انما هو عتق المؤمنة او غيره من الوجوه الدالة
على المراد بامر منفصل اما الاولان فلا ريب في انه اذا تعذر تقييدهما سقط الامر مطلقا فلا يلزم الاتيان بالمقيد ولا
بالمطلق اما الاول فلعدم المستلزم لبقاء الامر بعد التكليف بالاطلاق واما الثاني فلكونه غير المأمور به الفرض
ان الخطاب بالمطلق بنفسه وانما تعلق الخطاب بالمقيد وقد انتفى فالحاصل ان الامر بالمقيد لا يقتضي الاتيان
بالمطلق عند تعذر المقيد ثم لا يلزم الاتيان بالمطلق بحكم قاعدة وجوب الاتيان بالميسور مما كان له اجزاء من موارد

ونحن كونه موضوعا للمعنى يحمل المحتمل الاصل مبينا الاجمال في المطلق ولو كان ابتدائيا بان لم يرد في مقابله مقيد وهذا
يلزم عدم الاعتبار بالمقيد في الفروع اصلا ضرورة صيرورة المطلق مبينا بضميمة الاصل مع انه خلاف ما اجمع عليه الفقهاء
وخلاف ما صرحتم به في الفصول [illegible] سلطان العلماء في المطلق الذي يرد في مقابله مقيد حيث اوجب الرجوع
الى الاصل البرائة كما سبق [illegible] على [illegible] كما ان ما اورده على سلطان

[illegible]

المخرج عن تحت عموم وجوب الوفاء بالعقد بادلة نفي الضرر انما هو البيع المشتمل على الغبن بالفعل في
بعض الاحوال وهو الآن الثاني من العلم بالغبن فيبقى غير المشتمل على الغبن وكذا المشتمل عليه في السابق
الى الحال الثاني عن الآن الثاني تحت عموم وجوب الوفاء بالعقود فالحال بالنسبة الى حال غير المتمكن
من المؤمنة كذلك فيبقى وجوب العتق في حقه تحت الخطاب بالمطلق فان قلت ما ذكرته تصوير حسن لا غبار عليه
في مثل ما ذكرته من المثال من جهة التصريح في الاستثناء بالاخراج من الجملتين المتين احديهما اعم من الفردي
والاخرى العموم الزماني ومثال الاية الشريفة من جهة افادة ادلة الضرر تخصيصها بالفرد المذكور الا
ان ذلك مما لا يساعد عليه الاستعمال فيما نحن فيه لان مقتضى التزامهم بحمل المطلق على المقيد هو تعيين
قوله اعتق رقبة مثلا انما يراد حمله على المقيد في خطاب منفصل كقوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا بمنزلة ما لو
قيد ابتداء بالمتصل فقيل اعتق رقبة مؤمنة من دون تفاوت بينهما فكما ان الخطاب الاخير مما لا يتحقق
فيه الاطلاق بحسب الاحوال الثلثة السابقة التي هي حال التمكن منهما معا وعدمه او التمكن من الاخير
المؤمنة لا يعقل فيه الاطلاق بالنسبة الى حال التمكن من الكافرة فقط اساسا حتى يوجب الامر لو اتفق في
ذلك الخطاب بعتق الكافرة اذا لم يتمكن الا منها فكذلك ما هو بمنزلته قلت الفرق بين المقيد بالمتصل و
المقيد بالخطاب المنفصل بين اذ ليس الاول الا خطابا واحدا اعتبر فيه الرقبة المؤمنة موضوعا واحدا
بخلاف الثاني فان هناك خطابين احدهما الامر بالمطلق والآخر الخطاب بالمقيد فيفيد كل منهما مؤداه
ويترتب على كل منهما حكمه ثم اذا وجدنا الخطابين متعارضين رفعنا اليد بناء على مقتضى الخطاب بالمطلق
وتركنا من مؤداه بمقدار ما يقتضي الخطاب بالمقيد رفع اليد عنه وذكر فيما دليلان تعارضا … المطلق
التعارض متروكا بعض المطلق وقلنا ان المراد منه ما عدا البعض الذي اوجب المقيد نظرا الى ان الضرورة تقدر
بقدرها فالمطلق وان كان محكوما عليه بانه مجاز الا ان ذلك انما هو بعد ملاحظة المعارض فلا يكون الخطاب
بالمطلق في المفروض بمنزلة الخطاب بالمقيد ابتداء حتى يترك من اجل ذلك اطلاقه الاحوالي ومن خطر
التقييد بالنسبة اليه خطابا مستقلا ودليلا براسه بل ترك بعضه بمقدار الضرورة فيكون مع كونه مجازا
مما يجب مراعاة اطلاقه الاحوالي بقدر الامكان وكذلك اطلاقه بحسب الافراد وبهذا البيان يتضح
ما ذهب اليه جماعة من متاخري فقهائنا منهم المحقق الكركي وصاحب الجواهر على ما حكاه سيد الاساتيد
دام مجده انه سمعه من شيخنا في مجلس البحث من التمسك بالعموم في رفع الشبهة عن المصاديق مثال ذلك
ما لو قال المولى اكرم العلماء وقال لا تكرم الجهال الفساق ثم انا وجدنا ان جماعة من العلماء عدول قطعا
وجماعة منهم فساق كذلك فلا اشكال في انه يلزم اكرام الفرقة الاولى وترك اكرام الثانية واما
الاشكال فيما لو وجدنا ان زيدا مثلا عالم لكنا شككنا في كونه فاسقا فقالوا بتميز حال
ذلك الفرد بالعموم بمعنى ان عموم اكرام العلماء يقتضي وجوب اكرامه فيؤخذ به ويرفع به حكم الشك

(هامش: عن المؤمنة وحدها او حال التمكن من الكافرة وحدها / وحال التمكن)

وعندنا

ايضا في مقبرة المانع من اكرامه نظرا الى ان كونه عالما معلوم وكونه فاسقا غير معلوم فيجب العمل بمقتضى الاول حتى
يعلم المانع وذلك مثل ما ذكر من كون الخطاب الاول مستقلا براسه فيجب الحمل على حقيقته بقدر الامكان فيكتفى
في العدول عنه بما علم خروجه عن تحت الخطاب لان الضرورة تقدر بقدرها فالاشتراك في المشكوك حكم العموم
الاول المعلوم بالشك في الثاني ولا يكون حكم ما ذكر من الخطاب العام مع الخطاب الآخر المخصص له حكم
المخصص المتصل بان يقول اكرم العلماء العدول لانه يكون قد اعتبر الموصوف والصفة موضوعا واحدا فحينئذ
ما ذكره سيدنا الاستاد دام مجده في الجواب عن السؤال المذكور وان كان خبيرا فيه لان مجرد تعدد الخطاب لا يجدي
طائلا ما لم يكن حاجة الى تحصيل الجواب عن اصل الاشكال بما عرفت وان المناط هو مدلول الخطاب بعد
فرض ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هي المؤمنة خصوصا ولو كان الدال على الارادة اعني القرينة
من قبيل المنفصل لانه على المفروض لا يكون الكاشف هناك الا شيئا واحدا من اول الامر فلا يكون المطلوب
في المثال الا عتق رقبة مؤمنة ومع فرض انتفائها ينتفي التكليف فيرتفع التكليف راسا وان انتفاء … لم يكن
غير المؤمنة مما تعلق به الطلب من اول الامر فكذا … وذلك لان ما ذكره دام مجده من تعدد الخطاب
ليس الا امرا راجعا الى اللفظ ولا يوجب تعدد مدلول الخطابين الذي هو المناط في سريان الاحكام المذكورة
وارتفاعه وارتفاعه واما ما ذكره من حديث التعارض فانما هو بحسب الصورة ومع فرض ان الرقبة في الخطاب بالمطلق
مجاز في الرقبة المؤمنة لا يبقى عبرة بالتعارض … على انه دليل مستقل ترك بعضه بقدر الضرورة فيكون
مع كونه مجازا مما يجب مراعاة اطلاقه الاحوالي والافرادي بقدر الامكان ومن هنا يظهر ضعف ما سبق نقله من رفع الشبهة
عن المصاديق بالعموم لان المراد بالعام بعد فرض كونه مخصصا انما هو ما يبقى بعد تخصيصه والتخصيص يوجب التنويع
فالعلماء قسمان عادل وفاسق ومقتضى تخصيص عمومه بالعدول هو ان مؤداه من اول الامر هو ان القسم الاول يجب اكرامه
ولا معنى للتمسك بالعموم عند الشك في كونه من القسم المحكوم عليه بالاكرام او من غيره وهو دام مجده ايضا ممن يرى الاعتبار بمسلكهم
المذكور فان قلت من اين علم ان الاكثر يلتزمون بان المطلق مجاز في المقيد وفيهم من استدل على وجوب حمل المطلق على المقيد
بان الاخذ به من باب العمل بالمتيقن وفيهم من استدل عليه بان الاخذ به جمع بين الدليلين والجمع مقتضى … يجوز …
بجعله تاما كون المراد بقوله اعتق رقبة هو الامر بعتق رقبة سارية بين الافراد محتملة لكل منها او كون المراد بقوله اعتق رقبة مؤمنة
الامر بعتق الرقبة السارية في ضمن المؤمنة بقدر الامكان … وفي صورة الامكان المؤمنة تعيين العتق في غيرها مما
امكنه وصورة عدم امكانها … من كون المجموع … في اصل وضع المطلق فان التقييد بالمؤمنة
ح يرفع عن الرقبة السراية الماخوذة فيها بالنسبة الى غير المؤمنة في اصل وضعها فيصير مجازا ويبقى التقييد على مورد الاول
انه ذكر سيدنا الاستاد دام مجده ان ما ذكرناه من حمل المطلق على المقيد انما هو بحسب الحكم التكليفي ولا يكون ذلك جاريا في
١٤ الحكم الوضعي مثال ذلك انا قيدنا اطلاق ما دل على وجوب قراءة سورة كاملة بعد الحمد بالنهي عن قراءة العزيمة بقوله
لا تقرأ العزيمة في رواية زرارة لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم كان ذلك بحسب الحكم التكليفي دون الوضعي ويظهر اثر ذلك
فيما لو قرأ شيئا من العزائم ناسيا … من ذهب الى انه ان ذكر بعد تجاوز موضع السجود على العزيمة فلا تحتسب تلك

سورة يجب عليه اتمامها بعد الحمد ولكنك بعد ما نبهناك عليه من كون حمل المطلق على المقيد بحسب الحكم التكليفي وعدم سراية التقييد
بحسب الحكم الوضعي تعرف ان ذلك لا وجه له لان النهي خطاب تكليفي لا يتوجه الا الى من كان ملتفتا فمع انتفائه لا يتوجه النهي …
ما اتى به خارجا عن مورد النهي داخلا في اطلاق الامر بقراءة سورة كاملة بعد الحمد فيجتنب العزيمة في الفرض المذكور سورة
فيتمها ويجتزي بها … الكلام من جهة الحق عندنا وعنده دام مجده ان الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية
ومع الالتزام بالتقييد بحسب الحكم التكليفي لا يعقل الالتزام بعدم الحكم الوضعي لعدم استقلاله بنفسه والمنتزع تابع للمنتزع منه الا
انه يمكن ان الحكم على محله وان كان كما ذكره الا ان خصوص المقام مشتمل على معنى يوجب ذلك لانه لما استفيد من الامر بقراءة
السورة جزئيتها للصلوة لم يكن وجه للتفاوت بالنسبة الى العالم والجاهل والملتفت وغيره واما اجزاء الصلوة مع …
من الاجزاء فانما هو من باب العفو لاختلال الناسي وغيره في الحكم ثم انه يظهر عدم الاعتداد بها على مذهب من ذهب
الى ان النواهي في امثال ذلك للارشاد … كون المنهي عنه مفسدا اذ لا يبقى ح فرق بين الناسي وغيره من حيث كون
قراءة العزيمة مفسدة للصلوة الثاني انك قد عرفت فيما تقدم سابقا ان تقييد المطلق قد يكون بالانصراف الى الافراد المتعارفة
وقد يكون بتقييد متصل وقد يكون بتقييد منفصل فاذا اجتمعت في مورد وعاد الامر بحيث لم يبق … العمل
بمقتضاها انما هو المقيد المنفصل مثال ذلك انه اذا وقع الامر بمسح مقدم اليمنى بالكف بمثل قوله امسح قدمك اليمنى بيدك فقد
قيد المسح بكونه بباطن الكف وهو تقييد بالمتصل والاطلاق المسح ينصرف الى كونه بالباطن دون الظاهر فقد قيد بالانصراف
الى الشائع ايضا وفرض انه ثبت بالاجماع او بنطق النص بالامر بتقديم المسح باليمنى على اليسرى … وح يكون ذلك
قاعدة وهو تقييد لاطلاق المسح بدليل منفصل فاذا فرض تعذر المسح بباطن الكف اليمنى … وفي المسح وجوه ثلثة
احدها المسح بباطن الكف اليسرى وهو مقتضى العمل بالانصراف من حيث كونه بالباطن والعمل بالتقييد المتصل من جهة كونه
بالكف دون الذراع مثلا لكنه يلزم منه ترك العمل بمقتضى التقييد المنفصل وهو تقديم اليمنى على اليسرى في المسح ثانيها المسح بظاهر
الكف اليمنى وهو قضية العمل بالتقييد بالمتصل لكونه بالكف والعمل بالتقييد المنفصل لكونه باليمنى لكن يلزم منه ترك العمل
بمقتضى الانصراف لكونه بالظاهر دون الباطن ثالثها المسح بباطن الذراع الايمن وهو مقتضى العمل بالانصراف لكونه بالباطن
والعمل بالتقييد المنفصل لتقديم اليمنى على اليسرى في المسح لكن يلزم منه ترك العمل بالتقييد بالمتصل لعدم كونه بالكف اذا عرفت
ذلك فلنا ان نقول انه لا بد من ترك المقيد المنفصل فيمسح بباطن الكف الايسر ويكون قد عمل بمقتضى التقييد المتصل لكونه بالكف
وبمقتضى الانصراف لكونه بالباطن والوجه في ذلك اما على قول من يرى حمل المطلق على المقيد من باب الاخذ بالمتيقن الحمل على
الاشتغال نظرا الى ان المتيقن ليس الا المقيد فلانتفاء الاطلاق بتقيده بالانصراف وبالمتصل فلم يبق المطلق على حاله حتى
يكون المقيد فيه … المتباينين ومقتضى كون الانصراف والمقيد بالمتصل مقرونين
بالمطلق تقدمهما على المنفصل لكونه مؤدى … من ظهور الخطاب المطلق … المنفصل ضرورة كونه …
لمرتبة الاقتضاء واما على قول من يرى حمل المطلق على المقيد من باب ترجيح التقييد على التجوز في الخطاب بالمقيد بحمل الامر المتعلق
به على الندب او التخيير فلانه انما كان يقول بحمل المطلق على المقيد في الخطاب المنفصل من جهة رجحانه على المجاز الاخر المحتمل
في المقام ومع تقييد المطلق بالانصراف وبالمتصل لا يبقى له اطلاق حتى يحمل الامر بالمقيد في الخطاب المنفصل على ارادة الافضل

(هامش: بمقتضى بعضها والاخذ بمقتضى الباقي … بالتمام والكمال عن العمل)

الافراد

الافراد ولم يكون المقيد بالمتصل والانصراف بالنسبة الى المقيد في المنفصل بما يساويه … الدلالة على المقيد بالاولين
مستندا الى ظهور الخطاب بالمطلق الاقرانه بهما بخلاف المقيد في الخطاب المنفصل فانه خارج عن دلالة الخطاب مخصوص بخطاب
آخر مسوق لبيان حال التمكن ولا اقل من ان يكون ذلك على سبيل الاحتمال فيكون تقديم اليمنى على اليسرى محتملا للاختصاص
بصورة الامكان فيبقى الخطاب بالمطلق سالما … عن معارضته ثم ان ما ذكر انما هو بيان حال دوران الامر
بين الثلثة واما اذا دار الامر بين ترك الانصراف او ترك المقيد المتصل كما لو فرض في المثال المذكور انتفاء الدليل المنفصل
على تقديم اليمنى على اليسرى فتعذر المسح بباطن الكف اليمنى ودار الامر بين ترك الانصراف والعدول الى ظاهر الكف بحيث
وترك المقيد المتصل والعدول الى باطن الذراع فالامر مشكل اذ لا يمكن الحكم بتقديم الانصراف لكونه اصلا ولا العكس
كذلك نعم ان كان المطلق من قبيل المجمل الاجمالي ترك الانصراف واخذ بالمتصل وان كان من قبيل … ترك
المقيد المتصل واخذ بالانصراف والحاصل انه ليس هنا … كلي في تقديم احدهما على الآخر والمعيار انما هو نظر الفقيه
في الموارد الشخصية الثالث انه لو كان التقييد بالنادر كالامر بعتق رقبة ثم قال في خطاب آخر اعتق رقبة عربية
… فهل يحمل المطلق على المقيد ام لا الذي يظهر من بعضهم لزوم
ذلك ولكن التحقيق خلافه لاحتمال ان يكون المراد بالخطاب بالمقيد مجرد الرخصة في الاتيان بذلك الفرد النادر دفعا
لتوهم عدم شمول المطلق له وعلى هذا فيبقى المطلق على اطلاقه نظرا الى عدم صلاحية المقيد لتقييده الرابع انه
اذا قيد المطلق بمنفصل ثم تعذر القيد وكان المقام مما يجري فيه قاعدة الميسور وكان المطلق والقاعدة المذكورة
متعارضين في الاقتضاء فهل يوخذ بالاطلاق ويترك القاعدة او يكون الامر بالعكس مثال ذلك انه قال في آية الوضوء
وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا قال المعصوم امسح بثلث اصابع مضمومة من يدك اليمنى كان
ذلك مقيدا للآية فاذا فرض انه قطع اصابعه من يده اليمنى بحيث لم يبق منها الا واحدة ثم …
كان مقتضاه التعيين للمسح بالاصبع الباقية من يده اليمنى وان اعتبر الاطلاق كان مقتضاه التخيير بين المسح بتلك
الاصبع والمسح باليد اليسرى فنقول الوجه انما هو لزوم الاخذ بالقاعدة المذكورة والسر فيه ان الخطاب بالمقيد وهو
المسح بثلث اصابع مضمومة من اليمنى مثلا وان كان مسوقا لافادة الحكم في حق المتمكن الا ان الشارع نزل من كان
ذا اصبع من اليمنى منزلة من كان ذا اصابع ثلث منها بقوله الميسور لا يسقط بالمعسور فادرج الاول في الثاني وجعله
موضوعا فالقاعدة تحرز الموضوع الذي هو المقيد ولو بالقهر والتنزيل فيجري عليه الحكم الذي حكم به على المقيد فلا
يبقى وجه للاخذ بالاطلاق … الاستصحاب عند من يقول بجريانه في مثل المقام بناء على تجويز المسامحة
في الموارد كما هو الحال في بعض … فانه حكم باستصحاب حكم المسح باليمنى في مثل المفروض وذلك لان الاستصحاب عنده جار
في الموضوع لكون ما تحقق الموضوع لجري عليه الحكم الواقع في الدليل فلا يجد مثله ما يعارض به الدليل حتى
يقال ان ادلته الفقاهتية مما لا مجال لمعارضته لادلة الاجتهاد المورد الثاني فيما لو كان المطلق والمقيد مذكورين
في مقام بيان الاحكام الندبية وصورها ثلث الاول ان يعلم اتحاد التكليف من الخارج ولا ريب في حمل المطلق على
المقيد ح الثانية ان يعلم عدم اتحاد التكليف من الخارج بان يعلم ان المقيد انما سيق لبيان مرتبة الكمال فلا يحمل

(هامش: الخطاب)
(هامش: الفرد)
(هامش: … الاطلاق … بالتمام …)

المطلق على المقيد في التأكيد ان لا يعلم شيء من الامرين من الخارج وعليه لصورة محل البحث تحققها فرعا فتوهم انه يلزم
حمل المطلق على المقيد بناء على مذهب سلطان العلماء من وضع المطلق لمعنى يحمل مرتبة البيان دون مذهب الاكثر
من كونه قد وضع لما اخذ باعتبار الاطلاق والانتشار وكذلك خبر ابن ذلك الامر لان فالمطلقات تدور مورد
البيان فيكون المطلق على مذهبهم كالمطلق على مذهبهم في المؤدى والحكم فلا بد من تحقيق الحال وبيان وجه الحمل في الموارد
الفرعية فنقول ذهب جماعة منهم صاحب الجواهر الى عدم الحمل وان المقيد انما وقع لبيان مرتبة الفضل نظرا
الى اختلاف مراتب الندب في المطلق فعند الاتيان به في ضمن المقيد يحصل فرد افضل من الاتيان به لا في ضمن
المقيد وعلى ذلك جرى في الموارد الفرعية وحكى في الاشارات عن بعض المتقنين انه لا يلزم في المندوبات او المكروهات حمل المطلق
على المقيد بل يحمل المقيد على التأكيد وعن جماعة من محققي المتأخرين انهم وافقوه على ذلك استنادا الى عدم التعارض وحكى ايضا
ابتناء الفوائد المبتنية على حمل مطلق استحباب المضمضة والاستنشاق على المقيد وهو ما دل على الترتيب بينهما ان تقدم
هي عليه وعن بعض شروح الشرائع انه اورد على التقييد وحكم باستحباب الزام المستحب من دون تقييد انه تمام
الدليل على استحباب الشوط السابع وانكر حمل ما نطق باستحبابه مطلقا على المقيد وعن بعض القول الى الحمل مورد على المطلق
على المقيد في المندوبات في الفقه فيما ذكره اذ قد وقع مثل ذلك في غيرها ايضا وفي ذلك تقييد ما دل على استحباب رفع
اليدين في التكبير بصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله في قول الله عز وجل فصل لربك وانحر قال هو رفع يديك حذاء
وجهك والظاهر انه يلزم حمل المطلق على المقيد في المفروض لان ظاهر المقيد انما يحمل الى المطلق سوى التقييد
وكونه لافادة الكمال خلاف الظاهر واجيب عن الظاهر يقتضي الحمل لا فرق من دون قيام دليل عليه ثم انه يدل ايضا
على حمل المطلق على المقيد في المفروض الذي هو ما لو لم يعلم من الخارج اتحاد التكليف والا فمع العلم يحمل على المطلق
بمجرد احتمال كونه هو المأمور به والواقع من باب التسامح في ادلة السنن ويستند في ذلك الى الحسن العقلي فانه كما
ما احتمل انه مأمور به وان لم ينهض شيء من الاخبار دليلا عليه وعلى هذا فلا يبقى ثمرة بين القول بحمل المطلق على المقيد
في المندوبات وعدمه الا انه يكون المطلق على الثاني مندوبا شرعيا بخلافه على الاول فانه من باب التسامح وما ثبت
وجه جواز التسامح في الاتيان بالمطلق ظهر انه لو تعلق الامر ندبا بالمطلق المنصرف الى الافراد المتعارفة ... الاتيان
بالافراد النادرة من باب التسامح نظرا الى الاكتفاء بمجرد احتمال كونها مرادة ايضا ثم ان ما ذكرناه من البناء
على حمل المطلق على المقيد في المندوبات انما هو بحسب مقتضى النظر الجليل نظرا الى الجمود على ما يقتضيه ظاهر
التقييد واما ما يقتضيه التحقيق وبحسب النظر الدقيق فهو انه لا يحمل المطلق على المقيد في المندوبات حتى انا لو
علمنا من الخارج ان مؤدى الخطابين واحد لرأينا التصرف في الخطاب بالمقيد بحمله على بيان مرتبة الكمال
دون التصرف في المطلق بحمله على المقيد لوجوه ثلثة احدها ان حمل المطلق على المقيد في الواجبات انما كان
من جهة رجحان التقييد الغالب على غيره من وجوه التجوز في الخطاب بالمقيد وذلك مما لا مجال له في المندوبات
لان الغالب التصرف في الخطابات الشرعية الواردة في مقام الندب وجعلها مقيدا انما هو لبيان مراتب الكمال وفضل الخاص
والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فيغلب ... المخصوص شيء من المقيدات من جهة ورود ... لافادة

المحقق

التقييد

التقييد والكمال بحيث الحكم عليه بانه تقييد على الاغلب فانه كان ايضا وجه المقيد المذكور في سوق العلم بكون
مؤدى الخطابين واحدا الرجحان هذه الغلبة الواقعة في هذا الصنف على التقييد به وحكم جماعة من الفقهاء
بالتقييد في بعض الموارد انما هو لخصوصية خلوها في ذلك المورد ثانيها ان الامر بالمندوب يؤول الى العموم الاصولي
نظرا الى ان الاوامر الندبية موقوفة لبيان ان الطبيعة التي تعلقت بها حسنة فيكون مؤدى قوله عليه
السلام ان كل فرد من افراد الزيارة متصف بالاستحباب وظاهر انه لا يحمل العام على الخاص فيما اذا كانا متوافقي
الظاهر فلا يكون المراد بالعلماء خصوص زيد العالم لو قال اكرم العلماء ثم قال اكرم زيدا العالم فكذلك لو
قال العبد قوله انه زر الحسين مغتسلا اه لو علم ان المراد بالامر بالزيارة مطلقا انما هو الامر بفرد منها ثم ورد بعد
ذلك خطاب بالتقييد لزم حمل المطلق على المقيد ثالثها ان كان يلزم في الواجبين عند عدم حمل المطلق على المقيد
ارتكاب خلاف الظاهر في الخطاب به من حمل الامر على التخيير او الندب وهو مما عن غيره لانه لو فرض
كون الخطاب بالمطلق والخطاب بالمقيد كليهما للندب وعند حمل الامر في الثاني على فائدة الكمال لا يخرج عن
كونه للندب فلا يرتكب هنا ما كان يرتكب في الواجبين من حمل المطلق على المقيد حذرا من ارتكاب خلاف الظاهر
المورد الثالث فيما لو كان المطلق والمقيد قد حكم عليهما بالاباحة او الكراهة فهل يحمل المطلق على المقيد او عدم
عدم الحمل لمثل الوجه الثاني من وجوه عدم الحمل في المندوبات فان المطلق المحكوم عليه بالاباحة او الكراهة يؤول الى
العام الاصولي فيصير المؤدى ان كل فرد من افراد المحكوم عليه مباح او مكروه وقد عرفت ان العام والخاص المتوافقي
الظاهر ليس من حكمهما حمل الاول على الثاني فيكون تخصيص الخاص بالذكر لمجرد الاهتمام بشأنه هذا والموارد الثلثة
المذكورة مما يتعلق بالموجبين وجوبا او ندبا او اباحة او كراهة هذا المورد الرابع فيما لو كان احدهما ايجابيا
والاخر سلبيا بان كان الخطاب بالمطلق للايجاب والخطاب بالمقيد للسلب وامثلته على انواع احدها مثل
ما لو قال اعتق رقبة ثم قال لا يجب عتق رقبة كافرة ثانيها مثل ما لو قال اعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة
ثالثها مثل ما لو قال اعتق رقبة ثم قال يحرم عتق رقبة كافرة وعد هذا القسم من قبيل ما لو كان الخطاب بالمقيد
سلبيا انما هو بالنظر الى معنى التحريم وقد حكوا في هذا المورد بحمل المطلق على المقيد بقول مطلق ومثل بعضهم
بالمثال الاول بخصوصه وح فيتوجه في المقام سؤال وهو ان حمل المطلق على المقيد فرع تحقق التنافي بين
الخطابين ولا منافاة بينهما اما على القول بان الوجوب حقيقة في العيني فظاهر لان نفي الوجوب العيني عن
عتق الكافرة لا ينافي وجوب العتق مطلقا من دون تعلق بشيء من الافراد واما على القول بعدم كونه حقيقة
في العيني مع الالتزام بانصرافه اليه فاما ان نقول بان النفي اذا توجه الى مطلق ينصرف الى جملة من الافراد
افاد نفي خصوص تلك الجملة وح فعدم المنافاة واضح ايضا لان متعلق النفي ح انما العيني لا هو حكم
حكم الانصراف واما ان نقول بانه اذا توجه الى المطلق الموصوف افاد نفي الطبيعة مطلقا وان بين الايجاب
والنفي في المطلقات المنصرفة الى الافراد المتعارفة فيختص الانصراف بالايجاب فيعم النفي جميع افراد
الطبيعة كما هو الحق على ما تقدم في المباحث السابقة وح نقول لا منافاة ايضا بين نفي الوجوب عن عتق

حيث الكلام في الامر الاول من الامور الثلاثة ... والثانية ...

المطلق

الكافرة مع ثبات لا يجاب طبيعة العتق وذلك لان ما اوجبه الشارع انما هو طبيعة العتق دون
افرادها فلم يتعلق ايجاب الشارع بالافراد حتى على وجه التخيير لان التخيير بين الافراد عقلي لا شرعي
وانما يكون شرعيا ان لو قال اعتق هذا الفرد او ذاك مثلا وانتفاؤه معلوم فنفي الوجوب عن
عتق الكافرة لا ينافي ايجاب الطبيعة ولازم عدم المنافاة على التقادير المذكورة عدم حمل المطلق
على المقيد لارتفاع التنافي كما عرفت وجوابه انا قد ذكرنا في مبحث اجتماع الامر والنهي ان اذا امر
الشارع بالطبيعة استفيد منه امور ثلثة احدها كون الطبيعة واجبة عينا ثانيها تساوي افراد
الطبيعة في المطلوبية وعدم رجحان بعضها على بعض ثالثها كون كل من الافراد مجزيا مسقطا للامر
فاذا استفيد من الامر بالعتق مطلقا اجزاء كل فرد من افراده التي من جملتها عتق الكافرة تحقق
التنافي بينه وبين نفي الوجوب عن عتق الكافرة نظرا الى ان لازم انتفاء الوجوب عنه عدم
اجزائه لكونه عبارة عن موافقة الامر واسقاطه وبذلك يتحقق التنافي بينهما فبهذا الاعتبار
حكم القوم بحمل المطلق على المقيد في هذا المقام لكن لا يخفى ان استفادة عدم الاجزاء من نفي الوجوب
على وجه الالتزام انما هي في خصوص نوع من المقامات وهو ما لو ورد الخطاب بالمطلق كاعتق رقبة ثم
ورد الخطاب بنفي الوجوب عن فرد منه مثل ما لو قال بعد الخطاب الاول لا يجب عتق رقبة كافرة فانه
يفهم من نفي الوجوب عدم الاجزاء عرفا فهو لازم عرفي له في صورة خاصة وهي ما لو تقدم الامر بالمطلق
بخلاف ما لو ورد ابتداء فانه لا يفهم منه عدم الاجزاء حتى باللزوم العرفي لان نفي الوجوب ليس من معاني
الاجزاء وانما تظهر الثمرة من تحقيق انه ناظر الى الخطاب بالمطلق المتقدم مع انتفائه ينفي للامر وحكم القوم
بحمل المطلق على المقيد في مثل المثال المذكور انما هو بالنظر الى الواقع وهو ما وجدوا من تقدم الامر بالمطلق
ووجودها ثم انه قد علم مما ذكرنا حال المثال الاول واما الآخران فحمل المطلق على المقيد بالنظر اليهما
ايضا انما هو من جهة ما يستفاد من الخطاب بالمقيد على وجه الالتزام والا فوجوب طبيعة العتق لا ينافي تحريم
عتق الكافرة مع قطع النظر عن الامر الذي هو ارتفاع الامر السابق عنه فيهما كالاول فكون الداعي
على حمل المطلق على المقيد هو المدلول الالتزامي الموجب للتنافي بين الخطابين المستلزم لحمل المطلق على
المقيد الا ان الفرق بينه وبينهما هو ان ذلك اللازم في الاول انما يكون لازما اذا تقدم الامر بالمطلق
وتأخر النهي على الوجه المذكور فلو قال لا يجب عتق الكافرة ابتداء لم يستلزم نفي الاجزاء سواء تقدم
الخطاب بالامر بالمطلق ام لا بخلاف الاخيرين فان نفي الاجزاء لازم لهما انما لا يختص لزومه بمقام دون
مقام واعلم ان حمل المطلق على المقيد في هذا المورد انما هو بعد احراز افادة النهي فسادا ما تعلق
به والا فيمكن ان يقال انه فعل حراما ولكنه حصل به طبيعة المطلق المأمور بها كما قيل في مسئلة اجتماع
الامر والنهي ولهذا ينحل الاشكال الذي اورده بعض العلماء على القوم في هذا المقام وهو
انهم اتفقوا هنا على حمل المطلق على المقيد فيما لو كان الاول مثبتا والثاني منفيا مع اختلافهم في مسئلة اقتضاء

النهي فساد العبادة المنهي عنها الى اقوال كثيرة فخلافهم هناك ينافي وفاقهم هاهنا في حمل المطلق على
المقيد قال الاستاد دام بقاؤه ودام لسبع اشتاد اتفق لي الكلام على هذا الاشكال مع صاحب الفصول فاجاب
بان اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد في هذا الباب انما هو في المثبتين والمختلفان في الاثبات والنفي
خارجان عما وقع عليه الاطباق قال الاستاد مجده احيد كون ذلك ولعل ترك التعرض لحال المختلفين
في الفصول مبني على ذلك وكيف كان فالجواب المذكور منا لو هو مما يمكن لانهم ذكروا المختلفين في هذا
الباب وحكموا فيهما بحمل المطلق على المقيد كما لا يخفى على من راجع كتب القوم فالتحقيق في الجواب
ما اشرنا اليه من ان كلامهم في حمل المطلق على المقيد واطباقهم على ذلك انما هو بعد احراز عدم الاجزاء وخلافهم
هناك انما هو في الصغرى بمعنى ان النهي هل يقتضي الفساد ام لا فمن منع من اقتضائه الفساد هناك يقول بعدم حمل
النهي لامر خارج عن المأمور به فيقول ان النهي في مثل الصلاة في الدار المغصوبة انما يرجع الى الغصب لا الى الصلاة
فيصير بمنزلة قوله لا تغصب فيؤول الى مسئلة اجتماع الامر والنهي واذا تعلق النهي بذات المأمور به او دخلنا قولا
واحدا وقد قدمنا هناك ان لنا الحقيق ادعى الطباقهم على ذلك فكلامهم هناك انما هو في الصغرى واما بعد
تحقق الدلالة كما لو تعلق النهي بنفس المأمور به المقيد فلا خلاف في الفساد وكان من جملتهم من يقول بافتضاء الفساد في
غيره ايضا فلا مناص من الحكم بحمل المطلق على المقيد سواء كان القول بالفساد من طريق العقل او العرف على الخلاف
او قلنا بان النهي يقتضي الفساد شرعا بمعنى كونه النوع الذي يتعلق به النهي فاسدا من اصله حتى لو لم يكن المكلف
ملتفتا او كان ناسيا او جاهلا بالغصبية بخلاف المثال المذكور بناء على كون النواهي للارشاد كما هو مذهب
جماعة من المتأخرين او قلنا بان النهي يقتضي الفساد على مقدار توجهه بالفعل بان قلنا بان النواهي للتحريم
فكلما توجه النهي الى امر بالفعل كما لو كان المكلف جامعا لشرائط التكليف فاذا فقد ذلك دون مثل الصلاة
في المكان المغصوب جاهلا بالغصبية او ناسيا لها كما هو الحق عندنا وقد تقدم تفصيل القول في ذلك في
محله فالحاصل ان الكلام في حمل المطلق على المقيد انما هو بعد الفراغ عن افادة النهي واما ان النهي هل يقتضي
الفساد ام لا او يقتصر في مورد دون آخر وعلى كيفية دون اخرى فالكافل لذلك انما هو مبحث النهي عن العبادة
المورد الخامس فيما لو كانا منفيين مثال ذلك ما لو كان قال لا تعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة والحكم ان لا يحمل المطلق
على المقيد فيلزم العمل بهما معا اتفاقا ولا اشكال في ذلك انما الاشكال في ما ذكرناه من المثال كيف يصير مثالا لما نحن
فيه وهو حمل المطلق على المقيد فانه قد مثل به بعض الاجلة حيث قال لو كانا منفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبا
لا تعتق مكاتبا كافرا فاورد عليه العضدي بقوله وانت تعلم ان هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق انتهى وقد ينبه
على ذلك الشهيد في القواعد حيث قال قاعدة حمل المطلق على المقيد فالظاهر الاجود حمل المطلق على المقيد الا في مقام
الدليلين وليس منه في كل اربعين شاة شاة مع قوله في الغنم السائمة زكوة حتى يحمل الاول على السوم لان الحمل هنا من باب
تخصيص العام فلا يكون جامعا بين الدليلين بل هو اطراح لدلالة العام على ما خص بالمفهوم ام لا وكذا اليمين لا تعتقوا رقبة كافرة
تقييد للعموم فهو تخصيص ايضا والدليل عليه مجيء النكرة في سياق الامر فانها مطلقة لا عامة وكذا في النهي فتأمل الى

حمل المطلق على المقيد لا يجري في المثبتين من الاحكام الوضعية وانه لا بد من العمل بالخطابين فيكون البيع مطلقا سببا
للحل في المثال المذكور مع ان التنافي بين الخطابين واقع وقضيته ذلك حمل المطلق على المقيد وتوضيحه ان قوله البيع
سبب للحل معناه ان طبيعة البيع مجردة من دون انضمام شيء اليها علة تامة للحل وقوله بيع كذا سبب للحل معناه ان
طبيعة البيع مقيدة سبب وذلك هو التنافي المستتبع للحمل قلت قد تقدم في المباحث السابقة ان الموضوع المحكوم
عليها في الخطابات ليست علة للحكم ولا محكوما عليها بحسب الواقع بل المحكوم عليها امور مخبرة في نظر المولى المذكورة في
الخطابات عناوين لها بالنسبة اليها وربما كان المحكوم عليه بحسب الواقع الذي هو مطمح نظر الآمر اعم من العنوان فنقول
توضيح ذلك كما ان قول المولى الصلوة واجبة وان حكم فيه بالوجوب على الصلوة الا ان المحكوم عليه في الواقع انما
هو شكر المنعم والصلوة عنوان بالنسبة اليه محصل له وعلى هذا القياس غير الصلوة من الموضوعات الشرعية وكذا هذا الحكم
السبب للحل نفس البيع حتى يقال انه اعتبر في خطاب مجردا وفي آخر مقيدا فيلزم التنافي المستتبع لحمل المطلق على المقيد
وانما السبب امر آخر عند المولى جعل البيع عنوانا بالنسبة اليه محصلا له وحمل المطلق على المقيد في الوجوبيات انما جاء من قبل
اتحاد التكليف المعلوم من الخارج او المستفاد من اتحاد السبب والحكم وكذلك الحال لو قال اليهودي نجس وقال
حكم بالنجاسة على اليهودي وظاهر الخطاب الا ان المحكوم عليه في الواقع هو الكافر والمذكور عنوان محقق له فلو قال
الكافر نجس لم يحكم بان المراد به خصوص اليهودي ثم ليعلم ان السببية والشرطية بعد اشتراكهما في كونهما من الاحكام الوضعية
وعدم حمل مطلقهما على المقيد يفترقان في ان افراد حكم السببية المطلق ثم حكم السببية المقيد كان البناء على سببية المطلق
كون المقيد احد افرادها وذلك بخلاف الشرطية فانه اذا حكم بشرطية المطلق ثم حكم بشرطية المقيد كان المقيد شرطا لا غير
مثال ذلك انه لو قال الساتر شرط في الصلوة ثم قال الساتر المباح شرط في الصلوة كان معناه ان شرط الساتر الذي هو شرط في
الصلوة ان يكون مباحا وعلى هذا القياس ويعلم ايضا ان الشرطية قد تستفاد من الحكم الطلبي كالاوامر بالتستر في الصلوة
تستر في الصلوة ثم امره بالتستر في الصلوة بغير الحرير فقيده بما اطلقه في الخطاب الاول وقد تستفاد من الاوامر الارشادية الدالة
عليها بلفظ الشرطية التي هي من الخطابات الوضعية فيقول مثلا الساتر شرط في الصلوة ثم يقول الساتر المباح شرط في الصلوة
ففي القسم الاول الذي استفيدت الشرطية من الحكم الطلبي الذي هو الامر الغيري يدل على ان المقيد شرط لا المطلق اذا تعذر
الذي هو الشرط او شرطه كان اللازم العمل بالمطلق اذا تعذر تعين الشرط فيصلي بغير ساتر اذا لم يجده اصلا او العمل بالمقيد
مطلقا اذا تعذر شرطا الشرط فيصلي في الحرير اذا لم يجد غيره والوجه في ذلك ان الامر المقيد وكذلك تقييد المقيد انما
يتوجه بالنظر الى المتمكن فلا يتوجه الى غيره والتكليف بالمطلق باق على حاله فيلزم الامتثال به ولذلك لو صلى مكشوف العورة
عامدا صحت صلوته لعدم توجه الامر اليه في حال غفلته وفي غير القسم الاول اذا تعذر القيد انتفى المطلق الذي تعذر قيده
لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط فلا يجب الاتيان بالمطلق الا ان يكون لقاعدة الاتيان بالميسور هناك مجرى فيلزم
الاتيان به من ذلك الباب ثم ان الشرطية لها طرق اربعة يمكن استفادتها منها احدها التصريح بلفظ الشرط كما لو قال
التستر شرط في الصلوة ثانيها ان يفيدها بلفظ الوجوب المستعمل في الوجوب الشرطي او الامر المستعمل فيه كما لو قال يجب التستر
في الصلوة بمعنى انه شرط فيها ونحو ذلك ومثله ما لو قال تستر قاصدا به ذلك ثالثها ان يصدر امر بصيغة الوجوب النفسي فيستفاد منه

الشرطية كالاوامر في قضاء الصلوة بانقاذ الغريق فوجوبه نفسي لكن يستفاد منه بناء على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
شرط الصلوة وهو خلوها منه عن موقع الخطاب بانقاذ الغريق مثلا او مثل مسئلة اجتماع الامر والنهي على القول بعدم
الجواز كما لو قال صل ثم قال لا تغصب فيستفاد منه شرط الصلوة وهو لزوم ايقاعها في مكان مباح رابعها ان
يأمر بشيء لكن للغير فيدل ذلك على انه مطلوب للغير مع كون المأمور به شرطا لذلك الغير كما لو قال توضأ للصلوة
ففي الاول لا اشكال في انه يثبت الشرطية الواقعية من دون مدخل لعلم المكلف ولا جهله ومثله الثاني
لكون مؤداه عين مؤدى الاول وفي الثالث لا يكون الشرط الا شرطا في صورة التمكن والالتفات لان المفروض
ان الشرطية انما استفيدت من الامر النفسي والامر لا يتوجه الا الى المتمكن الملتفت فلا يتحقق في صورة عدم
التمكن ولا في صورة عدم الالتفات فلو صلى جاهلا او غافلا او غير متمكن من انقاذه صحت صلوته لعدم
توجه الامر المستتبع للشرطية في الرابع وجهان ما هو ظاهر طريقة الفقهاء من استفادة الشرطية في صورة الجهل
بموضوع ما اعتبر شرطا او الغفلة عنه وعدم التمكن منه نظرا الى ان الشرطية قد اخذت من الامر فهي مستتبعة
منه فلا تثبت في صورة عدم صحة توجيهه والثاني ان الشرطية ثابتة حتى في صورة عدم صحة توجيه الامر
نظرا الى كون الامر مسببا عن الشرطية بحيث كان شرطا في نظر الآمر بحسب الواقع امر به فيثبت الشرط وان
لم يكن للامر مسرح في بعض الموارد لكون الامر متفرعا عليه بعد العكس الثاني انما تقدم من حكم المطلق والمقيد
انما هو اذا اتحد المقيد واما اذا كان تقييدان متنافيان فنقول خلاف مثال ذلك على ما ذكره في تمهيد
القواعد انهم رووا عن النبي صلى الله عليه وآله اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات وقيد ذلك في رواية بقوله
اولهن بالتراب وفي اخرى السابعة بالتراب فقيل ان المقيدين تساقطا فيبقى المطلق على حاله ويلزم
العمل به فيتخير بينهما وبين غيرهما مما دل عليه المطلق وهو مذهب الشهيد في القواعد قال لو قيد المطلق
بقيدين متضادين تساقطا وبقي المطلق على اطلاقه الا ان يدل دليل على احد القيدين كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله اذا
ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسل سبعا احديهن بالتراب وهذا عمل ابن الجنيد عندنا ثلثا وروي
احديهن بالتراب وروي اوليهن بالتراب فيبقى المطلق على اطلاقه لكن بعد اثبات الطهارة
بهذا الاعتبار انتهى وحكى هذا القول عن الشافعي ان لمحصول واختاره الشهيد الثاني في
كتابه المذكور وربما احتمل الجمع بين المقيدين بحمل ما شاء منهما على الندب والآخر على الوجوب وقيل انه
لا بد من التماس المرجح لاحد المقيدين على الآخر ثم التخيير مع فقده وتحقيق المقام ان الاول مما لا وجه له
لان التقييد ثابت في الجملة فترك المقيدين راسا نظرا الى التساقط يوجب ترك المعلوم ومثله
الثاني لاستلزامه الترجيح من دون وجود مرجح فالاولى بطريقة الفقهاء هو الثالث لكن مع تفصيل
فيه فنقول لا يخلو اما ان يكون المقيدان قطعيين كالكتاب والسنة المتواترة او ظنيين كاخبار الآحاد
اما اذا كانا قطعيين فان كان هناك مرجح لاحدهما عمل به الا انه بان كان احدهما نصا والآخر ظاهرا
او كان احدهما اظهر والآخر ظاهرا اخذ بمقتضى المرجح وترك الآخر فيقيد المطلق بالراجح وان لم يكن

حمل المطلق على المقيد ثانيا الكل كما قررنا لان الكلي كما مثلنا به انتهى وكلامه هنا وان كان لا يخلو من خلل من جهة تعبير [illegible]
لان اللازم التعبير بالوجوب دون حصر بحق كون قوله في الغنم السائمة مقيدا واثبات كونه مخصصا نظرا الى كون قوله في كل
اربعين شاة شاة عاما لان التقييد بالسائمة يوجب تقليل سريان الشاة في الامثال والوجوب المقصود في مفهوم كل [illegible]
في بيان حال المخصصات المتصلة ما ينفعك هنا ومن جملة الامثلة في حمل المطلق على المقيد الى اعمال الدليلين والجمع بينهما
ان ما ذكره من كون النكرة الواقعة في سياق النهي والنفي من قبيل العام دون المطلق [illegible] عليه والهداية على صاحب المعالم
عن المثال المذكور الى قوله مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا ثم يقول لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده [illegible]
اللام للعهد الذهني وحكم مع ذلك بانه لا يجزي اعتاق المكاتب اصلا واورد عليه الفاضل [illegible] بوجوه [illegible] ان المعهود
في المعنى كالنكرة فعند توجه النهي اليه يفيد العموم فيعود الاشكال وتصحيح صورة لتصحيح المثال الذي ذكره [illegible]
للاكثر بجعل التنوين تنوين التمكن وكون المراد من المطلق هو الجنس [illegible]
للاشكال وذلك لانه يريد لا النهي عن الجنس على العموم [illegible]
ما ذكره من [illegible] في تطبيق مثال [illegible] على المثل [illegible] احدهما ان [illegible]
التخصيص في العام فيقال ان قوله لا تعتق مكاتبا افاد العموم وقوله مكاتبا كافرا [illegible] لا تعتق
[illegible] الاشكال [illegible] المثال [illegible] بالمقام ثانيهما [illegible] التقييد [illegible] النهي الى المقيد [illegible]
[illegible] النهي [illegible] تخصيص [illegible] المكاتب بالكفر في المثال المذكور [illegible]
من تقييد المطلق ويظهر اثر الفرق في القول [illegible] على الاول دون الثاني عند من يقول [illegible] المطلق
[illegible] التخصيص مجاز [illegible] القوم [illegible] بالمثال [illegible] انما هو بهذا الاعتبار [illegible]
وهكذا يكون ما عدا الاستثناء من المخصصات المتصلة مقيدا في الحقيقة انما هو بهذا الاعتبار [illegible]
[illegible] التقييد بالوصف [illegible] العموم [illegible] العموم الاعتبار [illegible] المقيد [illegible]
المذكور لم يكن [illegible] المتصلة المذكورة مقيدا [illegible] العموم [illegible] الوصف في المثال المذكور [illegible]
مخصصا للعموم ونظير ما نحن فيه ما اورده بعضهم على الفاضل [illegible] بان [illegible] الجنس [illegible] الاستغراق
[illegible] نظرا الى ان الاول [illegible] الاستغراق [illegible] الثاني [illegible] رجل [illegible] قولنا [illegible] رجل
[illegible] واحد [illegible] واحد [illegible] الرجال [illegible] الثاني [illegible] عام [illegible]
[illegible] واحد [illegible] التقييد [illegible] النهي الى المقيد [illegible] وقد [illegible]
على هذا [illegible] صاحب [illegible] على الوجه [illegible]
المقيس لو كان بالاعتبار المذكور كان اللازم ان يجعلوا من حمل المطلق على المقيد [illegible] التقييد
النهي الى المقيد [illegible] النهي [illegible] تخصيص [illegible] المكاتب بالكفر في المثال المذكور [illegible]
[illegible] النهي لم يكن الا من تقييد المطلق فلو كان [illegible] هذا القسم في المطلق والمقيد [illegible] كان اللازم ان يحكموا [illegible]
[illegible] انما هو حمل المقيد حتى يكون مطابقا لهذا الاعتبار انهم حكموا بان رجل بها [illegible]

بنفي

لا تعتق

النهي من قبيل العام والخاص المتوافقين الظاهر وحكمها العمل بهما جميعا وافراد التقسيم والحكم مع الاجمال الموقف [illegible] التقسيم
[illegible] الخطاب [illegible] الكلي الصالح للوجود في ضمن الافراد والحكم انما هو على الموضوع [illegible] العنوان الموجود في الفعل [illegible]
ما ذكرناه من الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في المنفيين انما هو على تقدير عدم حجية مفهوم الوصف وقولنا
[illegible] على اشتمال المورد على المفهوم [illegible] من حمل المطلق على المقيد [illegible] في المثال المذكور ان
الوصف بالكافر [illegible] لا تعتق مكاتبا كافرا الى قولنا اعتق مكاتبا [illegible] فيكون المراد بقوله
لا تعتق مكاتبا عدم عتق الكافر [illegible] المطلقين [illegible] على امور الاول انه كان المحكوم [illegible]
خطاب المطلق والمقيد من الاحكام الوضعية كالوفاء [illegible] سبب للحل [illegible] سبب للحل [illegible] المطلق على المقيد
[illegible] الى العموم [illegible] فلا ينبغي حمل المطلق على المقيد [illegible] كل فرد من افراده سبب
وقد عرفت وجه عدم الحمل في مثل ذلك وتوضيح المقام انا قد ذكرنا [illegible] ان الحكم المتعلق بالطبيعة على اقسام
ثلاثة احدها ان يتعلق بها من حيث هي مع قطع النظر عن [illegible] كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ثانيها ان يتعلق بها
من حيث وجودها الذهني كقولك الانسان كلي على مذاق [illegible] وان كان [illegible] كلام [illegible] ثالثها
ان يتعلق بها من حيث وجودها الخارجي كقولك [illegible] حلو [illegible] حامض [illegible]
[illegible] ذلك اما في القسمين الاولين فلا يسري الحكم من الطبيعة الى افرادها [illegible] واما في القسم
[illegible] كان الحكم هو الوجوب [illegible] جميع الافراد [illegible] الى جميعها [illegible] في مقام الامتثال [illegible] واحد
[illegible] الامتثال [illegible] الطبيعة [illegible] في مقام الامتثال الاتيان
بواحد [illegible] كون الطبيعة [illegible] الى جميع الافراد [illegible] غلب
الخطابات [illegible] لا يحمل مطلقها على مقيدها كما اشرنا [illegible] الى العموم [illegible] وان
ان كان الحكم غير الوجوب [illegible] على الوجه المذكور [illegible] الطهارة والنجاسة [illegible]
[illegible] من الاحكام الجارية [illegible] الكلام [illegible] حكم الطبيعة الى كل فرد من افرادها فقولنا [illegible]
ان كل فرد من افراده حلو [illegible] البيع سبب للحل [illegible] ان كل فرد من افراده سبب [illegible] الحكم
الى كل فرد [illegible] على [illegible] الاشكال [illegible] البيع وكل بيع سبب للحل [illegible]
كان [illegible] الاحكام الوضعية على [illegible] الوجوب من الاحكام من حيث [illegible] الى كل فرد كانت من قبيل العام
الاصولي وقد عرفت [illegible] العام والخاص المتوافقين الظاهر [illegible] المراد [illegible]
الخطاب المذكور [illegible] فرد من افراد البيع [illegible] اللازم [illegible] المراد
بذلك الفرد [illegible] فيكون [illegible] حمل المطلق على المقيد [illegible] المذكور انه لا يحمل المطلق
على المقيد في الاحكام الوضعية اذا كانا مثبتين [illegible] يحمل الخطابين في المقامين واما اذا
كان الخطاب بالمطلق مثبتا كالمثال المذكور والخطاب بالمقيد منفيا كما لو قال البيع [illegible] سبب للحل
[illegible] حمل المطلق على المقيد فيكون المراد بالبيع في الخطاب الاول غير الربوي فان قلت كيف حكمت

محله

سبب

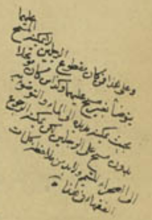
مرجح

عنا لذي يجب العمل بالترفان قلنا لكون الاصل يصلح مرجحا اخذنا بما وافقه وجعلناه مقيدا للاطلاق وتركنا الآخر
والا كان الخطابات المتعلقات بالمقيد من قبيل المجمل فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي فان كان المقيدان
من قبيل الغيبيات كما نحن فيه فالاخذ بحكم العقل يكون التخيير هو الاصل في المفروض وان لم يكونا من
قبيل الغيبيات بصورة كما في مثال غسل الاناء من الولوغ فان مرجعها الى ازالة النجاسة وتحصيل الطهارة كان
البناء على الاحتياط في مقام العمل واما اذا كانا ظنيين فان كان هناك مرجح يجب العمل على مقتضاه
ايضا وان لم يكن هناك مرجح بالوصف المذكور فلا بد من ملاحظة الترجيح بينهما بحسب السند بينهما وبين المطلق
فان انتفى المرجح كان الحكم هو التخيير بين المقيدين شرعا فيؤخذ باحدهما ويحمل عليه المطلق ولا سبيل الى كون
بناء الفقهاء على هذا الترديد كما ذكرناه وقد يقال في الشق الاخير ان كان المقيدان مما يستبعد رفعه دون المطلق
كما لو قال اعتق رقبة ثم قال في خطاب آخر لا تعتق كافرة وفي خطاب ثالث لا تعتق مؤمنة فلا بد من ملاحظة
الترجيح بحسب السند بين المطلق والمقيدين لكون تعارضهما صريحا من قبيل تعارض المتباينين الثالث ان
ما ذكرناه من حكم تقييد المطلق بما هو فيما اذا كان المطلق ظنيا واما اذا كان قطعيا بان ثبت بدليل
لبي كالاجماع فلا مجال لتقييده ثم ان نبت قيام الاجماع على عنوان المطلق صح تقييده لا نرجح بكون باعتبار
متعلقه غير لبي الدليل القطعي فالاجماع على الشاركة في التكليف لا يمنع من تخصيص تلك القاعدة ببعض
ما دل على افتراق الذكر والانثى في بعض الموارد كالجهر والاخفات مثلا وكذلك الاجماع المنقول
من حيث اعتباره من باب كونه خبرا فيصح تقييده ويجري عليه حكم الخبر في سائر الاحكام من حكم التعارض
وغيرها واما من حيث اعتباره من باب الظن فيدور حجيته مدار الوصف وجودا وعدما الرابع انه قد يقع
في منازع القوم ما لو كان مآل المطلق والمقيد الى العامين من وجه بان يكون كل منهما مطلقا من وجه
مقيدا من آخر الظاهر ان ذلك لا اطلاق كلماتهم كما قلنا باندراج العامين من وجه في عنوان نزاعهم في مسألة
الحمل المتنافي الظاهر تبعا للمدقق الشيرواني ومثاله ما ذكره الشهيد الثاني في التعارض الترجيح من تمهيد
القواعد وهو ما روي عن النبي ان الصلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام وما روي
عنه ايضا من قوله افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة فالا ثنينها او تقييدهما مما يؤول الى العموم من وجه
وبيانه ان الحديث الاول يحصل الحكم الصلوة مطلقا فرضا ونفلا المقيدة باعتبار وقوعها في غير المسجد
الحرام بفوق فردها الواقع في مسجد النبي على غيره والحديث الثاني يحصل ان النافلة المعتبرة بالقياس
الى المكتوبة مطلقا من مسجد الحرام وغيره بفوق فردها الواقع في البيت على غيره فالاول اعم من جهة
الصلوة مطلقة بالنسبة الى النافلة وغيرها واخص باعتبار تقييده بوقوعها في غير مسجد الحرام والثاني
اعم باعتبار الاطلاق في وقوعها من جهة عدم تقييده بكونه في غير المسجد الحرام واخص باعتبار تقييد الصلوة
فيصدق العنوانان على النافلة في النافلة فيقع التنافي في حكمهما لان مقتضى الاول تفضيل فعل النافلة

في البيت

و مسجد

في مسجد النبي على غيره في البيت وغيره فيما عداه ومقتضى الثاني تفضيلها في البيت على غيره على المسجد الحرام ومسجد المدينة
فكلام القوم في هذه المسألة مسوق لبيان ان المراد بالمطلق هو المقيد او لا يعم لا لبيان مقام العمل وبيان
حمل آخر هو باب التعارض واذا كان المراد هو الواقع في مقام العمل ربما انتقى الامر كما لو كان المطلق مطلقا
من جميع الوجوه وكذا المقيد وكما لو ثبت فيها كانا مطلقين ومقيدين من غير كون احدهما مقيدا للآخر وربما
لم يتبين فيكون الخطابان بالنسبة الى مورد الاجتماع مجملا فيرجع فيه الى الاصول العملية وقال الشهيد الثاني
في باب المطلق والمقيد من الكتاب المذكور واذا كان كل واحد من الدليلين المتعارضين مطلقا من وجه ومقيدا
من وجه آخر وجب تقييد كل منهما بالآخر لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولما لا الدليل ووجوب الجمع بين المطلق والمقيد
مطلقا ومن فروع القاعدة قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله اذا بلغ
الماء كرا لم يحمل خبثا فهو من عبارات مرفوعات الاول مطلق من جهة المقدار ومقيد من جهة الاوصاف والثاني بالعكس
فيقيد الاول بما لو كان كرا والثاني بما اذا لم يتغير في احد اوصافه الثلثة ولا يخفى ما يترتب عليه من حكم الماء هذا
فيكون الطاهر من الماء شرعا ما ذكره عبارة عن الماء المساوي لمقدار الكر الغير المتغير بالنجاسة في احد اوصافه
ولا يخفى ان المستفاد من التقييد بالمتعارضين ان مراده ما اذا كانا متنافيين او مختلفين نفيا واثباتا لاسيما بعد
ملاحظة ما جعله فرعا للقاعدة من الحديثين لان مفهوم الحديث الثاني هو انه اذا لم يبلغ الماء قدر كر حمل الخبث وعلى هذا
فلو قال اكرم العالم ثم قال لا تكرم المطلق لزم تقييد الاول بكون العالم غير فاسق وتقييد الثاني بكونه مطلقا غير عالم
فيكون المراد بالعالم المأمور باكرامه هو العالم الغير المطلق ومثل الحال في الخطاب الاخر ومن الظاهر ان ذلك مما
لا يساعد عليه الاستعمال وانه مما لم يقل به احد في صورة في سائر كتب الفقهية على ما يستفاد من سلوكهم في العمل في باب
التعارض من الكتاب المذكور فوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح فيه ان الترجيح بلا مرجح انما يلزم اذا جعل احدهما بعينه
مقيدا للآخر دون العكس واما تقصيه من الترجيح بغير مرجح كما يحصل بجعل كل منهما مقيدا للآخر كذلك يحصل بما ذكرنا
من كون احدهما الاجيد مقيدا للآخر غاية الامر الاجمال لعدم تعيين من الخارج فترجيح ما ذكره من الوجه على ما ذكرنا
ترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح من جهة ان ما ذكره لا يساعد عليه الاستعمال ولا يقول به هو مراده بدليل وجوب
الجمع ان كان هو قاعدة الجمع فقد عرفت وهنها وان كان غيره من ادلة حمل المطلق على المقيد فلا يجري هنا فيما
نحن فيه حتى يجب تقييد كل منهما بالآخر فيما اذا كانا مثبتين فلو قال اكرم العالم ثم قال اكرم العادل كان المراد بكل
من الخطابين ما هو مورد الاجتماع اذا اجتمعت الشرائط المعتبرة في حمل المطلق على المقيد ولعل مراده لم يرد اعطاء
قانون كلي بل اراد بيان وجه لما ذكره من الفرع هذا ان علم حكمه من الخارج الخامس انهم صرحوا بان حمل المطلق
على المقيد انما يكون فيما كان مطلقا بالنسبة الى وصف واما المطلق بالنسبة الى الماهية بمعنى ان يذكر شيء منفردا
تارة ومع شيء آخر لم يكن من هذا القبيل الاول الحكم لا يقتضي تقييد المطلق المذكور به كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق عبدا
ثم قال ان ظاهرت فاعتق عبدا واطعم فقول المصيب في وجوب الحمل بالمقيد يحكم بوجوب جمعهما فيكون الحال في
مقام الحمل كالحال في المطلق والمقيد بحسب الوصف يستفاد من ان مرادهم بتعيم حمل المطلق على المقيد هو انه لا يحكم بان



المراد بالعبد في الاول هو العبد مع الاطعام وذلك يعني انهم ارادوا بحمل المطلق على المقيدات المقيد بين ما اريد بالمطلق
كما اختاره العلامة في العمدة السادس انه اذا ورد مطلق ومقيد وكان القيد مما يتعذر تحصيله فاذا دار الامر بين المبين الناقص
والمبين فهل يقدم المبين الناقص او المبين التام مثال ذلك الوضوء فانه قد حمل الشارع لمريد الصلوة بمركب من افعال
وجوده تقييد بما فاذا دار الامر بين الاتيان به مع ترك شيء من اجزائه لمرض وبين المبادرة بالتيمم فهل يقدم الاول او الثاني
فنقول الظاهر تقديم المبين الناقص لانه ان كان المبين الناقص يشمله الخطاب بالمبين بان كان مطلقات شاملة للتام
والناقص ثم قيد في خطاب آخر فيكون تقييد الخطاب متعلقا بالتام اما المحال الممكن من المقيد فمع تعذره
يرتفع التكليف به ويبقى الامر بالمطلق على حاله فيتعين الناقص للتمكن منه وهو من افراد المأمور به فلا يجوز
المبدل عنه يجب الاتيان به وان المبين الناقص لم يثبت بالاطلاق بان ورد الخطاب به مقيدا ابتداء ولكن كان مما يجري
فيه قاعدة الميسور بان كان مركبا خارجيا ان فيه بعضه كما عرفت من المثال فيكون الناقص مندرجا في عنوان
المأمور به الاصلي بحكم قاعدة الميسور المفيدة لكون الناقص يقوم مقام التام مما يكون عند تعذر التام بدلا اختياريا عند
تعذر المبدل اجماعا ولكن يجري في صورة اخرى وهي انه اذا ثبت التكليف بالمقيد ابتداء من دون سبق خطاب
بالمطلق وكان مقيدا بقيد عقلي وبعبارة اخرى كان من قبيل الاجزاء العقلية التي لا تجري فيها قاعدة الميسور
كما هو المقرر في محله فلا يجري شيء من التمسك بالمطلق والتمسك بقاعدة الميسور فلا بد من الاتيان بالبدل السابع
انه اذا تقيد المأمور به بقيد وتعذر الاتيان به مقيدا بهما معا ودار الامر بينهما بحيث تعذر الاتيان باحدهما عند
الاتيان بالآخر وبالعكس ولكن كان لاحدهما بدل عند تعذره دون الآخر كالصلوة المقيدة بالطهارة من الحدث ومن
الخبث وكان لديه من الماء ما يكفي لاحدهما دون الآخر ولكن الاول مما له بدل وهو التيمم فهل يجب الاتيان بما لا بدل له
لوروده الاخر له بدل او يتخير بين الامرين ففي المثال المذكور يجب عليه صرفه في ازالة الخبث ويتيمم من الحدث
او يتخير بين الامرين حتى انه يجوز له التوضي بالماء والاتيان بالصلوة بدون الطهارة من الخبث فنقول لا يعتقد
عند دوران الامر بين التعيين والتخيير في طريق الاطاعة انما هو الاخذ بمحتمل التعيين عملا بقاعدة الاشتغال وتحصيل
اليقين بالخروج عن عهدة التكليف المتيقن هذا اذا كان لاحدهما بدل واما اذا لم يكن له بدل كما لو ساتر لعادم
الساتر الغير الحرير فدار الامر بين الصلوة في الساتر المتنجس وبين الصلوة في الساتر الحرير وبين الاتيان بالصلوة
عاريا فالمعروف ان كل ما يختلف فيه الشرط فيصلي عاريا لان الصلوة في الحرير فيها تخلف شرط كما ان الصلوة في
المتنجس ايضا فيها تخلف شرط فيصلي عريانا لعدم الترجيح ولكن المحكي عن ظاهر البيان وجوب الاخذ بما فيه الاخذ
بالموصوف والغاء الصفة بان يكون جهة الحرمة هي الوصف دون ذات الشيء كما في الساتر المتنجس فان المانع
فيه انما هو ذاته فيترك ما كان فيه المنع ذاتيا اذا كان المقام قابلا لذلك بان ورد اولا وجوب الساتر مطلقا ثم قيد
الساتر بكونه طاهرا هذا اذا كان لاحدهما عرضيا ذاتا والآخر عرضيا بالعرض واما اذا تساويا فالحكم هو التخيير وقد
صرح صاحب الجواهر على ما حكاه سيدنا الاستاد مجده بان ذلك وجه اعتباري واستحسان محض وان جريان
اصل الامر كذلك المعروف سابقا من انه اذا ورد على المطلق قيد اعتبر فيه الكلي كما اذا قيد بقيد احدهما كان

ناظرا

ناظرا الى حال التمكن ايضا فمع عدم التمكن من الشرط يرجع الى ما هو المشروط مع عدم التمكن منه ايضا يرجع الى ما هو
من الجميع وهو المطلق وفيما نحن فيه لما كان الامر بالستر بالظاهر من قبيل القيد والمقيد فاذا لم يجب الستر بالقيد
الظاهر بحيث القدرة المعتبرة في التكاليف يسقط القيد الآخر فيصير اعتبار طهارة الساتر مشروطا بالقدرة فمع تعذرها
يسقط القيد ويبقى اصل الساتر وهذا بخلاف ما لو قال استر بغير الحرير فانه ليس هنا وصف يكون ساقطا عند عدم
القدرة عليه فعند دوران الامر بينهما يؤخذ بما يبقى به ذات الخطاب في الجملة فيصلي في الثوب المتنجس هذا ولكن
الانصاف ان الخطابات الشرعية انما تبتني على متفاهم اهل العرف ولا يبتني على امثال هذه التدقيقات التي لا يلتفتون اليها
فلعل ما عليه اكثر الفقهاء من التخيير بين الاتيان بالصلوة في الثوب المتنجس وبين اتيانها عاريا اوجه مما يفصل في المقام
بان التقييد اللاحق للمطلق لا يخلو اما ان يكون ثابتا بقاعدة الاشتغال او بالبيان الفعلي الذي هو غير لبيانها او
بالنسبة المطلق الى الافراد الشايعة او بالتقييد اللفظي فان ثبت بقاعدة الاشتغال كما قد يظهر من الفاضل
القمي حيث تمسك بها في حمل المطلق على المقيد ودار الامر بينه وبين تقييد آخر بدليل لفظي ولم يمكن الجمع بينهما
فلا بد من الاخذ بالثاني ضرورة عدم مقاومة الاشتغال الدليل الاجتهادي وكذلك الحال فيما لو ثبت التقييد
بالبيان الفعلي الذي ذكرناه وذلك لان الافعال البيانية مشتملة على المندوبات والواجبات فتقييد المطلق بسبب ذلك الفعل
لا يصح من باب الاخذ بالقدر المتيقن وان ثبت بالانصراف فلا بد من ملاحظة المذاهب في انصراف المطلقات الى الافراد
الشايعة فان كان هو من باب الاخذ بالقدر المتيقن الذي هو عبارة اخرى عن الرجوع الى الاشتغال كما هو مذهب الفاضل
القمي فالامر على نحو ما عرفت وان كان هو من باب الحرف وان كان من قبيل الذي يختص كل منهما بدليل يكون كما يراه
بعضهم فعند معارضه الامرين هنا القيد الثابت بالدليل اللفظي يتعين الاخذ ايضا بما ثبت بالدليل اللفظي
لكون المطلق على هذا القول احد تقييده والاصل عدمه فاذا تعذر احدهما وهو القيد يبقى الآخر وهي الطبيعة فيجب
اتيانها في ضمن القيد الثابت بالدليل اللفظي وهذا بخلاف ما لو بني على الاخذ بهذا القيد وترك ما هو ثابت باللفظ
لانه يوجب ترك المطلق بناء على كون المراد منه المقيد على وجه الخصوصية لكون المطلوب منه كما بين ان قيده
المطلوب في ضمنه وان ثبت باللفظ ودار الامر بينه وبين مثله ولم يمكن الجمع بينهما فهو على التخيير وايجاد
في شرح المنظومة هذا باب المجمل والمبين وفيه مطلبان الاول المجمل في اللغة هو المجموع من قولهم اجملت الشيء
اجمالا اي جمعته من غير تفصيل كما في المصباح وعرف في الاصطلاح بتعريفات اشهرها ما ذكره جماعة من الاصوليين
من انه ما لم يتضح دلالته والمراد به ما لا دلالة لكنها غير واضحة كما صرح به بعضهم وورد عليه ان بيان المراد لا يدفع
الايراد وهذا قد لا المورد الاول لتعبير عن ذلك بما وقع في كلام بعضهم وهو ما دلالته غير واضحة وتنظر
في الايراد بما ان الاشارة استاما المراد الظاهر من الساتر في العرف انتفاء المحمول لا الموضوع وكذا الظاهر
من الساتر في العرف انتفاء المحمول لا الموضوع وكذا الظاهر من النفي الوارد في الكلام المقيد توجهه الى القيد
ومع ذلك المقسم غير المهمل بل الموضوع المستعمل وبذلك يندفع الايراد عن التعريف المذكور لكنه يتجه عليه ذلك
وجوه من الايراد احدها ان اثبات الدلالة والحكم بالاجمال وعدم الاتضاح مما لا يجتمعان اذ ليست الدلالة الا كون

ثابت

والقيد

بالدليل

كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى من كان عالما بالوضع ومع فرض انفهام المعنى لا يبقى مجال للاجمال بل يرجع ذلك الى
من اظهر افراد المجمل اللفظ المشترك كالعين مثلا ولا يخلو الامر من ان يراد به لا بشرط التى ابتنت النسبة اليه الا على
جميع معانيه على وجه الاجمال وح فلا بد من الحكم بوضوح دلالته بالنسبة اليها مع وسعة عدم تعيين خصوص شىء منها
~~ولا يمنع الحكم بوضوح دلالته بالنسبة اليها مع وسعة عدم تعيين خصوص شىء منها~~ فلا يمنع الحكم بعدم اتضاح دلالته
فهو متصف بالدلالة والوضوح لا انها متصفة بالاتضاح على ذلك الوجه او يراد به الدلالة المذكورة الدلالة على معين من بينها
فيمنع من وجود الدلالة راسا فضلا عن وصفها الذى هو عدم الاتضاح ثالثها ان التعريف المذكور ينتقض بمدلول المشترك
حيث لم يعتبر فيه التقييد بكون عدم الاتضاح بالنسبة الى المخاطبين باللغة التى هى من جملتها فيصدق على جميع الالفاظ
العربية بالقياس الى العجمى البحت الذى لا يفهم شيئا منها انها الفاظ ما الترجمة منضح دلالتها اما كونها دالة فلما عرفت
افادتها المعنى لمن كان عالما بوضعها واما عدم اتضاح دلالتها فلكونها كذلك بالقياس الى العجمى الموصوف ثالثها
ان من عرف المجمل بما ذكر قسمه على قسمين قول وفعل مع ان التعريف المذكور لا يشمل الفعل لان ان علم وجهه ولو من
جهة اخرى لم يكن دالا قطعا اذ لا يتحقق له دلالة حتى يصح اتصافها بعدم الاتضاح مثال ذلك انه لو صدر فعل من احد
المعصومين مع علمنا انه ليس بحرام قطعا فهو من جهة الحجية دال بالدلالة على اختيار وكون لم نعلم انه هل هو واجب
او مندوب او مباح فهو من هذه الجهة ليس بدال اصلا حتى يقال ان دلالته غير متضحة فالحسن ان يقال فى تعريفه هو
اللفظ الموضوع الذى لم يتضح معناه الذى من شانه ان يقصد به بحسب قانون الاستعمال عند المحاورين باللغة التى هو
منها او ما فى حكمه مما هو موضوع فباعتبار عدم الاتضاح بالقياس الى المعنى يندفع الايراد الاول وبالتقييد بكونه عند
باللغة المذكورة يندفع الايراد الثانى وبقولنا ما فى حكمه يدخل ما هو موضوع من غير الالفاظ كالخطوط والعقود الاشارة
المراد من ذلك فيدخل فى عنوان المجمل واما الفعل فليس مما يندرج فى عنوان المجمل على التحقيق لان المجمل انما هو عبارة
عن امر من شانه البيان بان كان موضوعا والفعل ليس كذلك فلا بد من اخراجه وقد اوجبه التعريف فاطلاق المجمل على
الفعل انما هو من باب التسامح والتجوز عندنا وان كان منهم من يقال ان المجمل مشترك بين الفعل والقول لفظا ومنهم من
انه مشترك بينهما معنى ثم ان المجمل على مذاقهم ينقسم الى قسمين قول وفعل والثانى الى قسمين وجودى بان يأتى بشىء
بان يترك شيئا فى مقام كان فيه محتمل للاتيان به وينقسم الفعل ايضا باعتبار اخر الى قسمين لانه اما ان يكون فعل
او يكون فعل غيره لكن يكون مما قرره والاول ايضا على قسمين مفرد ومركب والمفرد على اقسام احدها ما ينشأ اجماله
من تعدد الوضع كالمشترك لفظا وثانيها ما ينشأ اجماله من تصادف اللفظ بالاعلال كالمختار فانه اسم فاعل او مفعول
مفعول على تقدير ثالثها ما ينشأ اجماله من العلم بوضعه لاحد معنيين كما اذا علمنا ان الشارع بالامكان المخصوص
لكن لم نعلم انه وضعها للمخصوص الصحيح الجامع لجميع الاجزاء والشرائط او الاعم رابعها ما ينشأ اجماله من الشك فى كون المستعمل
هو المعنى الحقيقى او المجازى وذلك فيما لو اشتهر اللفظ فى شىء من المعانى المجازية بحيث صار احتمال الارادة الحقيقة
خامسها ما ينشأ اجماله من دوران الامر بين معنيين مجازيين وذلك فيما لو قامت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى
من دون تعيين لشىء من المعانى المجازية مع تساويهما فى احتمال الارادة من اللفظ سادسها ما ينشأ اجماله من وضعه بالوضع

وضع الصلوة

العام لمعان حاصرة كما فى اسماء الاشارة فيقال هذا وعار لما يشار اليه من متعدد سابعها ما لو كان منشأ الاجمال
كون اللفظ مشتركا معنويا مع ارادة فرد معين من دون نصب قرينة معينة وهو يتصور على قسمين احدهما ما يعلم فيه
كون المراد هو الفرد المعين حين ورود الخطاب بان يعلم ذلك اجمالا مع عدم العلم بخصوص شخص المراد فيرجع الاجمال
الى المصداق مع كون المفهوم مبينا وثانيهما ما يعلم بعد مضى زمان من حين صدور الخطاب ان المراد بالمشترك المعنوى
هو فرد معين ومن هذا القبيل المطلقات المقيدة بمنفصل مع عدم العلم بالتقييد حين ورود الخطاب ومثلها العمومات
المخصصة بمنفصل اما القسم الاول فلا ريب فى كونه مندرجا فى عنوان المجمل وانما الكلام فى القسم الثانى فانه
ذكره بعض الفضلاء ان هو كونه من المجمل ايضا بمعنى ان المشترك المعنوى المراد به فرد معين عند المتكلم غير معين عند
المخاطب مجمل لا ظاهر واستشهد لذلك بكلام القوم فقال وما هذا يظهر توهم ان الخاص والمقيد بيان الناسخ
وتوهم قياسها فى شمول تاخير البيان عن وقت الخطاب انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما
له ظاهر ومرادهم بما له ظاهر هو الظاهر على الظاهر فى النظر الاول ومرادهم كونه مبينا بالخاص ان سلم
لا اطلاق المجمل عليه هو المجمل فى النظر الثانى فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل ثم قال و
الحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد كشفا
عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر فى الاحكام والا فقد
يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكنه لم تعين تلك
تلك المرتبة وذلك مجمل فى اول النظر ايضا واكثره مجازى ولا يقال انه مما له ظاهر فان القرينة اخرجته من
الظهور فى اول النظر انتهى وبما ذكرنا من تعريف المجمل ظهر لك ان ما ذكره ليس بجيد لعدم القبول عندنا لان المطلق
والعام الموصوفين مما اتضح معناهما الذى من شانه ان يقصد به بحسب قانون الاستعمال لانهما اذا تجردا عن القرينة
كما هو المفروض كان من شانهما ان يقصد بهما الاطلاق والعموم ظاهران فى معناهما وح نقول ان اراد انهما
من قبيل المجمل قبل ورود المقيد والمخصص فهو ممنوع لظهوره ظهور فى الاطلاق والعموم وان اراد انهما
من قبيل المجمل بعد ورود المقيد والمخصص فكذلك لانه لا ترجيح كونهما من قبيل المؤول المراد به خلاف الظاهر لا من قبيل
المجمل المحتمل لمعنيين متساويين فى احتمال الارادة من اللفظ وهو ثمرة من فرق بين المجمل والمؤول فى باب
المحكم والمتشابه بما ذكرناه واما ما استشهد به فلا شهادة فيه على مدعاه فان توهم الخاص والمقيد بيان وانه
لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر انما يدل على كون العام والمطلق والخطاب بما له ظاهر
~~لا يدل على كون العام والمطلق والخطاب بما له ظاهر~~ غير مراد مجملا لان مرادهم بالبيان هنا انما هو بيان
مراد المتكلم وما هو المكنون فى ضميره لا بيان اللفظ المجمل فاطلاق البيان على ما ذكر ليس من البيان المقابل
للاجمال ولست شعرى كيف استظهر من تعبيرهم بالبيان كون اللفظ مجملا مع ان عدم البيان اعم من الاجمال
لما عرفت من ان البيان كما يصح ان يكون بيانا لمعنى اللفظ بالوجه المذكور كذلك يصح ان يكون بيانا لمراد
المتكلم والملازم للاجمال انما هو الاول ومقصودهم انما هو الثانى وقد عرفت ان مناط الاجمال التى هو عدم

اتضاح مراد المتكلم فيحصل انه اعم فى انه مما يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب ام لا هو انه هل يجوز للمتكلم ان
يلقى الخطاب ولا يبين مراده به فى ذلك الوقت ام لا واما قولهم فى بيان اقسام المجمل ان منه ما يكون بسبب الاشتراك
المعنوى اذا اريد منه فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب فالمراد به هو ان يقترن بالمطلق عند التكلم
به ما يدل على ارادة فرد معين عند المتكلم من غير بيان تعيينه ثم ان الفاضل المذكور قال وقد يجعل من الاجمال
باعتبار الاشتراك المعنوى قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض
مع ان المراد هو العشر لا غير ثم اورد عليه بقوله والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال
الذى قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال حينئذ للاشتراك المعنوى انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك
واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فيهنا الحق معين لان المراد منه هو القدر
المذكور فالاجمال فى الحق انما هو باعتبار الاجمال فى مسماه انتهى ومراده ره ان منشأ الاجمال ليس هو
فى المصداق لعدم جواز المفهوم على ما هو الشأن فى الاجمال الناشى من الاشتراك المعنوى بل منشأ الاجمال
هو المفهوم بمعنى انا لا ندرى ان المسمى بالحق ما هو العشر او نصف العشر او غيرهما فهو نظير مثل الصلوة
فكما انا علمنا هناك اجمالا انه وضعها للاركان المخصوصة لكن لم نعلم انه وضعها للصحيح منها بخصوصه او الاعم
فكذلك هنا علمنا اجمالا انه سمى بالحق القدر المخرج لكن لم نعلم انه سمى به خصوص العشر الذى هو فرد من القدر المخرج
او غيره فلم يتحقق جواز المفهوم وكما علمنا هناك ان الموضوع له هو الاركان المخصوصة فصار معناها من
تلك الجهة فكذلك علمنا هنا ان المسمى هو القدر المخرج فصار معناه من هذه الجهة لكن الشك فى المقامين
انما هو فى خصوصية الموضوع له والمسمى الدائرة بين الامرين الموجبة للاجمال فى المفهوم بسبب دورانهما بين ذلك
هذا ولكنك خبير بما فيه ضرورة ان الحق عبارة عما يتحقق للانسان غاية ما فى الباب ان المراد به هنا انما
هو ما يستحقه الفقير وهو امر كلى مشترك بين افراد كثيرة اشتراكا معنويا ومدلوله بذاته فرد معين عند المتكلم غير
معين عند المخاطب فلا فرق بينه وبين ما لو قال قدرا من مالك اذ كما ان الحق مجمل فى ضمن التركيب
فكذلك هو فيما لو قال اتوا قدرا من مالكم وكما ان قدرا من المال مبين فى نفسه مع قطع النظر عن خصوص التركيب
فكذلك الحق ثم انا لو جعلنا الايراد عليه بتقرير اخر فنقول ان اراد ان الشارع وضع الحق للقدر المخرج
بوضع جديد ثم ما ذكره من كون الاجمال ح بحسب المفهوم وصيرورته مثل لفظ الصلوة بعينه لكن ثبوت الوضع
ممنوع وان اراد انه استعمل فى القدر الخاص المخرج من المال فحاله كحال ما اريد به فرد معين عند المتكلم غير
معين عند المخاطب ولم يتحقق فرق بينه وبين مثل قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة مما سلم كون الاجمال فيه ناشيا
من الاشتراك المعنوى هذا هو الكلام فى المفرد واما المركب فهو على قسمين احدهما ما ينشأ اجماله من التركيب
وتاليف بعض المفردات ببعض مع كون كل منها مبينا فى حد ذاته وهذا هو الذى عبر عنه بعضهم بما يكون
الاجمال فيه بحسب التركيب مثل قوله تعالى الا ان يعفون او يعفوا الذى بيده عقدة النكاح فان كلا من لفظ يعفو
الموصول واليد ولفظ عقدة والنكاح مبين فى حد ذاته ولكن المجموع محتمل لاحتمال ان يعفوا الزوج الذى

انه استحقاق الزوجة كمال المهر ويعفو ولى المرأة الذى ان امر المرأة بيده من الزوج ثانيهما ما ينشأ
اجماله من تقييد الكلام بقيد مجمل يسرى اجماله الى مجموع الكلام مثل فاقتلوا المشركين الا بعضهم و
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين لكون الاحصان الذى هو من
شئون الكلام مشتركا بين العفة وحفظ النفس وبين التزويج ولم نعلم ارادة خصوص شىء من
المعنيين لكن لا يكاد يوجد بين المعنيين المحتملين فى هذه الاية ثمرة شرعية فى مقام العمل كما ان الاية
السابقة لاشتمالها على الاثر الشرعى على التقديرين ومما جعل من الاجمال فى المركب ما لو كان فى
الكلام ضمير يحتمل الرجوع الى ازيد من مرجع واحد بان يكون مرددا بين مرجعين او اكثر كقول عقيل
ان معوية امرنى ان العن امير المؤمنين الا فالعنوه وقول من سئل عن الخليفة بعد النبى ص من بنته فى بيته لكن
يمكن اعتبار مثل ذلك من قبيل الاجمال فى المركب باعتبار سببية الاجمال فى المفرد للاجمال فى المركب
وليعلم ان ما ذكر من وجوه الاجمال مما لا خلاف فيه واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان هنا مواضع قد وقع الخلاف
فى كونها من المجمل ولا بد لنا من ايرادها وتحقيق ما هو الحق فيها فمنها قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما والحق انه لا اجمال فيه لا من جهة اليد ولا من جهة القطع ولا من جهة تعليق القطع باليد و
السيد ره ذهب وجماعة الى اجماله باعتبار لفظ اليد حيث يطلق على العضو المعروف الى الاشاجع والى
الزند والى المرفق والى المنكب فيقال دخلت يدى فى الماء الى الاشاجع وما لو بلغ الى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيت بيدى وانما اعطاه باناملي وكتبت بيدى وانما كتب باصابعه وظاهر الاستعمال دليل
الحقيقة فيحصل الاشتراك وياتى الاجمال فيه ان المتبادر من اليد هو المجموع ولولا التقييد بكون
الغسل الى المرافق فى اية الوضوء لحكمنا بوجوب الغسل من المنكب على ما اطلاق فيها على الابعاض مجاز بدليل
انها لا تفهم الا بالقرينة وليس فى المواد كثرة الا مر بالاستعمال وهو اعم من الحقيقة فحاصل
المقام انه ذهب الاكثر الى انه لا اجمال فى الاية من جهة اليد وذهب السيد الى اجمالها من تلك الجهة
وتوقف الشهيد الثانى على ما حكى عنه والحق ما ذهب اليه الاكثر والدليل عليه امور احدها التبادر
فان المتبادر من لفظ اليد مجموع العضو من المنكب الى اطراف الاصابع ثانيها صحة السلب عن
الابعاض فيصح سلب اسم اليد عن الاصبع مثلا وذلك يكفى فى مقام التجوز ثالثها ان فى الاستعمال من
قال يدى اليمنى ويجمع مثل قولنا بلى ايديك وحمل الاستعمال مثل قولنا بانه موضوع منها رابعها
الاصل وبيان ذلك ان الاحتمالات المتصورة فى اليد اربعة الاول ان تكون موضوعة بالوضع العام لمعان
خاصة كما ذهب اليه بعضهم الثانى ان تكون موضوعة لمعنى كلى هو القدر المشترك بين الكل والبعض
الثالث ان تكون موضوعة لتمام العضو الذى هو من المنكب الى اطراف الاصابع وكل من الجعل
بوضع مستقل على وجه الاشتراك اللفظى الرابع ان تكون حقيقة فى تمام العضو مجازا فى بعضه ما الاول
فيدفعه انه يحتاج الى وجود ما يتصور وليس شىء منها لشىء كما ان الكلام يكون المراد الواضح ولا الخطاحين

بغ المفرد ... من قبل الاجمال

الوضع لمجموع العضو ووضع اللفظ لكل من اجزائه فيكون قد جعل المركب آلة لملاحظة الاجزاء وفيما مع ان يبقى ان المركب لا يصح ان يجعل آلة لملاحظة الاجزاء فلا يتحقق الوضع العام لمعان خاصة على النمط المذكور والذي يصح ان يجعل آلة لملاحظة وهذا القسم من الوضع انما هو المعنى الكلي فيجعل آلة لملاحظة افراده والثاني ان يكون المراد ان الواضع اعتبر تارة مجموع العضو فجعله آلة لملاحظة افراده فوضع اللفظ لتلك الافراد واخرى اعتبر العضو من المرفق الى اطراف الاصابع فجعله آلة لملاحظة افراده فوضع اللفظ لتلك الافراد وثالثة اعتبر العضو من الزند الى اطراف الاصابع فجعله آلة لملاحظة افراده فوضع اللفظ لتلك الافراد وهكذا وهذا ايضا فاسد لاستلزامه القول بالاشتراك ايضا وستعرف انه مع دوران الامر بينه وبين المجاز يقدم الثاني والثالث ان يكون المراد ان الواضع اعتبر امرا كليا هو القدر المشترك بين مجموع العضو وبين ابعاضه لكن لم يضع اللفظ بازائه بل وضعه بازاء افراده التي احدها المجموع والباقية هي الابعاض وهو ايضا ظاهر البطلان اذ لا يعقل قدر مشترك بين الكل وبين الابعاض حتى يجعل آلة لملاحظة افراده التي هي الا المجموع والابعاض واما الثاني فبعد تسليم انه موقوف على ثبوت قدر مشترك بين المجموع وبين الابعاض وقد عرفت انه غير معقول فيبقى الاحتمالان الاخيران ومن المقرر الثابت انه اذا دار الامر بين الاشتراك اللفظي والمجاز قدم الثاني لان وضع اليد مثلا للمجموع امر ثابت بالاتفاق منا ومن المستدل ثم وانما الشك في وضعه مع ذلك للابعاض ايضا بوضع مستقل فينفى باصالة عدمه حاسمها الاستقراء بمعنى انا تصفحنا فوجدنا ان الغالب في المشترك المعنا ان لا يكون مشتركا بين الكل والجزء اما مطلقا او فيما كان للجزء اسم مخصوص ولم يتفق الاشتراك في الجزء المذكور الا نادرا في اسامي البلاد والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وهذا الوجه تم على مذهب من يعتبر الظن في مباحث الالفاظ وان لم يكن ناصرا مستندا الى الوضع للفظ وقد استدل على المختار بوجهين آخرين حكاهما ابن الحاجب والعضدي احدهما انه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة في احدهما دون الآخرين فلا اجمال وادرد عليه بان ذلك من اثبات اللغة بالعقل لان مؤداه ذلك انه لابد من ان يضع الواضع اللفظ بازاء معنى لا يستلزم الاجمال لكن عكس دفعه بان مراد المستدل ان ما هو ليتمسك بالغلبة من ان الغالب في الالفاظ هو نفي الاجمال فليلحق المشكوك في امره بالغالب ثانيهما ان لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث ويحتمل ان يكون متواطيا لوضعه للقدر المشترك وان يكون حقيقة في احدها مجازا في الآخرين وانما يكون مجملا على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الآخرين لا اجمال اذ لو كان متواطيا حمل على القدر المشترك وان كان حقيقة في احدها حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب واجاب عنه ابن الحاجب والعضدي اولا بانه اثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وانه باطل وثانيا بانه

ان لا يكون مجملا ابدا اذ ما من مجمل الا ويجري فيه ذلك بعينه وحكى الفاضل عن بعضهم دفع الجواب الثاني بان ذلك الذي ذكره في الاستدلال انما هو عند عدم دليل على الاجمال هنا وقد عرفت الاشارة الى وجه استدلال السيد ثم ولا بأس بان نتبعها الحكمة عن بعينها وان اليد تقع على العضو كما ترد على ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطاه بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه قالوا وليس قولنا يد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم اليد على كل بعض من هذا العضو هذا كلامه على ما نقل عنه واجابوا عنه بوجوه احدها ما ذكره بعضهم من انا اتبعنا عكس التبادر كون لفظ اليد حقيقة في مجموع العضو فيكون مجازا في غيره لاصالة عدم وضع آخر وذلك لان الاول معلوم باتفاق منا ومن السيد والثاني مشكوك فينفى باصالة عدمه فكلما استعمل لفظ اليد في غير المجموع من الابعاض كان مجازا مفتقرا الى القرينة ومع عدمها يحمل اللفظ على معناه الحقيقي بحكم اصالة الحقيقة ثانيها ما افاده صاحب الفصول من انه يجوز ان يكون اليد في المواضع المذكورة مستعملة في المجموع ويكون التجوز في التعليق حيث علق الفعل المتعلق بالبعض على الكل وهو شائع في الاستعمال يقال دخل زيد في الماء الى ركبتيه والى ظهره والى ترقوته ثالثها ما ذكره الفاضل القمي من ان مقتضى الوضع اللغوي وان كان هو استعمال اليد واشباهها في المجموع واجراء الحكم الواقع في الكلام عليه الا انه نقل جماعة منها في جملة التراكيب المرادة لبعض بحسب العرف بمعنى ان المركب نقل عرفا الى معنى اسناد الحكم الى البعض قاعدة بعد تتميم الكلام بالنسبة الى الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حده ويطلق اسم المجموع على كل منها وحكم في الكل بان الاسامي موضوعة للمجموع وان اطلاقها على الابعاض مجاز ثم هاهنا معنى دقيق فالحري في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسألة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل انه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل ما بين الطلوعين واسطة والمحقق عندنا القول الاول ولكنا نقول من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل يصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو ضمنا اجيرا بعمل يوم وكذا لو نذر وقع موردا لنذره وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يصدق انه بقي ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لا انه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة وانه من يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي وانه من في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي الى آخر ما ذكره ومما ذكره في ذيل كلامه هو انه لو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه فهذا وما افاده ليس بمحل من القول عندنا وذلك لان كون مقتضى الوضع اللغوي هو ارادة المجموع وكون ارادة البعض

مستندة الى النقل غير مسلم لان قولنا استعمل اليد بالنسبة الى مثل قولهم فلان ضرب زيدا اريد به انه ضرب كل جزء من اجزائه الظاهرة والباطنة وذلك مما لا يلتزم به احد فالتحقيق ان ارادة البعض ليست مستندة الى اعتبار واضع اللغة لها بخصوصها ولا الى اعتبار اهل العرف بنقل اللفظ اليها وانما وضع الواضع المادة والهيئة ووضع الافعال لانتساب معانيها المادية الى الفاعل وقيامها به ووقوعها على المفعول او وقوع الاحداث في انتساب الافعال ووقوعها انما هو مرتبط بقابلية معانيها لشيء من الاستيعاب وعدمه فالواضع انما وضع بعض الافعال المعنى يلزمه الاستيعاب ووضع بعضها الآخر لمعنى يلزمه عدمه فلا فرق الاحتمال بينهما في قابلية معانيها او هي موكولة الى انظار المستعملين وليس للواضع تصرف في ذلك على وجه الخصوص فكل من القيام على وجه الاستيعاب وعدمه او وقوع كان محقق لعنوان التلبس في الجملة الذي اعتبره الواضع ولولا ذلك لكان رغيفا كان وقوع الاكل على الرغيف على وجه الاستيعاب حتى انه لو ترك جزءا يسيرا منه لم يصح قوله ذلك ولو اسند التلاقي الى كونين لم يكن ذلك الا على خلاف الاستيعاب اذ لا يراد بذلك الا مماسة جزء من محدب كل جزء من محدب الكرة وقس على هذين المثالين حال ساير الافعال فالحاصل ان ذلك الاختلاف انما ينشأ من صلاحية معاني الافعال بحسب انظار المستعملين وليس هناك تجوز ولا شيء من متعلقات الافعال ولا في نفسها ولا في نسبتها او تعلقها ثم ان تحقق احراز قابلية الفعل واقتضائه لشيء من الاستيعاب وعدمه فذاك ومع ما جيء في الخطاب الشرعي عليه وان لم يتحقق ذلك بان الشك في قابليته بمعنى الفصل او باختلاف الاستعمال عرفا ولو كان اسد موردي الاستعمال اقل والآخر اكثر ثم لا يخلو الحال من امرين احدهما ان يكون هناك تعارف بالنسبة الى احدهما بحيث يختص في زمن صدور الخطاب ويعلم جريان الخطاب على طبقه ولا اشكال ح في انه يحمل الخطاب الشرعي على ذلك الوجه المتعارف واللازم من ذلك تجوز لان غاية ما في الباب ان ذلك لتعارف دلنا على ان ذلك الوجه المتعارف محقق لعنوان التلبس الذي اعتبره الواضع بين الفعل وفاعله او بينه وبين مفعوله ثانيهما ان لا يكون هناك تعارف بالوجه المذكور وح فلابد من البناء على اعتبار الاستيعاب لتحقق المفهوم الذي هو التلبس بالفاعل والمفعول بالفعل الخاص والشك انما هو في المصداق لو فرض الشك في ان التلبس هل يتحقق في ضمن خلاف الاستيعاب ام لا وح فلابد من الاتيان بالمتيقن الذي هو الاستيعاب وهذا هو الذي استقر عليه طريقة الفقهاء وانعقد عليه اجماعهم ولذا حكموا في مسألة النزح على وجه التراوح اليوم للاستيعاب من قبل طلوع الشمس من باب المقدمة وليس ذلك الا لاحتمال وجوب يوم للنزح في تمامه والنزح فيما نقص عنه بيسير بحيث يتسامح فيه عرفا ومثله مسير يوم لمسافة القصر مقدرة بثمانية فراسخ وكذا اقامة العشرة الموجبة للاتمام وغير ذلك من المقادير الشرعية كنصب الزكوات وغيرها ثم انه اذا استعمل الفعل المعتبر فيه الاستيعاب مثل ما عرفت من مثال اكل الرغيف في خلافه كالاكل المنقطع في المثال المذكور كان مجازا لزوال القيد الموجب لزوال التقييد المعتبر في الوضع لمعنى الفعل الذي يلزمه الاستيعاب ومرجع التجوز ح اما الى اللفظ بان يكون الرغيف مستعملا في بعضه او الى النسبة وهو الاظهر و

هذان الاحتمالان يجريان في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق كما يجري هناك احتمالان آخران فجملة الاحتمالات الساربة فيه اربعة احدها ان يكون الايدي مستعملة في جزء معناها الذي هو من المرافق الى اطراف الاصابع فيكون التجوز في الكلمة ثانيها ان يكون الايدي مستعملة في تمام العضو ويكون التجوز في تعليق الفعل على البعض على الكل من دون تجوز في اللفظ ثالثها ان يكون الكلام حقيقة نظرا الى ان استفادة استيعاب تمام العضو من الامر بالفعل انما كان يعتبر عند الاطلاق واما عند التقييد كما فيما نحن فيه فيعتبر بالنسبة الى المقيد وهو المحدود بالحدين اللذين احدهما المرفق والآخر اطراف الاصابع رابعها ان يكون لفظ الايدي مستعملا في القدر المشترك بين تمام العضو وابعاضه عند من يقول بتحقق القدر المشترك هذا هو الكلام في الآية بالنظر الى لفظ اليد واما لفظ القطع فالظاهر المتبادر منه انما هو الابانة وربما يطلق على الخط بمجرد الجرح من دون ابانة وهو خلاف الظاهر لكونه مجازا فيحصل من ظهور لفظ اليد في تمام العضو من غير تقطع والابانة ان الظاهر من الآية وجوب ابانة تمام العضو مع قطع النظر عن الدليل الخارج انما هو وجوب ابانة تمام العضو الذي لحدة من المنكب من الجسد ولكن بعد ملاحظة الدليل الخارج من الاخبار وقيام الاجماع من اهل العلم على وجوب القطع من الاشاجع يظهر وقوع التجوز فيها بحسب اللفظ وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة ومنها التحليل والتحريم وغيرهما من الاحكام المضافة الى الاعيان فقد اختلف فيها من حيث الاجمال والبيان وذلك كما في قوله تعالى احل لكم الطيبات وقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى غير ذلك وذلك لان متعلق التحليل والتحريم الى العين غير معقولة فلابد من اضمار فعل يصلح متعلقا له فذهب بعضهم من المجملين نظرا الى ان الافعال كثيرة واضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعيين البعض ولا مرجح فيتردد وذلك هو الاجمال هكذا قرر الاستدلال الاجمال جماعة منهم صاحب الفصول والتحقيق ان ما ذكروه من ان الافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعيين البعض ولا مرجح مما لا حاجة اليه فيكفي ان الاعيان مما لا يصلح متعلقا للحل والحرمة فلابد من تقدير فعل وهو غير معين فيتردد ووجه ذلك انه يمكن تقدير الجميع بلفظ صالح لافادتها من حيث دلالته على معنى مشترك بينها كالانتفاع ونحوه وح فلا يكون هناك الا اضمار واحد كما لو حضر شيء من الافعال الخاصة كالاكل ونحوه فلا يبقى وجه لقولهم لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعيين البعض ضرورة ان اضمار كل من الانتفاع والاكل ليس الا اضمارا واحدا وقد دار الامر بينهما وح نقول ان ما يدعي التقدير بقدر الضرورة والاكتفاء بالبعض للتحرز عن ارتكاب خلاف الاصل بما يزيد عن تقدير الواحد ان تقدير الجميع مخالف للاصل اللفظي مخالفة زائدة على مخالفة البعض فيتوجه المنع عليه بما عرفت من ان كلا من نوعي الاضمار لا يزيد على صاحبه ان اريد التحرز عن ارتكاب مخالفة الاصل العملي في الجميع بان يبعض مخالفة في البعض فكذلك ذلك لان الحكم بموافقة الاصل العملي كما في مثل قوله تعالى ولا يمكن

احلت لكم بهيمة الانعام فتقدير الجميع ح يكون اوفق باصل الحقيقة على تقدير البعض هذا وذهب المحققون الى عدم الاجمال وهو الحق لان مثله كل حيثما يطلق فالمتبادر منه عرفا نفي الفعل المقصود منه كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح في المنكوح الى غير ذلك وهو كاف في ترجيح البعض ثم ان مثل الاستعمال المذكور على القول بالبيان هل هو من قبيل المجاز او الحقيقة الشرعية او العرفية العامة اقوال فالمحكي عن الشيخ ره في العدة اختيار القول الثاني لانه ذكر ما حصله ان المتبادر بحسب عرف الشرع من مثل التراكيب المذكورة حل الفعل المقصود من العين وحرمته وكلما لا يمكن التوصل الى المقصود من خطاب الشارع على وفق مصطلحه لزم اتباعه وقد وافقه على ذلك العلامة في النهاية والسيد عميد الدين في المنية والمحكي عن الآمدي في الاحكام انه اختار القول بصيرورته حقيقة عرفية عامة ولعل هذا هو المراد بقول بعض الحلقي انه ايهام الوصف الظاهر عرفا كالمجاز ويرد على ما اختاره الشيخ ومن وافقه انه لا فرق بين الحكم الشرعي وغيره من الاحكام العرفية فلا فرق بين التراكيب المذكورة والتراكيب العرفية من قولهم السم قاتل مثلا والسقمونيا نافع لكذا واشباه ذلك ضرورة ان النفع والضرر في امثالهما انما هي من احكام تناول الاشياء المذكورة لا من احكام اعيانها ولاريب ان الحقيقة الشرعية لا تتحقق الا فيما يحتاج فيه الى مزيد تصرف من الشارع فاذا وجدنا ان ما يدعى ثبوته من قبل الشارع ثابت في التراكيب العرفية لم يكن التراكيب المذكورة الا من قبيلها ويرد على القول بالحقيقة العرفية انه يرد على القول بالحقيقة الشرعية مضافا الى ما ذكر احدهما انه لا شاهد من النقل لو وقع لشك فيه فيحكم بان ما يفهم ح في العرف العام او في عرف اهل الشرع ليس الا كان يفهم من مثال ما ذكر عند المحاورين باللغة القديمة ثانيهما ان تحقق الحقيقة العرفية في امثال هذه التراكيب مما لا يعقل لانه يصير بكثرة لفظ واحد الى ان يصل الى حد الحقيقة وليس في من التراكيب المذكورة مما تكرر ذكره الى ان يصل تلك المرتبة بل يمكن ان يقال ان كلا منها مما وقع في الكتاب لم يوجد قبل نزوله اصلا فكيف يمكن دعوى الحقيقة العرفية واورد بعض من تاخر على القول بالحقيقة العرفية بوجوه اخر احدها انا نقطع بان مثل التحريم والتحليل قد استعمل في اللغة القديمة مضافا الى الاعيان لارادة ما يفهم من التركيب في هذا الزمان فلم يكن التراكيب المذكورة مما يطرؤ اليه نقل متاخر ثانيها ان دعوى نقل لفظ المسند الى العين الى ارادة اسناده الى الصفة الظاهرة كما هو مقتضى القول بالبيان تستلزم ان يقال بانه لو استعمل التركيب في ارادة جميع الاوصاف فيما ازعرفا او شرعا نظر الى استعمال اهل الشرع لفظ الصلوة في الدعاء ولا اظن المدعي يقول بذلك ثالثها انه لو كان مثل حرمت عليكم الميتة قد صار حقيقة عرفية في تحريم اكلها مثلا لكان اللازم سبق ذلك المعنى الى الذهن عند سماع اللفظ كما يسبق معنى ذات القوائم الاربع عند سماع لفظ الدابة عرفا وليس كذلك فانه يسبق الذهن الى تحريم الجميع ثم لعدم الالتفات الى كون تحريمها غير معقول ينصرف الى ارادة تحريم

الاكل

الاكل في المثال المذكور وذلك اية المجاز هذا ويمكن دفع الاول بان القائل يلتزم بانه في ذلك الوقت كان مجازا لكن لكثرة ما تكرر صار حقيقة والثاني بانه يلتزم بمقتضاه والرابع بان السابق الى الذهن انما هو تحريم الاكل في مثل المثال المذكور وقد بقي ههنا شيء وهو ان النزاع في المقام لفظي لان القائل بالبيان يدعي الظهور بقيام القرينة مع اعترافه بلزوم الاجمال لولا ذلك وكان القائل بالاجمال يقول بانتفاء الظهور والقرينة مع اعترافه بانه مع فرض وجود القرينة لا مانع من البيان وقد اشار الى ذلك شارح المبادي حيث افاد انه ان قامت قرينة على تعيين شيء من الاوصاف المحتملة في المقام لم يبق لاحد دعوى الاجمال وان لم تقم على تعيين شيء منها قرينة لم يبق لاحد دعوى البيان هذا ولكن للقائل ان يدعي كون النزاع معنويا بتقريب انه قد جرى النزاع بين المتاخرين في انه اذا تعددت الاوصاف وتساوت ولم تقم قرينة على تعيين شيء منها فهل يحكم بالبيان نظرا الى تقدير الجميع او يحكم بالاجمال نظرا الى ان المقدر واحد منها غير معين عندنا فيرجع النزاع الى اجمال الاحكام المضافة الى الاعيان وبيانها في هذه الصورة وكيف كان فلابد من تحقيق حال النزاع في هذه الصورة فنقول الحق هو الحكم بالاجمال وذهب جماعة منهم العلامة والسيد عميد الدين والفاضل القمي ره وصاحب الاشارات الى اختيار البيان فقالوا بتقدير الجميع وحجتهم على ذلك امور الاول ان جميع الاوصاف اقرب المجازات الى الذات حيث تعذرت ومن المحقق الثابت الى المتعين انما هو اقربها حيث تعذر الحقيقة ورد (ان) هو مدفوع بان المناط هو كونه اقرب بحسب الانفهام من اللفظ لا بمجرد كونه اقرب بحسب الاعتبار وان فرض كونه منشأ للفهم المتعارف في الغالب فمجرد القرب الاعتباري غير معتبر في حمل اللفظ عليه حيث تعذر الحقيقة الثاني ان الحكم بتقدير الجميع يستلزم البيان والحكم بتقدير بعض غير معين يستعقب الاجمال وهو دائر الامر بينهما فاللازم الحكم بالاول لان مقتضى اعمال الدليل يقتضي الثاني اهمال الدليل واعمال الدليل اولى من اهماله وجوابه ان ذلك مجرد استحسان لا ينبغي الركون اليه وغاية ما يمكن ان يشيد به بنيانه هو ان يدعي الاستقراء وان الغالب في الخطابات هو البيان وان الاجمال اكثر من الاجمال الا ترى انهم اختلفوا في وجود المجمل واختلفوا في وجود المجمل المفسر ومن هنا جعلوا الاجمال في باب تعارض الاحوال اردى من جميع الاحوال الطارية على اللفظ حتى الاضمار ثم نقول ان حجية الظن الحاصل من الاستقراء ممنوعة الا ان كانت الغلبة بحيث توجب الظن المستند الى نفس اللفظ بان يفهم منه المعنى عرفا كما لو اوجبت انفهام تحريم جميع المنافع عرفا من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم مثلا الثالث انا لو قلنا بتقدير الجميع لوجب ليقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف غيره وهذا الوجه ذكره السيد عميد الدين في المنية وفيه اولا ان ما ذكره من قاعدة الاشتغال الاصل على خلافه اذ لو سلم انه بتعيين المراد من الالفاظ فانا نقول انه تسليم غير مطرد في جميع الاحكام لعدم جريانه في مثل احلت لكم بهيمة الانعام ما البرهنة حكم الزامي

(كذا)

وثانيا انه بعد التنزل عن ذلك انما يتم حيث يدور الامر في الاحكام الالزامية بعد الاتفاق اما ان يكون هناك متيقن الارادة من بين الاوصاف ولو من الخارج فيبقى الشك في غيره وح فلاريب في ان المرجع هو اصل البراءة لرجوع الامر هو اصل البراءة لرجوع الامر الى دوران الامر بين الاقل والاكثر مع عدم الارتباط والحكم هو البناء على البراءة عن الزائد او لا يكون متيقن وح فاللفظ مجمل ولابد من الرجوع الى الاصول العملية المختلفة بحسب المقامات فيعمل على الاشتغال ان كان هناك حالة سابقة متيقنة او البراءة او الاستصحاب على حسب الموارد لكن لا يخفى ما في هذا الوجه من السقوط من جهة تعيين المفروض اذ المفروض انما هو مدار الامر بين تقدير الجميع حتى يصير الكلام مبينا وبين تقدير البعض حتى يصير مجملا نظرا الى ان ذلك البعض غير معين اذ لم يحصل الآن المتيقن انما هو البعض وهذا المقدار لا يستلزم التعيين الرابع ما روي عن النبي ص انه قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها فدل على ان تحريم الشحوم بقوله تعالى ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما افاد تحريم جميع انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم في البيع وفيه اولا ان الرواية ضعيفة مرسلة مع كون المسئلة اصولية وثانيا انها لا دلالة فيها لان الآية المذكورة ليست خطابا موجها الى اليهود حتى يتم ما ذكر في الاحتجاج بل هي حكاية عن الخطاب الموجه اليهم في التورية او على لسان نبيهم ولعله كان مبينا او مقرونا بالقرينة نفيه البيان الخامس دليل الحكمة بان يقال ان الاحتمالات اربعة احدها ان يكون المراد ما هو معين عند المخاطبين ثانيها ان يكون المراد ما هو معين عند المخاطب دون المتكلم ثالثها عكس الثاني رابعها ان يكون المراد هو المبهم عندهما والاول مفروض الانتفاء والثاني غير معقول والثالث يستلزم الاغراء بالجهل والرابع يستلزم القول بانتفاء الفائدة في الخطاب فيتعين الحمل على ارادة الجميع بتقدير جميع الاوصاف ويبطل اولا ان ذلك يستلزم انتفاء المجمل في الخطابات الشرعية لجريانه في كل ما يحتمل الاجمال وهذا فرض معلوم وثانيا ان المحذور المستلزم في الثالث الاغراء بالجهل ممنوع انه انما يتعلق الغرض بالاجمال لفائدة تعقيبها البيان الذي هو واقع في كثير من البيان الابتدائي وثالثا ان دليل الحكمة انما يجري فيما كان الكلام مما له صلاحية لذلك بان كان مسوقا لافادة المطلوب وكان الخطاب بنفسه وتحقق وروده مورد البيان وان المدعي اثباته ورابعا ان الخطابات موجهة لافادة المقصود الى المشافهين ولعلها كانت مقرونة بما يدلهم على المقصود بخصوصه وانما اختفى علينا القرائن عند الابتلاء لنا حملها على العموم هذا وقد يتبين مما ذكرنا ان دليل الحكمة مما لا يجري مع عدم مساعدة العرف على العموم حيث ذكرنا انه ربما يكون المقصود هو الابهام والاجمال فلا مجال للحكم بالعموم حتى في المطلقات مثل قوله احل الله البيع الا عند مساعدة فهم العرف على ذلك فقد علم مما تقدم ان الحق هو الحكم بالاجمال دون الحمل على العموم فان قلت ههنا ما ذكروه من الادلة انه غير ناهض باثبات الحمل على العموم الا ان هنا قاعدة ذكرها علماء المعاني وتلقاها غيرهم بالقبول وهي ان حذف المتعلق يفيد العموم كقولك فلان يعطي فانه يفيد انه يصدر منه كل اعطاء ومقتضى هذه القاعدة حمل مثل حرمت عليكم

الميتة

الميتة على عموم تحريم المنافع المقصودة بالنسبة اليها جميعا نظرا الى ان حذف المتعلق الذي هو الاكل ونحو هذه من المنافع فهلا اخذت بها وحكمت بمقتضاها قلنا افادة حذف المتعلق للعموم قاعدة ظاهرة في صورة تحقق الحكم المقصود بالكلام مع وقوع الاطلاق في المتعلق كما في المثال المذكور فان المقصود الذي هو صدور الاعطاء من المسند اليه قد يحصل بما ذكره المتكلم من كلامه لكن وقع الاطلاق في متعلق الكلام المفيد للمقصود وهذا على خلاف ما نحن فيه فان المقصود من الكلام لا يتم الا بالمتعلق المحذوف فقد ترك ما به قوام افادة الكلام فيلزم الاجمال والحاصل ان الفرق واضح بين ما لو تم المقصود من الكلام عرفا وحذف المتعلق وما لو توقف افادة الكلام على المحذوف بحيث يكون مع عدم ذكره ناقصا والذي يتوقف فيه على افادة حذف المتعلق العموم انما هو الاول والذي حكمنا فيه بالاجمال انما هو الثاني الا ترى ان مجرد قوله تعالى حرمت لا يفيد شيئا لعدم تحقق المحكوم عليه بالحرمة حتى يصرح باكلها مثلا فالمتحصل من جميع ما قدمنا ان التراكيب المذكورة يحكم فيها بالبيان فيما لو كان هناك صفة ظاهرة وبالاجمال فيما لو تعددت الاوصاف وتساوت وتقييد ما ذكرنا من الاجمال بالنسبة الى الاوصاف المتعددة المتساوية انما هو من باب الجريان على القاعدة وقد يتفق المخرج عنها بان يرد نص على كون شيء من الاوصاف غير الظاهرة مرادا من الخطاب فيصير ذلك قرينة على العموم بالنسبة الى جميع ما ساوى تلك الصفة في رتبة الظهور وجميع ما فاق عليها فيها دون ما كان ادنى منها في رتبة الظهور بيان ذلك انه اذا صرح بالدليل المنفصل تحريم بيع الشحوم في الخطاب المقتضي لتحريمها كان ذلك قرينة على العموم الشامل لمثل الاجارة المساوية للبيع لو فرض امكانها فيها ولمثل الاكل والاستصباح اللذين هما اظهر من البيع دون مثل النظر واللمس مما هو اخفى منه بل نقول ان التصريح بارادة الصفة الغير الظاهرة الموجب للحمل على العموم في تحريم الشحوم على العموم مثلا يوجب حمل ما كان من صنع ذلك الخطاب كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة على العموم وذلك لتحصيل المبنى العرفي في فهم الخطاب من ذلك ضرورة كون قوله تعالى حرمنا عليهم شحومهما وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة من سنخ واحد الا ترى انا اذا وجدنا انهم استعملوا قولهم ايها الناس في مقام الدعاء لم يكن لنا مجال التوقف عن كون استعمالهم وقفت لهم في مقام الدعاء ومما وقع من هذا القبيل ما روي عن النبي ص انه قال رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الحديث فانه قد صرح جماعة بان المرفوع انما هي المؤاخذة التي هي العقاب والحكم التكليفي الا انه وقع في بعض الاخبار الصحيحة ما يدل على رفع الحكم الوضعي فعن المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعا عن ابي الحسن ع في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك فقال لا قال رسول الله ص وضع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اخطأوا الخبر فقد افاد التصريح في هذا الخبر بان المراد من الحديث المذكور رفع الحكم الوضعي ايضا فالمراد رفع جميع الاثار من تكليفية ووضعية هكذا افاد المعلم التقي شيخنا المرتضى دام مجده ويمكن ان يقال ان الحلف بالعتاق مما لا يترتب عليه اثر عند الامامية

بالطلاق و

فلعله اراد بيان ذلك بالنسبة الى مورد السؤال بخصوصه وهو صورة الاكراه وكان هناك مانع من جهة التقية
لعلمه التمسك بالنبوي وسيلة الى عدم ترتب الحكم على الحلف المذكور بالنسبة الى مورد السؤال [illegible]
ترتب الاثر على الحلف المذكور راسا والا كان اللازم بيان ان الحلف بالطلاق واشباهه مما لا يترتب عليه اثر كما هو
دين الامامية وعلى هذا فلا يكشف الخبر عما هو المراد بالنبوي في الواقع فافهم ومنها ما اذا كان اللفظ [illegible]
احدهما تحت الاخر ولم يعلم ان خصوص احدهما هو مراد المتكلم بعينه وذلك بعد تحقق العلم بالوضع وتميز الحقيقة
من المجاز وكذا كون اللفظ مشتركا فهل يبنى على ان المراد هو المعنى الشامل حتى يندرج فيه الاخر ويحكم بالبيان او يتوقف
عن الحكم بارادة شيء من المعنيين بخصوصه فيحكم بالاجمال ويؤخذ بالقدر المتيقن لكن لا من جهة البناء على اشتمال اللفظ [illegible]
ويرجع فيما عداه الى الاصول [illegible] قولان وتوضيح المقام ان العنوان المذكور انما يتحقق فيما لو لم يكن [illegible]
ما ذكر من الغرض بخصوصه وكل من القسمين المذكورين على وجوه ثلثة احدها ان يكون اللفظ مشتركا بين [illegible]
بجمع اللازم والملزوم كالمفهوم والمنطوق [illegible] الثاني مثال ذلك ان لفظ اذا مشترك بين
الشرطية ومجرد التوقيت فلو قيل اكرم زيدا اذا سلم عليك فعلى ارادة الشرطية [illegible] وجوب الاكرام على تقدير
التسليم وعلى تقدير ارادة مجرد التوقيت [illegible]

[illegible]

حمل عليه ومع انتفائه وتساوي الاحكام حمل على العموم لدليل الحكمة وهذا القول اختيار الفاضل التوني قال انه الحكم بالاجمال مطلقا سواء كان المشبه به حكم شايع ظاهر ام لا انتهى ما بالاتفاق ما يدل على التعيين والذي يختاره بحث هو ان يحكم بارادة الحكم الظاهر بالنسبة الى المشبه به ان كان والا يحكم بالاجمال من جهة تردد الامر بين ارادة جميع الاحكام وبعضها وليس هناك قرينة موضحة وان لم نجد من يوافقنا على هذا التفصيل ولكن واضح الوجه اما ان كان هناك حكم شايع فلان المتعارف انما هو سوق الكلام لبيانه فلا يبعد كونه هو المراد واما انه يحكم عند انتفائه بتعين التساوي بالاجمال فلعدم المرجح لخصوص حد منها او الحمل على ارادة الجميع بدليل الحكمة مما لا يساعد عليه العرف وقد عرفت غير مرة ان مباحث الالفاظ مما لا معول فيها على حكم العرف وان جرى هناك دليل الحكمة حتى ان مثل قوله تم احل الله البيع لا يحمل على العموم لا بمساعدة التعارف ثم ان ما اخترناه يجري في مثل التراب بمنزلة الماء مما يحكم فيه بتحقق عموم المنزلة فنقول انه كان هناك وصف ظاهر في الاصل كان الكلام سوقا لافادة ثبوته للفرع والا كان مجملا لا الاحتمالها ولعل من السابق لان حذف حرف التشبيه كما هو الشان هنا مما ينبئ عن كمال المبالغة في دعوى كون المشبه عين المشبه به المستلزم لجريان جميع احكام الثاني على الاول بخلاف ما وقع فيه التصريح بالتنزيل والجري من ذلك سقوط دعوى العموم في قوله التشبيه بمنزلة مرفوع من حيث الانزال لا يمنع كما ان الاستثناء المنبئ عن العموم وكذا الحال في عموم المنزلة كما لو قال التراب بمنزلة الماء فمع قيام حكم ظاهر كون المنزلة بالمنزلة المبتدع انتفاء الاساس عن الاجمال هذا ويجري في المقام شيء وهو ان من الذين ذهب الى انه على كون التشبيه ونافي حكم العموم لا يحصل الجريان جميع احكام المشبه على المشبه واللزوم من ذلك موافقة القول الثاني لو علم ثبوت حكم لم يعلم ثبوته للاقل نظرا الى ان المقصود التشبيه اجراء ما ثبت للمشبه به على المشبه دون العكس وانت خبير بما فيه لانه اذا فرض ثبوت حكم للمشبه لم يعلم ثبوته للمشبه به فاما ان يكون حكم المشبه به مثل ذلك الحكم الثابت للمشبه او على خلافه فالاول يستلزم خلاف مقتضاه والثاني يستلزم خلاف الغرض لان المفروض ان المشبه يوافق المشبه به في جميع فيتعين الاول حذو ذلك مسقط لما ذهب اليه ثم ان هنا فوائد الاولى انه اذا ورد مجمل ومبين فلا بد من حمل الاول على الثاني شرطا العلم باتحاد التكليف على حذو ما قرر في حمل المطلق على المقيد لهنا او لم يتحقق الدلالة في الخطابين هناك على حمل انما لعله في الجملة بخلافها فيما نحن فيه لاستعمال الدلالة على احد محامله اساسا فلا اشعار فيه بجهة القسم الاخر ومثله الحال في النص والظاهر فيبنى على ان المراد بالثاني عين ما هو المراد بالاول فلو ورد من اقام شهرا في بلد متردد فليتم صلوته بعد ذلك وقال من اقام ثلثين يوما في بلد مترددا فليتم صلوته بعد ذلك كان اللازم الحكم بان المراد بالشهر هو الثلثون لان الاول ظاهر فيما بين الهلالين وان نقص عن الثلثين وقد يستعمل في ثلثين يوما ايضا والثاني هو الثلثون اظهر في معنا لبعد ان يراد به ما بين الهلالين وان كان ناقصا ويكون التعبير بلفظ الثلثين الى الغالب من افراد الشهر فيحكم بان المراد بالظاهر عين ما هو المراد بالاظهر الثانية اذا ورد لفظ له معنيان بالنسبة الى احدهما مبين وبالنسبة الى الاخر مجمل فهل يحمل اللفظ على ارادة المبين او يبقى مرددا بينهما فيصير مجملا قال في الضوابط مقتضى الاصل الحمل على المبين اذ الظاهر في كلام الحكيم والاغلب في خطابات الشارع هو

لقوله والمفروض اتحاد التكليف حكما الدال في الاظهر والله عليه على ان المراد بالثلاثين ما هو المراد بالاول

البيان

البيان والظن يلحق المشكوك بالاغلب مثال ذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فالاحصان له معنيان احدهما التزويج والاخر التعفف وعلى الاول مبين وعلى الاخير مجمل لاجمال التعفف وضعفه ظاهر حيث ان التشبيه بما قدمنا لان مساعدة التعارف على ذلك ممنوع والالفاظ مما يرجع فيها الى متفاهم اهل العرف فما ذكره من ظهور كلام الحكيم في ارادة البيان على طبق المتعارف تم والا فلا يجدي والحاق بمجرد الاغلبية لا يحصل الظن مستندا الى حاق اللفظ واستعماله فيما نحن فيه ظاهر الثالثة كان الخطاب بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا عند المحققين لعدم المانع من ذلك لا تاخير البيان عن وقت الخطاب وقع فيه كذلك التكليف بالمجمل جائز عند جماعة من المحققين منهم العلامة وربما يفصل فيقال ان التكليف بالمجمل جائز في كلام الائمة بخلاف كلام الله عز وجل وكلام النبي وذلك لجواز الجواب على مقتضى التقية والخوف في خصوص الائمة لاختصاصهم وقوعها النبي فينبغي ان يكون صدور الخطاب مثل وجه اللغو والتكليف بالايجاب وكلاهما ممتنع بالنسبة اليهما وغيرهما المصالح المختبرة ونحوها مما يصحح الخطاب لا يطلق العموم والحصاء وعدم ادراكنا اياها لا يدل على انتفائها فيحق جواز التكليف به حيث كان المكلف يتوقف الامتثال بان كان مما يمكن فيه الاحتياط بالاتيان بالمحتملات وان كان التكليف بالايجاب او اشتمال فعاله تم وانما ننبهه على مصالح لا تحصى يجوز ان يكون في التكليف مصالح لا يدركها عقولنا او ذهب الفاضل التوني الى المنع من التكليف بالمجمل الذاتي كما هو محل الكلام فان المجمل على قسمين ذاتي بان يكون هو بنفسه مجملا حين صدوره وعرضي بان يكون منشأ الدلالة حين صدوره الخطاب لكن يكون مقرونا بقرائن منفصلة حين عثور المكلف عليه كما في جملة من الادلة الشرعية فالثاني مما لا كلام فيه واما الكلام في الاول وقد منع التكليف به في بحث اصل البراءة لانه بعد ان حكى جملة من كلام المحقق الخونساري المشتملة على قوله نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مرددا بين امور فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة قال واقول وان كان مقتضى النظر الجليل ما ذكره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل يمكن منع الى اخر ما ذكره فقد انكر التكليف بالمجمل الذاتي فينحصر عنده مورد البراءة والاشتغال من حيث الاجمال في المجمل العرضي خلافا لمن لم يفصل فيعم الكلام فيهما بالنسبة الى الذاتي والعرضي جميعا لكن قد عرفت انه قد جوز التكليف بالمجمل الذاتي جماعة من المحققين لتحقق طريق المكلف الى الامتثال بالاحتياط فلا يلزم تكليف بما لا يطاق ثم لو لم يتحقق ذلك كان المنع متجها وبقي ان تجويز التكليف بالمجمل الذاتي بان يكون هو المامور به من دون تعقب البيان كيف يجتمع مع اطباق اهل العدل على امتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة فما هو وقت الحاجة الى البيان لا وقت الحاجة الى العمل بالمامور به يعني انهم اجمعوا على امتناع تاخير البيان عن وقت الاحتياج الى البيان وهو غير مناف لحكم بتجويز التكليف بالمجمل الذاتي مع وجود طريق الى الامتثال بالاحتياط اذ لا يبقى ح حاجة الى البيان فلا يتحقق على هذا وقت الاحتياج الى البيان او نقول ان مرادهم من وقت الحاجة وان كان هو وقت الحاجة

وان كان هو وقت الحاجة الى العمل بالمامور به الآن حكمهم بالمنع من تاخير البيان عن وقت الحاجة الى العمل على وجه
العموم مختص بما لو لم يكن هناك طريق للمكلف الى الامتثال الا الاتيان بالمحتملات فمع وجوده لا منع من تاخير البيان المطلب
الثاني في المبين وهو نقيض المجمل فهو ما اتضح معناه ويطلق عندهم تارة على ما كان مبينا بنفسه مستغنيا عن البيان
واخرى على المجمل الذى ارتفع اجماله بتبيين واطلاقه على الاول اما من باب المسامحة واما لكونه من باب ضيق فم الركية واما
البيان فيطلق في مصطلحهم كما ذكره العضدي تبعا لابن الحاجب على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم
والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله و
هو المدلول الحقيقي والمعنى الاخير هو الاكثر استعمالا في عرفهم ولهذا لم يذكر بعضهم غيره في مقام التفسير بحسب الاصطلاح
واما اصله فقد قيل انه اسم مصدر من قولهم بين تبيينا وقيل انه مصدر بان اذا ظهر واتضح واصل معناه الانفصال
ولكن لما كان يلزمه الظهور غلب استعماله فيه وحقيقة البيان والايضاح هو حمل على وجه [illegible] والبداهة [illegible]
بهذا يسقط ما ذكره بعضهم من الاستدلال بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا على حجية الخبر الضعيف المحفوف بالقرائن
الظنية والخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وحجية نفس الشهرة بتقريب ان التبين عبارة عن طلب ظهور الحال وان
التبين المامور به في الآية ليس واجبا نفسيا بل هو للتوصل الى حصول البيان وظهور الحال وقد يحصل بالاخبار
بالقرائن والانجبار بالشهرة ونفس الشهرة فيترتب على ذلك جواز العمل ووجه سقوطه ما عرفت من كون البيان
لغة وعرفا عبارة عن لزوم الموصوف درجة البداهة والخبر الظاهر بالامور المذكورة لا يبلغ بها سوى
الظن واين هو من المعنى الذى ينبغي ان يكون هو المقصود بالآية فانه لا يحمل على ارادة مصطلح الاصوليين بل لا بد
من حملها على المعنى العرفي ولا يبعد اراده ما هو بيننا بل يمكن ان يدعى ان الآية على خلاف مدعاه ادل ومن هنا قال بعض
في جمع البيان ان هذه الآية تدل على عدم حجية خبر الواحد نظرا الى اشتراط العلم على وجه ينافي العمل به ثم ان المبين
بالكسر قد يكون قولا وقد يكون فعلا والاول مما لا خلاف فيه واما الثاني ففيه اشكال نشأ من قولهم فالوا الفعل يطول فلو بين به لزم
تاخير البيان مع امكان تعجيله وتركا المنع من الملازمة لعدم طول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل فان ما في الركعتين
من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يحصل فيه الركعتان بكثير وثانيا المنع من بطلان اللازم اذ
لم يتأخر عن وقت الحاجة وعلى المختار من جواز وقوع الفعل مبينا فكونه مبينا يعلم بامور احدها تصريحه كقوله صلوا كما
رايتموني اصلي وقول امير المؤمنين عقيب الوضوء البياني هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ثانيها الاطلاع على القصد
بالضرورة بان يامر بشيء ويفعل فعلا بقصد انه امر ثالثها القاعدة العقلية بان يامر بشيء ويفعل فعلا لو لم يكن بيانا
لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ثم اعلم كون الفعل بيانا بشيء من الوجوه المذكورة فلا اشكال في لزوم متابعته ولو
لم يحصل الاطمينان بذلك فالمستفاد بناء العقلاء على عادته كما هو مالوف فهل يلزم اتباعه وقد ذكرنا الاشارات
ثم ولا يجوز وعشرنا على مذهب من يعتبر الظنون الخاصة كما هو مذهبنا الا في الافعال التي يجرى فيها الو [illegible]
الدلالة كالكتابة والاشارة ثم لا باس به على قول من يعتبر مطلق الظن وهذا كله فيما اذا علم المبين واما اذا ورد مجمل
وورد عقيبه قول وفعل وكل واحد منهما صالح لان يكون بيانا له فاما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا كما لو طاف بعد نزول

انه اليه طوافا واحدا وامر بطواف واحد فاما ان يعرف المتقدم منهما اولا فان عرف المتقدم فهو البيان والمتاخر يكون [illegible]
تاكيدا وان جهل فالبيان احدهما من غير تعيين وان اختلفا كما لو طاف طوافين وامر بطواف واحد فان علم المتاخر كان
السابق بيانا ما لم يمنع الاجماع عنه فهو ايضا على ان الثاني من خواص النبي وان جهل كان البيان هو القول سواء
كان تاديته الفعل او الحمل ام الفعل لانه اوضح دلالة من الفعل فهو الاولى بذلك ويحمل على كون ما زاده في الفعل ان كان
فيه زيادة ندبا او من الخواص فائدة يشترط في البيان كونه جامعا لشرائط الحجية ويكفي ادنى مرتبتها سندا ودلالة ولا يشترط
ان يكون مساويا للمجمل من حيث السند والقوة بطريق اولى فيصلح خبر الموثق عند من يقول بحجيته مبينا لمجملات الكتاب
مثل ما ثبت تخصيص الكتاب بخبر الواحد خلافا لبعض العامة حيث اعتبر كون البيان مساويا او اقوى ولا دليل عليه والاقوى فيما
ذكرنا بين ما يعم به البلوى خلافا لبعضهم ايضا حيث جعل ما عدى في الاول كون البيان مساويا او اقوى على خلاف الثاني
فجاز كونه فيه اضعف من المجمل والعليل على ذلك ما قيل المناط في البيان الا كونه حجة شرعية واما كونه مساويا للمجمل او اقوى
فلا اسئل هل يجوز تاخير البيان من الحكيم ام لا وقبل الخوض في تحقيق المقام لا باس بالاشارة الى امر وهو انه قد يتوهم
التنافي بين هذه المسئلة ومسئلة جواز التكليف بالمجمل من غير بيان ووجه التنافي انهم اختلفوا في جواز التكليف بالمجمل
الدال على اقوال الاكثر كما اختاره البيروان اساطينهم كالعلامة والمحقق الخوانساري وامثالهما من محققي المتاخرين اختاروا
القول بالجواز وهم قد اطبقوا هنا على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ~~المستلزم لعدم جواز التكليف~~ بالمجمل فكلامهم هنا
مع اختيار جماعة جواز التكليف بالمجمل ينافي اتفاقهم هنا على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة المستلزم لعدم
جواز التكليف بالمجمل ولكنك خبير بان دفعه على ان المبحوث عنه هناك انما هو التكليف بالمجمل الذى يمكن المامور به الاتيان
به مع عدم البيان من الشارع ووقوع الاجمال في المامور به لو انحو تغيير وخوف واكتفاء الشارع بالامتثال الاجمالي
وذلك بان يكون المكلف به بحيث يمكن الامتثال به في الاحتياط والاتيان بالمحتملات وذلك على خلاف ما هو المبحوث عنه هنا
فانه ليس الا اسئلة عن التكليف على وجه التنجيز مع عدم ما يمنع من وقوع البيان من تقية وعدم كون المكلف به مما يمكن الامتثال
به بالاحتياط والاتيان بالمحتملات بان يكون مما لا يتيسر الا بامور المامور به بتعليم الآمر وبيانه كالصلوة والحج وامثالهما من
العضديات بحسب اجزاءه وشروطه فيمتنع شرط التكليف التناقض بين مصادفة الملازمة بين المقامين فرقا واحدا وحيث ما اتفقوا على
جواز التاخير بالفرق هذه المسئلة اعم من المجمل مطلقا وبما كان له ظاهر اريد به خلافه كالعام المراد به الخاص والمطلق
المراد به المقيد من دون قرينة على ان ما اختلفوا في تلك المسئلة انما ليس الا خصوص المجمل اذا عرفت ذلك فلنرجع
الى اصل المقصود فنقول ان تاخير البيان بالاضافة بالنسبة الى وقت الحاجة او بالنسبة الى وقت الخطاب
فهنا مقامان اما المقام الاول فتفصيل الكلام فيه انه اطبق اهل العدل على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة بل
ادعى الاجماع عليه غير واحد من اصحابنا كما اسند الاستقصاء الدعوى على ذلك في النهاية الى اتفاق العقلاء الا من جوز التكليف
بالمحال وبدل عليه ان الاخلال بالبيان حينئذ ينافى اللطف الواجب والحكم المقصودة من ارسال الرسل وانزال الكتب
وبعث الانبياء ونصب الاوصياء لان مفروض المقام كما عرفت انما هو ما لو تعلق التكليف بالمجمل تكليفا فعليا واقعيا
ولم يكن مما يتمكن المكلف من الامتثال به على وجه الاحتياط ولم يكن مانع من البيان من تقية ونحوها اصلا ومن

يجوز على الحكيم اهمال البيان وفيه ما فيه مما يشهد به الضرورة والوجدان وبالجملة فما ذكرناه من عدم الجواز امر متلق بالقبول عند
اهل العدل حتى ان الشيخ ره في العدة صرح بالمنع فيه في صورة تقدم بيان من المسؤول عنه يمكن السائل الوصول اليه قال ره
في الفصل الذي عقده لبيان ان العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه فاما السائل عن اشياء فلا يخلو
ان يكون الوقت وقت الحاجة او لا يكون كذلك فان كان وقت الحاجة فلا يجوز الا ان يجيب عن جميعه في الحال وان كان
قد تقدم منه بيان آخر يمكن الوصول اليه لان الوقت وقت الحاجة ولا يسوغ منه ان لا يبين له الجواب عما سأل عنه الا ان يعلم
ان المستفتي اذا استغنى عن شيء من ذلك الحاجة ثم [illegible] لان لا يعني غيره فالنبي ع بذلك اولى واذا لم يكن الوقت وقت الحاجة
فلا يخلو السائل من ان يكون من اهل الاجتهاد او لا يكون كذلك فان كان ممن يمكنه الوصول الى ذلك مما تقدم منه من بيان في ذلك
جاز ان يجيب عنه ويكله الى ما تقدم من البيان ولذلك قال ع لعمر لما سأله عن الكلالة يكفيك آية الصيف وقال ايضا
لمن سأل عن القبلة للصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال ففيم اذا فعدل عن الجواب وان كان السائل
عاميا يجوز ايضا ان يحيله على بيان ظاهر ويكون في حكم المجيب في ذلك نحو قوله ع للسائل توضأ كما امرك الله فاحاله على
الآية انتهى ومراده بقوله وان كان قد تقدم منه بيان آخر يمكن الوصول اليه ما لو كان الوصول يفوت العمل في وقت الحاجة
والا لم يجب الجواب بل جاز الاحالة على البيان الآخر كما صرح به والدليل على هذا التفصيل قوله لان الوقت وقت الحاجة
ولا يسوغ الخ والمراد بآية الصيف آية الكلالة المذكورة في آخر سورة النساء فقد نزل فيها آيتان احديهما في اول السورة
وهي التي نزلت في الشتاء والاخرى في آخرها وهي التي نزلت في الصيف وكيف كان لم يخالف فيه احد منهم فيما رأيناه
الا صاحب الحدائق ره فانه اجاز ذلك فقال ره في اواخر مقدمات كتابه فما اشتهر في كلام جملة من الاصحاب ره من قواعد
بنوا عليها الاحكام مع كون جملة منها مما لم يقم عليها دليل وجملة اخرى مما لم يوجد له مستند في المقام فمنها قولهم
انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة مع انه قد استفاضت النصوص عنهم ع في مواضع منها تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون بما يدفع هذه القاعدة حيث قالوا ع ان الله عز وجل قد فرض عليكم السؤال ولم يفرض علينا الجواب
بل ذلك الينا ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا ثم هذه القاعدة انما تتجه على مذهب العامة لعدم التقية في اخبارهم وقد
تبعهم من اصحابنا من تبعهم فيها غفلة ولو قيل انه مع عدم جوابهم يلزم الحرج قلنا انما يلزم الحرج لو لم يكن ثمة مخرج لكن
قد تقرر عنهم ع قاعدة جليلة في امثال ذلك وهو سلوك جادة الاحتياط كما اسلفنا بيانه واوضحنا برهانه ونقل محدثنا
المحدث الصالح عبد الله بن صالح عن شيخه العلامة الشيخ سليمان البحراني قدس سرهما انه كان يقول لو ورد علينا في مثل
المسئلة [illegible] لطعنا به لانه معارض بما قام عليه الدليل العقلي والنقلي من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو كما ترى اجتهاد صرف وتعسف بحت فان الدليل النقلي المطابق للدليل العقلي الذي هو عبارة عما دل من الاخبار على
وجوب بذل العلم كقولهم ان الله تعالى لم ياخذ على الجهال عهدا حتى اخذ على العلماء عهدا ببذل العلم وما اشتهر من قوله ص
من كتم علما الجم يوم القيامة بلجام من نار لا عموم له مخصوص بما رواه ثقة الاسلام في الكافي بسنده الى عبد الله بن سليمان
قال سمعت ابا جعفر ع يقول وعنده رجل من اهل البصرة يقال له عثمان الاعمى وهو يقول ان الحسن البصري يزعم ان الذين
يكتمون العلم تؤذي ريح بطونهم اهل النار فقال ابو جعفر ع فهلك اذن مؤمن آل فرعون ما زال العلم مكتوما منذ بعث الله

اليه

نوحا

نوحا فليذهب الحسن يمينا وشمالا فوالله لا يوجد العلم الا ههنا ونحوه روي في بصائر الدرجات وحمل الحسن البصري حيث
انه من جملة النصاب ومن رؤوس اهل الارتياب كان يعرض بهم ع في عدم جوابهم ع عن بعض السؤالات كما يدل عليه الاخبار السابقة
وفي هذين الخبرين دلالة على جواز تاخير البيان مع التقية حتى بالنسبة الى غيرهم ع ايضا واوضح في ذلك القاعدة وما طابقها
من الاخبار مخصص بما ذكرناه من الاخبار وكان شيخنا العلامة المشار اليه قصر نظره على عموم الاخبار المتقدمة من حيث
عدم دلالتها على عدم وجوب الجواب عليهم سواء كان للتقية ام لا وبذلك تحصل المنافاة للقاعدة المذكورة وبما ذكرناه من
الخبرين المذكورين ينكشف عن تلك الاخبار غشاوة العموم وتخص بمقام التقية كما لا يخفى انتهى وانت خبير بما فيه اما
اولا فلان ما ذكره نقضا على القوم من عموم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة استنادا الى الروايات المذكورة وغيرها
مما نطق بجواز التاخير [illegible] ونحو ذلك مما يجوز انتفاء البيان من اسباب الحكم ومصالح خفية مبني على الغفلة عن فهم
مراد القوم كما [illegible] التحقيق في كلماتهم حيث قصر النظر على ظاهر كلامهم في الحكم بمنع تاخير البيان عن وقت
الحاجة ولم يتفطن ان كلامهم في هذا [illegible] وان لم يصرح بها في ظاهر تعبيرهم الا انها
مطوية كما يكشف عن ذلك استنادهم في المنع الى لزوم التكليف بما لا يطاق عند تاخير البيان عن وقت الحاجة وبالجملة
فكلامهم انما هو في التكليف الواقعي المنجز بحيث [illegible] عدم المانع من التقية وغيرها من الموانع المصححة لجواز
التاخير ومع التكليف الفعلي التنجيزي [illegible] وعدم البيان مع عدم التمكن من الاحتياط كما ذكرنا في صدر البحث
فالنقض عليهم بجواز ما ذكره ره مما لا مساس له بكلامهم بل هو اجنبي عن مورد نزاعهم لانهم ايضا يلتزمون بجواز التاخير
في مورد التقية وما ذكره قدس سره من [illegible] بالصورة التقية [illegible] كما عرفت فيه نظر في شأن
كلامهم بذلك فكلام الاصحاب القمقام في هذا المقام [illegible] تلك الاخبار لتغاير الموضوع واما ثانيا فلان
ما افاده ره من جعل المناط هو الاحتياط فيما يلزم من الحرج يرد عليه [illegible] منقوض بما لا يمكن فيه الاحتياط
فيحصر الامر فيما يمكن فيه ذلك فلا يكون ذلك المخرج [illegible] المخلص من الحرج الثاني ان [illegible] وحفظا لما هم
في هذه المسئلة كون المقام مما الاجمال فيه للاحتياط كما ذكرنا فيما تقدم ان ذلك هو الفارق بين هذه المسئلة و
مسئلة جواز التكليف بالمجمل حيث ذكرنا هناك ان الجواز مشروط بوجود طريق الى الامتثال الاجمالي والاتيان بالمحتملات
[illegible] الاحتياط على هذا الغرض [illegible] المذكور [illegible] الثالث ان كلامهم هذا [illegible]
جار فيما له ظاهر يريد به خلاف ظاهره ايضا كما عرفت في صدر البحث وفي رفع التنافي بين المسئلتين [illegible] انهم يقولون
لا يجوز تاخير بيان ما له ظاهر كما لا يجوز تاخير بيان المجمل ونحو قولنا انهم يقولون ان ما له ظاهر لا بد فيه من حمله على
ظاهره ما لم يبلغ البيان بان المراد به خلاف الظاهر كما هو الحق على من لاحظ سلوكهم في ابواب الفقه [illegible] فكيف
يعرف القول بانه لا بد من ترك الحمل على الظواهر والاخذ بالاحتياط فظهر من ذلك كله انه لا وجه لجعل المخرج هو
الاحتياط مضافا الى عدم توجه اصل المنع على ما ذكره القوم فانهم [illegible] مما ذكرنا من عدم جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة ان نفس ذلك التكليف من الشارع الحكيم مما [illegible] التكليف بالبيان بحكم العقل من جهة كونه
محالا [illegible] لما فيه من نقض اللطف الواجب ومنافاته لبعثة الرسل وانزال الكتب وليس في ذلك [illegible]

الظواهر

التكليف بالمحال كما توهمه جماعة من الاصحاب حيث تمسكوا لمنع تاخير البيان بعدم جواز التكليف وذلك لعدم امكان الاتيان
بالمجمل المامور به الا بعد استتمام البيان في بعض الصور كما ستعرف لما فيه وهذا التوهم نظير ما توهمه السيد ابو المكارم
بن زهرة في باب البراءة من ان العمل باصل البراءة بعد فقد الدليل ونشأ من قبح لزوم التكليف بالمحال لو لم يعمل به ويدفعه
ما ذكرنا من ان نفس التكليف بغير بيان قبيح محال لو لم يعمل به بغير ما ذكرنا من ان نفس التكليف بغير بيان لا بعد
عن الحكيم وانه لا مدخل فيه لحديث التكليف بالمحال ويؤيده ما بينا وجهه من ان احد وجهي الاجمال مورد المسئلة المعنونة
لا ينحصر في الشبهات الصرفة بل يجري في التوصليات ايضا وحينئذ نقول ربما يدوم في التوصليات من باب الاتفاق الاتيان
بالمامور به من دون تفطن لذلك فلم يطرد في الباب حديث الاستحالة على انه لا يتم ما ذكروه مع ان حكم العقل بقبح
التكليف بغير بيان باق في المقام وان اتى بالمامور به فلا بد من حمل ما ذكروه من مستند عدم الجواز على ما ذكرنا ولا
فالضابط الكلي هو ما ذكرنا من ان صدور هذا النوع من التكليف محال عقلا لانه تكليف بالمحال وقبيح ثم ان مقتضى ما
ذكروه من سند المنع هو اختصاص ذلك بالالزاميات لما فيها من رائحة التكليف حتى لو اخر بيان المندوبات والمباحات
والمكروهات عن وقت الحاجة ما استلزم ذلك من قبح التكليف او تعلق الجهل والخطاب بالاتيان الى ان بيان في
الاحكام والتكاليف لطف واجب على الحكيم ولا فرق في ذلك بين كون ما لطف به من الالزاميات او غيرها بناء على ان
اللطف في التكاليف الغير الالزامية عبارة عن الجهة الراجعة الى اسبابه وهي جهة الاعلام والبيان ولعل
الخالص عن شائبة الوهم يحكم بوجوبه وان طلبه وحمله من غير بيان محال لتحير السائل من تطرق الجهل عن العادة
اذا لم يقترن بالبيان وبالجملة ان ما ذكرنا هو المناط والمستند في عدم جواز التاخير عن وقت الحاجة لا ما ذكروه
ومما ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الحدائق ره حيث استند في اثبات جواز التاخير عن وقت الحاجة الى الاحاديث المعتبرة
الواردة في التخيير بانه خارج عن موضع النزاع لخروجه عن مورد كلام الاصحاب لان معقد اتفاقهم كما هو صريح كلام
بعضهم انما هو التكليف الفعلي المنجز الواقعي بحيث اجرى جميع جهات التكليف وفي مفقد الموانع من تقية وغيرها
ومع ذلك لم يكن طريق الى الامتثال بالاحتياط والاتيان بالمحتمل كما مر غير مرة فاتفقوا على انه لا يجوز التكليف بالمجمل
على ذلك الوجه من غير بيان وظني ان صاحب الحدائق ره ايضا يلتزم بالجواز على هذا الفرض بل يحكم بقبح ذلك التكليف
ح ولكنه لما غفل عن محط كلام القوم ساق ما ذكره لمجرد التشنيع على اهل الاجتهاد كما يكشف عن ذلك ما ذكره قبالا
لتحيز العلامة الشيخ سليمان البحراني من انه اجتهاد صرف ونقص بحث والا فهو يوافق القوم من حيث لا يشعر على ان
ما افاده تمسكا بالخبر من قضية التقية لا ينافي ما هو مرام الاصحاب نظرا الى ان نفس التقية عنوان من العناوين
الشرعية المجعولة لانها حكم ثانوي واقعي يخرج عن التعبد بها في موردها فلا يجري المقدمات المذكورة فيها اذ الاجمال
فيها الحديث قبح التاخير عن وقت الحاجة لان مجراه انما هو ما يحتاج الى البيان والحكم الوارد مورد التقية غاية
في الباب انه على تقدير مقتضى المقام هو انه لا فرق فيما ذكرناه بمقتضى وجوب البيان وانه لطف واجب على الحكيم
بين التكاليف الالزامية وغيرها لما اشرنا اليه خلافا للسيد عبد الله في شرحه حيث فصل بين الالزاميات وغيرها
فحكم في الاول بقبح التاخير دون الثاني وقد ذكرنا من الدليل العقلي ما يدفع ذلك فلا نعيد وكذلك لا فرق بين

قبحا بالنسبة الى الامر على مذهبهم وهذا
كما ترى عجز اغنى السؤال اذ مرجع ما ذكرنا

الواجبات

الواجبات الموسعة والمضيقة فتخصيص بعضهم القبح بالمضيق دون الموسع نظرا الى تمكن المكلف من الاتيان في آخر
ازمنة الامكان وان لم يحضر البيان مما لا وجه له لثبوت التكليف في حضر وفي كل جزء من الزمان حتى في الجزء الاول
وقد عرفت ان الدليل العقلي يقتضي قبح التاخير مطلقا حتى عن ذلك الجزء ايضا والا فلا يبقى لاعتبار التوسعة في الوقت
وجه بل يكون ح كالمضيق وكذلك لا فرق بين العيني والكفائي وهكذا التعييني والتخييري كما انه لا تفاوت الحال
بين الاجمال الحاصل في الحكم والموضوع المستنبط في قبح تاخير بيانهما خلافا لصاحب الفصول حيث قال ثم قول الطلاق
كثير منهم المنع من تاخير البيان عن وقت الحاجة يعم بيان الحكم وبيان موضوعه فان فسر وقت الحاجة بزمن الاحتياج
الى البيان استقام كلية الدعوى بيانا المتقدم وان فسر بوقت العمل او بوقت يعم فيه ايقاع العمل كما يظهر من
كلماتهم وقد صرح به بعضهم انتقض كليتها بالمجمل المردد بين عدة اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل
العلم بالبراءة منه بفعل المكلف كالصلوة مع اشتباه القبلة او الساتر عند التمكن من التكرير او بترك الكل كما في
المحرم او التخيير في المشتبه المحصور ونحو المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة على القول بانها اسم للصحيح او
كان الخلل او الشك في حصوله كافيا كالمثال المتقدم فان جواز التاخير في مثل ذلك ليس بموضع تامل وهذا
كالسرة وان غيرها في الاشياء والغلط في الامثلة المعهودة اذ ما ذكره قده كصاحب الحدائق ره من موارد الاحتياط
خارج عن منازع القوم لان ما افاده ره من وجود الطريق الى الامتثال كالاحتياط في صورة اشتباه القبلة بالنسبة الى
المامور به بالصلوة الى اربع جوانب بيان اجمالا وما ذكره من قبح التكليف بالاتيان حتى في الموضوعات التي يحتاج
الى البيان من الشارع مختص بما لا يمكن فيه من الاحتياط فلا وجه للنقض عليهم بمثل ما ذكره من الموارد التي يمكن
فيها الاحتياط ولعل هذا من اشتباه الامر من ظاهر عناوينهم ولكنه لم يصب في النقض عليهم بمثل ما ذكره فانهم واما
المقام الثاني وهو تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فلا اشكال في جوازه وان كثر فيه الخلاف وتشتت
فيه الاقوال حتى انها ... على الجواز انه لا يخلو اما ان يكون المسئلة عقلية او يكون
عرفية بعنوان الحاكم بقبح التاخير في المفروض اما ان يكون هو العقل او يكون هو العرف لا يحكم شيء منهما بذلك
اما انتفاء حكم العقل فواضح ضرورة ان الوجدان يشهد بانتفاء قبحه اذا اشتمل التاخير على فائدة فيما لو كان
المتكلم من جملة ارباب العقول واهل الحكمة كما هو المناط في المسئلة وتلك الفائدة هي التوطين والتمهيد
للامتثال المستتبع لنيل الثواب او نحو ذلك ... فيما بينا من انتفاء حكم العقل بقبح التاخير ما ذكره
الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا من انك اذا شككت في امكان شيء وامتناعه فذره في بقعة الامكان فانه يلزم ذلك
الى الاذعان بما بينا واما انتفاء حكم العرف فكذلك لان تاخير البيان عن وقت الخطاب اذا اشتمل على فائدة
كان مستحسنا عندهم ومن هنا جعل علماء البيان ذكر الكلام مجملا ثم تفسيره باجمعه من محاسن البلاغة وذكروا ان
النكتة فيه كونه ادخل في النفوس فيحصل من ذلك انه لا مانع من تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة من جهة العقل ولا من جهة العرف لكن لم نجد لذلك مثالا في الشريعة الا آية البقرة مثال الرد على احد
الروايتين هذا باب العقل والنقل اعلم ان ادلة الاحكام عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل

الدعوى

الغرض الاصلي من البحث في علم الاصول هو التعرض لاحوالها اللاحقة لها ومقصودنا الان التعرض للسنة واما الثلثة الاخر فلكل منها باب براسه والسنة على اقسام ثلثة قول وفعل وتقرير اما القول فلا بد لها من مبحث براسه فالكلام هنا يختص بالقسمين الاخيرين وحيث ان لكل منهما على الاخر كون احدهما مما يستند اليه او الا الاشتمال وهذا هو الذي يجعله الفعل وثانيهما ما يكون امضاء لفعل الغير او بعدم التعرض لردعه لما التقرير وان كان هذا ايضا يمكن التعبير عنه بالفعل من جهة كونه لازم عدم التعرض وهو الامضاء الواقع على الغير فلا يرتفع الكلام في مقامين المقام الاول في الفعل والمراد به ما يعم الترك ايضا وتحقيق المقام انه لا ريب في حجية فعل النبي والائمة عند الامامية لكونهم معصومين في الجملة بمعنى حجيته لعدم احراز الجهات المعتبرة في الفعل من عدم كونه عاديا والامر فذلك مما لا كلام فيه انما الكلام في تعيين الموضوع واحراز تلك الجهات فنقول وهذا الباب مما يرجع الى الصغرى اذا عرفت ذلك فنقول ان الفعل الصادر من النبي او الائمة من الحكم الثابت في حقهم على ثلثة اقسام احدها ما علم اختصاصه بهم من دون مشاركة الامة لهم فيه كوجوب التهجد وجواز التزوج بما زاد على الاربع بالعقد الدائم في حق النبي وكحرمة تناول الصدقة على صنف الناس في حق الائمة وما قيل انما الحرمة يكون على صنف الناس في تناول الصدقات مما يعم على جميع من انتسب الى هاشم الا انهم يجوز تناولهم عند الاضطرار ولا يكون محرما على من عدا الائمة من الناس بخلاف الائمة فانهم لا يضطرون اليها ابدا فيختص الحرمة على الائمة وجلالة الناس بهم ثانيها ما علم عدم اختصاصه بهم كالصلوات اليومية وصيام شهر رمضان ثالثها ما لم يعلم اختصاصه وعدم اختصاصه اما القسم الاول فلا اشكال في انه لا يتعدى فيه الى غيرهم وهو واضح واما القسم الثاني فلا ريب في انه يتعدى فيما ثبت منه في حقهم الى غيرهم لكن في الجملة بمعنى انه لا يتعدى فيما ثبت لهم في السفر الى المسافرين وفيما ثبت لهم في الحضر الى الحاضرين وما ثبت في حال المرض الى المرضى وعلى هذا القياس وبالجملة فالمعتبر في الحكم احراز الاتحاد في الصنف المعتبر في الاشتراك في التكليف كما عرفت في محله واما القسم الثالث فهو محل النزاع من حيث البناء على الاختصاص او الاشتراك ويتوقف على تحقيق المقام تاسيس الاصل في المسئلة حتى يكون هو المعول عليه عند الشك والكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى الاصول العملية واخرى بالنسبة الى القواعد الشرعية اما الاول فنقول ان الحكم الثابت في حق المعصوم اما ان يكون هو الاباحة او غيرها من الاحكام الاربعة الاخر فمقتضى الاصل في الاول على ما ذكره بعض من تاخر هو شركة غيره له في ذلك الحكم الذي هو الاباحة لاستناد الاباحة الثابتة في جميع الاشياء المدلول عليها بقوله احل لكم ما في الارض جميعا وقوله قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة وقوله احل لكم الطيبات وغير ذلك من الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع المثبتة للاباحة الواقعية بالنسبة الى جميع الاشياء الا ما اخرجه الدليل هذا ويمكن ان يجاب عليه بانه لا اشكال بان ادلة الاباحة الواقعية انما تجري على تقدير دليلها واعتماد الامر هو قوله احل لكم ما في الارض جميعا ولا يشمل الافعال الغير الواقعة على ما في الارض مثل ما لو رابنا انه ذكر شخصا بانه يغيبه بعد التكلم مع كراهة المقول فيه اذا اعترض لم شككنا في اباحة مثل ذلك في حقنا ويمكن دفعه بان مقالة حكم الاباحة بالاحكام الاخر وان كان ظاهرها ما يعم مثل موارد الاشكال الا ان الظاهر منها ارادة الاباحة في الموارد التي يجري فيها الاباحة

الواقعية ولا يقبل التكرار والتداوي بذلك مثل موارد الاشكال في القسم الاول وهو الحكم الالزامي لا انه اذا شك في مثل ذلك علينا وجب علينا اصل الاباحة الشاملة لكون الانصاف ان مجرد الشك في وجوبه علينا لا يكون مندرجا في القسم الان لان العنوان هناك هو ان يكون الفعل الصادر من المعصوم حكمه الالزام ثم شك في ان ذلك الحكم ثابت في حقنا ام لا وما ذكر من موارد الاشكال ليس من هذا القبيل ويمكن تقريب الاصل مع بقاء حكم الاباحة على عمومه بان يقال انه في مثل موارد الاشكال يجري اصل الاباحة الظاهرية المدلول عليه بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لان المراد بالشيء فعل المكلف مطلقا سواء تعلق بالاعيان او لا وفي مورد الاباحة الواقعية ايضا الاساس من تقدير فعل يتعلق بالاعيان الا ان الفعل هناك يصير اخص من الفعل المحكوم عليه بالاباحة في دليل الاباحة الظاهرية لكن هذا التقريب يرفع الاشكال عن التقريب الاول ومقتضى الاصل في الثاني يختلف باختلاف المقامات فيقع على وجوه الاول ان يكون الحكم من قبيل الالزاميات مع عدم قيام علم اجمالي بالتكليف بان شك في تعيينه بان يعلم وجوب فعل او حرمته في حقه وشك في ثبوته في حق غيره ومقتضى الاصل ح هو البرائة لمعارضة اختصاص الحكم بالمعصوم وعدم مشاركة غيره له مما مال الى استصحاب عدم جعل ذلك الحكم في حق غيره لكن هذا الاستصحاب معارض بمثله وهو استصحاب عدم جعل حكم اخر يغاير الحكم الثابت في حقه لان مقتضى ما ذهب اليه من عدم خلو شيء من الوقائع عن شيء من الاحكام هو ثبوت حكم في حق غير المعصوم فكما يحتمل ان يكون ذلك الحكم مطابقا للحكم المعصوم يحتمل ان يكون مخالفا فاستصحاب عدم جعل الحكم الموافق لحكمه ليس اولى من استصحاب عدم جعل الحكم المخالف لحكمه فالمعتمد في كلامه هو التمسك باصل البرائة انما يتم على مذهب المصوبة المنكرين لجعل الشارع للاحكام المنتفين لتبعيتها لانظار المجتهدين واما على القول بالتخطئة فلا يتم ذلك لوجود الاستصحاب الحاكم على اصل البرائة وتوضيح ذلك ان مقتضى القول بالتخطئة ثبوت حكم واقعي بالنسبة الى كل احد في جميع الوقائع فان قلنا بالاشتراك كان الحكم الثابت في حق غير المعصوم او جعل اخر فيلزم تعدد الجعل واذا شك فيه كان اللازم تقديرا لتعدد من قلت اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان الثابت عدم تعدد الجعل لا يثبت كون الحكم الثابت لغير المعصوم هو ما يثبت له لان الاصول لا يثبت لوازمها العقلية اثبات ملاقاتها اللوازم الشرعية من اللوازم العقلية والعادية واتحاد الحكم وكون حكم غير المعصوم هو حكمه من اللوازم العقلية لعدم تعدد الجعل لكون الاتحاد والتعدد من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما فيكون عدم تعدد الجعل لاثبات المشاركة في الحكم من قبيل الاصول المثبتة التي لا مساغ للتعويل عليها الثاني ان القول بالاشتراك لا يدفع تعدد الجعل المخالف للاصل فان الحكم يتعدد بتعدد موضوعه وان كان متحدا بحسب النوع فالحكم الوجوبي الثابت في حق المعصوم غير الحكم الوجوبي الثابت في حق غير المعصوم وهكذا فيكون حكم الله الواقعي المجعول للمكلفين متعددا على حسب تعددهم وكما انه على تقدير اختصاص الحكم بالمعصوم لا بد من جعل حكم مغاير لحكمه في حق من عداه كذلك على تقدير الاشتراك لا بد من جعل حكم مماثل لحكمه لمن عداه بل لا بد من الالتزام بتعدد الجعل على حسب تعدد المكلفين على التقديرين والحاصل انه لا فرق بين القول بالاشتراك وبين القول بالاختصاص في لزوم تعدد الجعل

ما دام به يقابل بعضهم الثابت

وجوازه

الان

هو الحكم الثابت في حقه ويكون تعدد الجعل والصحيح ان الاولى ان الثابت بالاستصحاب ان الحكم الثابت في حقنا هو عين الحكم الثابت في حق المعصوم

وعدم صدق ذلك الا ان قلنا ان الجعل عبارة عن امر واحد بسيط هو الارادة النفسانية المتعلقة بافعال المكلفين
فهو لا يخرج عن حال الثاني بتقديريه لما تقرر ان احكام المكلفين بحسب النوع ومخالفتها وان قلنا بانه منحل على نحو المكلفين
فلا يختلف حال الرابع ايضا باختلاف نوع احكام المكلفين واتحاد نوعها ولكن لا يخفى ما فيه لان تعدد المكلف لا يستلزم تعدد جعل
الشارع سواء جعل عبارة عن الارادة ام جعل عبارة عن الانشاء لان المعهود من جعله بالنسبة الى المكلفين انما هو
انشاؤه على وجه كلي ونحو انشاء عام وكذلك ارادته كما هو الشأن في جميع السلاطين غاية ما هناك انه ينتزع من ذلك
الانشاء الكلي او الارادة الكلية خطاب متوجه الى كل من المكلفين يتنجز باستجماعه لشرائط التكليف وهذا امر
مغاير لجعل الشارع فتدبر الثالث ان التمسك بالاصل المذكور لا يجدي في المقام بعد وجود ادلة الاباحة
الواقعية بالنسبة الى جميع الاشياء كما عرفت اذ القدر المسلم من تخصيصها انما هو تخصيصها بفعل المعصوم
حيث قيام الدليل على وجوبه في حقه مثلا واما تخصيصها بالنسبة الى عامة المكلفين ليثبت الاشتراك فيحتاج
الى دليل وحيث لا دليل فيبقى عموم الاباحة بحكمه مضافا الى الاباحة الظاهرية المدلول عليها بمثل قوله كل
شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وانت خبير بما فيه اما ما ذكره من وجود ادلة الاباحة الواقعية فلانها لا تجري في جميع موارد
نفي الالزام كما تقدم من مثل ذكر تخصيص بانه بحسب كراهة المعول عليه ومفروض المقام انما هو مطلق نفي الالزام
سواء كان مما يتعلق بالاعيان وكان من موارد ادلة الاباحة الواقعية ام لا مضافا الى انه لو سلم لا يجدي في دفع
السؤال عن التمسك باصل البراءة لان رفع استصحاب عدم الجعل بادلة الاباحة الواقعية لا يجعل المورد مما يجري فيه
اصل البراءة واما ما ذكره من التمسك بالاباحة الظاهرية ففيه ان الاباحة الظاهرية لا تجري مع وجود استصحاب عدم تعدد الجعل
الحاكم عليه لان الاستصحاب المذكور بعد الاغماض عن كونه من الاصول المثبتة يفيد عدم جعل حكم غير حكم المعصوم
لان الاستصحاب بمنزلة اليقين وح لا تجري الاباحة الظاهرية مضافا الى انه يرد عليه ما ذكرناه اخيرا على الاباحة الواقعية
الا ان يقال ان جريان اصل الاباحة الظاهرية بالنسبة الى اصل الفعل لا ينافي جريان اصل البراءة في نفي العقاب الثاني
ان يكون الحكم من قبيل غير الالزاميات مع عدم قيام العلم الاجمالي بثبوت حكم والتردد في تعيينه وذلك كما لو شك في استحباب
فعل او كراهته ابتداء وح فمقتضى استصحاب العدم انتفاؤه الثالث ان يعلم اجمالا بوجود تكليف الزامي ولكن
يشك في انه هو الوجوب او الحرمة فيدور امره بين المحذورين واللازم ح اتباع مذهبهم في تلك المسألة من تغليب
جانب الحرمة او البناء على التخيير او طرح الاحتمالين والرجوع الى اصل البراءة على اختلاف المذاهب والآراء و
كذلك الحال فيما لو دار الامر بين الندب والكراهة واما الثاني فهو محل الكلام وتأسيس الاصل على حسب مقتضى
القواعد الشرعية فبيانه ان كل حكم ثبت في حق النبي ثبت في حقنا ايضا الا ما خرج بالدليل على وجه الخصوص
من خصائصه وهي موارد معدودة والدليل على ذلك امور احدها الاجماع فانهم اجمعوا على ان كل ما ثبت في حق
النبي ثبت في حق الامة فصار ذلك بمنزلة شيء من الادلة اللفظية فيجري عليها احكامها من جواز التقييد والتخصيص
وغير ذلك من حيث انهم اجمعوا على هذه القاعدة خرج ما خرج من الخصائص بادلة خاصة وبقي غيرها وقد استقرت
طريقة الفقهاء رضوان الله عليهم على اعمال هذه القاعدة في الموارد المشتبهة الاشتراك احدهم لو احتمل

الاختصا

الاختصاص في شيء من الاحكام انكروا عليه بعدم الاعتداد بمثل ذلك الاحتمال وطالبوه بالدليل على ثبوت الاختصاص
ولعمري ذلك الامر حجة اعتبارهم بتلك القاعدة فلا بد ان يكون مقتضاها المرجع الا ان الدليل يخرج عن حكمها ثانيها
الاستقراء التام في احكام شرعنا المفيد للقطع فانا تصفحنا ابواب الفقه من اولها الى آخرها فلم نجد حكما يختص به
الا في موارد معدودة ثالثها استقراء جميع الملل والاديان من لدن عهد آدم الى زماننا فانا تصفحنا احوال
جميع الانبياء والمرسلين سلام الله عليهم اجمعين فوجدناهم لم يثبت لهم حكم الا وقد شاركهم فيه اممهم رابعها الاخبار
التي ادعى بعضهم تواترها فانها تدل على ان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومنها رواية الزنديق عن الصادق ع في الجماعة
حكم الله في الاولين والآخرين وما افترض عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والآخرون ايضا في منع الحوادث
شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الآخرون عن اداء الفرائض كما يسئل الاولون الحديث والاستدلال بالحديث
الحديثين انما يتم في اثبات مشاركة سائر آحاد الامة لغير النبي من المعصومين ع لظهورها في بيان حال الامة
دون النبي نفسه ع ثم اعلم ان الحكم بالاشتراك انما هو في صورة اتحاد العنوان فهي التي انعقد فيها الاجماع على
الاشتراك فلو افطر في شهر رمضان في سفر لم يجز ذلك في حق الحاضر ولو قصر لصلوته في السفر لم يكن ذلك
تكليفا للحاضر وكذلك لو اتم في الحضور لم يثبت في حق المسافر وعلى هذا التفصيل وتوضيح المقام ان هنا صورا
ثلث احدها ان يعلم اتحاد العنوان ولا اشكال في ثبوت حكم ما فعله المعصوم ع في حق سائر الناس ممن وافقه
في ذلك العنوان ثانيها ان يعلم اختلافهما في العنوان ولا ريب ح في عدم ثبوت حكم فعل المعصوم ع في حق من خالف
عنوانه عنوانه ثالثها ان يشتبه الحال من حيث اتفاق العنوانين واختلافهما وهذه الصورة هي التي ينبغي
تحقيق حالها فنقول انها على قسمين احدهما ان يرجع الشك الى المقتضي والآخر ان يرجع الشك الى المانع اما الاول
فحكمه عدم ثبوت الحكم الثابت في حق المعصوم ع بالنسبة الينا مثال ذلك انا اذا رأينا انه ع نظر الى امرأة لم يكن
لنا ان ننظر الى تلك المرأة بخصوصها لاحتمال ان المقتضي لجواز نظره اليها هو كونها امرأته او غيرها من
محارمه وليس نسبتها الى سائر الناس نسبتها اليه فلا يجوز لهم ما جاز له من النظر اليها نعم لو علم كونها اجنبية مثلا
ثبت مثله في حق غيره فيجوز لكل من آحاد سائر الامة النظر الى تلك المرأة الخاصة واما الثاني
فحكمه ثبوت الحكم الثابت له ع في حق غيره لاستصحاب عدم المانع مثاله لو رأيناه قد تناول شيئا من الادوية والعلم
انه كان محرما فاباحه المرض لمن عرض من تحريره او رأيناه قد ترك القنوت في الركعة الثانية ولم نعلم ان ذلك
لمانع من خوف او تقية فان الاصل عدم المانع فيثبت ما فعله في حقنا ايضا واصالة عدم المانع مما قد استقر عليه
بناء العقلاء واعتبارها عندنا لا لاستناد ذلك الى اخبار النهي عن نقض اليقين بالشك حتى يرد انها من الاصول
المثبتة التي قد تحقق فيما يليق بها من المباحث عدم الاعتبار بها وحاصل حال القسمين ان العنوان قد يكون محققا
لكن قد يقع الشك في مدخليته في الحكم كما لو صلى ركعتين في مسجد الكوفة فان الكون في مسجد الكوفة عنوان
لكونه شك في مدخليته في استحباب صلوة ركعتين فيه وهذا هو الذي يرجع الشك فيه الى المقتضي فلا يجري
فيه الاصل بان يقال الاصل عدم مدخلية الكون في المسجد في استحبابها مثلا وح فلا يتعدى الحكم الى غيره ممن

لم يكن في المسجد فلا يثبت الاشتراك بل يكون مختصا به ومن هذا القبيل المثال المذكور في النظر الى
المرأة المخصوصة فان الجماع معها بخصوصها عنوان خاص لذلك وتعليقه بخصوصها وجواز نظره اليها
لم يكن لنا في مدخليتها بالاصل الرجوع لنا الى المقتضي فيحتج بخصوص جواز النظر اليها به ولم يكن لغيره في حكمه
في ذلك وقد يكون العنوان ومدخليته في الحكم محققا لكن يشك في وجود المانع كما لو علمنا ان العنوان
المقتضي للتربيع ركعات الظهر هو بلوغ خمس عشرة سنة فاحرزناه في غيره ايضا لكن رايناه قد صلى بغير
قنوت فلم نعلم ان اتيانه بها بتلك الكيفية من جهة المانع من خوف او تقية حتى لا يثبت تلك الكيفية
في حق غيره ممن لا مانع في حقه او من جهة اقتضاء المقتضي بحسب الاصل ثم نقول الاصل عدم المانع فيثبت
ان تلك الكيفية انما هي من اقتضاء المقتضي بحسب الاصل وح فيثبت تلك الكيفية لجميع من عداه وان لم يتحقق مانع
من جواز ترك القنوت عنده ولا يتوهم انه يلزم من اعتبار الاتحاد في العنوان شرطا في المشاركة هدم
اساس الشريعة من جهة ان العنوانات مما يخطر على الخاطر بما لا ينحصر ولا يحصى فمع احتمال مدخلية
شيء من العنوانات في ثبوت الحكم او انتفائه لم يبق مجال للاشتراك راسا كما اورده بعض افاضل المعاصرين على
المولى المحقق البهبهاني في بحث خطاب المشافهة لانا نقول ان العنوانات على اقسام ثلثة احدها ما يعلم
عدم مدخليته ككونه هاشميا في جواز اخذ الخمس وادراك الامام في صلوة الجمعة وثانيها ما يثبت فيه مدخليته
واكثر العنوانات من قبيل الاول فكثيرها من قبيل الثاني نعلم مدخليته اما بالاجماع او من نص دليل المسئلة
كالسفر للقصر من قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا فلا يبقى من قبيل الثالث الا
ما شذ وندر والتوقف فيه والرجوع الى الاصل هناك لا يوجب انهدام اساس الشرع اذا عرفت ذلك
فاعلم ان الكلام في هذا المقام يتعلق بامور الاول اذا فعل المعصوم فعلا وعلمنا وجهه واحرزنا العنوان المقتضي
لذلك وكان محل التحقق الحكم بقاعدة الاشتراك بان لم يتحقق كون ذلك الفعل من خواصه فلا ريب في
ثبوت ما فعله في حقنا ايضا اذ لا مجال لاحتمال سواه بعد هذه المقدمات والاجماع على الاشتراك ثابت في
هذه الصورة فما يحكى عن الكرخي من التوقف فيه مما لا وجه له كما انه لا وجه لما يتراءى من كلام المحقق في
المعارج من حيث نقل الحكم بالاشتراك عن الشيخ ره ساكتا عليه المشعر بتوقفه فيه كما ان ما ذهب اليه صاحب
المناهج من التفصيل بين الاباحة وبين الوجوب والندب بالاشتراك في الاول دون الاخيرين مما لا يجوز
الركون اليه لما عرفت من ان المفروض تحقق قاعدة الاشتراك وبعد تسليمها لا وجه لنفي جريانها في الوجوب
والندب الا ان يوجه كلامه بانه قصد تحقيق الاشتراك لا في بيان الحكم بعد تسليم قاعدة الاشتراك
وكيف كان فلا كلام في ثبوت حكم ما فعله على تقدير تحقق المقدمات المذكورة انما الكلام في انه اذا فعل فعلا
مباحا فهل يحكم باستحبابه في حقنا بعنوان التاسي ام لا والحق هو الاول دليلا على ذلك الحسن العقلي اذ
لا شك في انه بعد فرض كون الفاعل هو حبيب الله عز وجل وكونه ممن يجب ان يتبع اثره يحكم العقل بحسن التشبه
بقدر الامكان وما روي من ان امير المؤمنين ع كان مواظبا على الاقتداء بافعال النبي ص باسرها وكلام

في الحكم الشرعي كالطول والقصر والحضر والغيبة والسواد والبياض وامثال ذلك وثانيها ما يعلم مدخليته

التزم

التزم المعصوم المواظبة عليه ولا يبعد في ترجيحه ويمكن ان يتمسك لذلك بقوله تعالى ولكم في رسول الله اسوة حسنة بناء على ما
ذكره المحقق من ان التاسي عبارة عما اجتمع فيه امور ثلثة منها هيئة الفعل الثاني الاول وموافقته له في الوجه وكون
الاتيان بالفعل لاجل انه فعل الفاعل الاول فانه يمكن به يبنى على تحقق المبني ويمكن ان يقال ان مؤدى الاية المذكورة ان
وغيرها من ادلة التاسي انما هو رجحان الفعل المشابه في الصورة الموافق في الوجه وان لم يكن الاتيان به من الفاعل
الثاني لاجل انه فعل الفاعل وكان الداعي لفعل الثاني امر اخر وح فلا يدل ادلة التاسي على ما نحن بصدده هذا الثاني
المراد انه اذا فعل فعلا في غير مقام البيان مجملا ولم يعلم وجهه فهل يستفاد منه حكم او لا فيه اقوال احدها انه يثبت مثل ذلك في حقنا على وجه الوجوب ثانيها
انه يثبت في حقنا على وجه الندب ثالثها انه يثبت في حقنا على وجه الاباحة رابعها التوقف وقبل الاخذ في نقد الاقوال
لا بد من تحرير محل النزاع فنقول الاحتمالات السابقة غير ملتئمة اذ اما ان يكون محط انظارهم بيان الحكم الظاهري بمعنى انا
حيث لم نعلم حال ذلك الفعل بالنسبة الى نفس الواقع وقد صدر من النبي ص او من احد المعصومين ع كان واجبا في
حقنا او مندوبا او غير ذلك من الاقوال كما ينبئ عن ذلك تمسك بعض القائلين بالوجوب بالاحتياط او يكون محط انظارهم
بيان الحكم الواقعي وذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون غرضهم بيان حال التاسي مع قطع النظر عن نفس الفعل
فيكون مقصودهم بيان ان الفعل وان لم يعلم حاله في حد ذاته لكنه اذا صدر من المعصوم فالتاسي فيه يرجح على نحو الوجوب
او غيره من مقتضى الاقوال المذكورة فيكون موضوع الوجوب وغيره هو نفس التاسي دون الفعل الذي هو متعلقه
ثانيهما ان يكون غرضهم بيان حال الفعل في الواقع بالنسبة الينا بتقريب ان فعل المعصوم ع كاشف عن ان ذلك
الفعل المشتمل مع قطع النظر عن كون المعصوم قد فعله او لم يفعله واجب في حقنا او مندوب وغير ذلك من مقتضى الاقوال
اما الاحتمال الاول فيدفعه سائر الادلة من قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره وقوله تعالى فاتبعوه وغير ذلك فانها باسرها تفيد ان المقصود هو بيان الحكم الواقعي دون الظاهري المبني على
الاحتياط واما الاحتمال الثاني فيدفعه بعد كون الاتيان بمثل ما فعله النبي ص او غيره من المعصومين ع واجبا مع العلم
بوجه الذي اتى به واحتمال كونه مطابقا للواقع او مندوبا وقد ذهب اليه جماعة من العلماء فبقي الظاهر هو كون النزاع
في الحكم الواقعي لنفس الفعل واذ قد عرفت ذلك فلنأخذ في ذكر مستند الاقوال فنقول اما حجة القائل بالوجوب فهي
وجوه منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال ان الضمير المضاف
اليه عائد الى النبي ص ولفظ الامر مشترك لفظا بين الفعل والقول لما تقرر في محله من انه اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم
ليس بينهما جامع ولا علاقة حكم بكونه مشتركا بينهما وهو مستثنى من تقديم المجاز والاشتراك المعنوي على الاشتراك اللفظي واذا كان
مشتركا بين الفعل والقول والقرينة تعين شيئا منهما كان اللازم الحكم بكونهما مرادين معا حذرا من الترجيح بغير مرجح وح فيوجب التحذير معا
عن مخالفة الفعل كما يوجب التحذير عن مخالفة القول ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان الخطاب مجمل والتكليف بالمجمل يجب في مورده
الاحتياط ولا يحصل الا بالالتزام بالاتيان بافعاله ويدفعه وجوه احدها ان المشترك اللفظي اذا اشتهر في شيء من معانيه كانت
الشهرة قرينة معينة لذلك المعنى وان خالف في غير المشترك القرينة والامر على ما نحن فيه على هذا المنوال لان القول اشهر معنى ايضا
لفظ الامر فلا تدل الاية على بيان حال الفعل ثانيها ان الاية بعد تسليم دلالة لفظ الامر على الفعل ايضا لكونه مرادا منه ايضا

تدل على حال معلوم الوجه بان يعلم انه فعله بعنوان الوجوب واما غير معلوم الوجه كما هو مناط البحث ههنا فلا تفيد الاية
حكما لانها من الضمير المنافي الذي يحتمل عوده الى النبي صلى الله عليه وآله فتكون الاية عبارة عن الدلالة على حال الفعل المعصوم فلا تفيد سوى حال
هذا الفعل قول اسوته اذ لا يتصور وسائر انه الفعل ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بتقريب ان المراد بالاطاعة
هو المتابعة وهي كما تحصل بالقول كذلك بالفعل وفيه ان معنى الاطاعة انما هو الامتثال والاتيان بما امر به بالقول فلا
الا بتحال الفعل سلمنا ان لفظ الاطاعة مرادف المتابعة فيشمل الفعل ايضا لكن انما يتم الحكم بالوجوب لو علم وجه الفعل بان
علم انه اتى به بعنوان الوجوب لا فيما لم يعلم وجهه كما هو المفروض ومنها قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا وجه الدلالة ان الفعل ايضا مما آتانا الرسول وفيه ان قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه بمجرده وان كان يعم
الفعل والقول الا ان قرينة مقابلته بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا تخص القول مضافا الى انه على تقدير شموله
للفعل ايضا انما يتم فيما علم وجهه دون غيره ومنها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بتقريب انه تعالى زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه من جهة متابعتهم
له في الفعل وهو المطلوب وفيه اولا انها انما تدل على ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج عن تزويجهم
بازواج ادعيائهم وذلك يلائم الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم من ذلك كون كل ما فعله واجبا يجب ان يكون
مثله واجبا علينا وثانيا انها بعد الاغماض عن الاول لا تفي باثبات الوجوب فيما نحن بصدده من حكم غير معلوم الوجه
لكون مورده من قبيل معلوم الوجه للعلم بان تزويجه بها انما كان مباحا ومنها اجماع الصحابة على الرجوع في
الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سئلت عن قبلة الصائم فقال لها الا تقولين لهم اني اقبل وانا صائم
ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان لذلك معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل بالتقاء الختانين فقالت عائشة
فعلته انا ورسول الله واغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود
يقول اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله يقبلك لما قبلتك والجواب عنه ان اجماع الصحابة
على ذلك غير معلوم سلمنا لكن انما كان الرجوع بالمتابعة فيما علم وجهه فلا يعطي حكم ما لم يعلم وجهه كما هو المتنازع فيه سلمنا
انهم كانوا يتابعونه فيما لم يعلم وجهه ايضا لكن لم يعلم ان متابعتهم انما كانت باعتقاد وجوبها اذ لعلها كانت على وجه
الندب ومنها ادلة الاحتياط بتقريب ان ما فعله ان كان واجبا فقد تخلص المكلف بالقيام بعهدته وان لم يكن واجبا
لم يكن حرج لانتفاء المرجح في فعله اما لو تركه امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج وفيه اولا ان
التمسك بادلة الاحتياط لا وجه له في المقام لخروجه عن محل النزاع المعروف من ان النزاع ههنا انما هو في الحكم
الواقعي المفصل دون الظاهري الاحتياطي وثانيا ان تلك الادلة مع الاغماض عن الايراد الاول لا تفي باثبات
الاحتياط في مثل المفروض من صدور فعل غير معلوم الوجه عنه عند احد من الاصوليين لعدم تحقق التكليف وثبوت
الاشتغال لان غاية ما في المقام انه صدر عنه فعل يحتمل ان يكون واجبا ويحتمل ان يكون مباحا ومثل ذلك لا يوجب ثبوت
التكليف المستلزم للاحتياط وثالثا ان الاحتياط انما يتحقق اذا لم يكن هناك احتمال الحرمة وما نحن فيه ليس
كذلك فيما نحن فيه وذلك لاحتمال كون ما فعله حراما علينا كما في مجاوزة الاربع وكونه مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد

تحصل

تقيد

عليه

كونه

كونه مطلوبا بالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال التحريم وما نحن فيه ليس كذلك ومنها ان متابعة النبي صلى الله عليه وآله تعظيم له
وتعظيمه واجب فيجب متابعته ولا يخفى ضعفه لوجوه عدم وجوب تعظيمه على جميع الاشياء حتى يتم كلية الكبرى الا ترى
ان القيام لذكر اسمه تعظيم له وليس بواجب قطعا وان الصلوة عليه اذا ذكر اسمه تعظيم له مع ان جماعة من
الفقهاء لا يرون وجوبها وانما قالوا باستحبابها ومنها ان متابعته على ما امر به واجبة اجماعا فلا يجوز تركها
مع الملازمة لان الاجماع عليه انما يختص بالاتيان بما فعله مع عدم العلم بوجهه لتحقق الامتثال في الاوامر وفي
اللفظية والمتابعة له على افعاله التي علم وجهها بالوجوب او الندب ومنها ان الامر فيه قطعي فعله وقوله فكما يجب الامتثال
لقوله فكذلك لفعله وفيه انا نسلم وجوب المتابعة على الفعل على حد وجوب الامتثال لقوله لكن ذلك لا يفيد لان
لا يجب الامتثال بالقول الا عند امارة الوجوب فكذا الفعل لا يجب المتابعة عليه الا اذا علم وجهه بالوجوب واما اذا
لم يعلم وجه الفعل كما هو المفروض فلا نسلم وجوب المتابعة فيه وما ذكروه من وجوه الاستدلال واضح الفساد ومنها
دلالة القرآن وقع التمسك بها من القائلين بالوجوب لا يخلو ظاهرها عن وجاهة في بادي الراي منها قوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وجه الاستدلال انه تعالى علق المتابعة بالمحبة فدل على وجوب المتابعة
المتابعة لان المعلق على الواجب واجب وفيه نظر من وجوه احدها ان الدليل اخص من المدعى لان تعليق المتابعة
على محبة الله تعالى يقتضي وجوب المتابعة على اهل المحبة وهم المؤمنون دون غيرهم مع ان مدعى القائل بالوجوب هو
عموم وجوب المتابعة بالنسبة الى كل من دخل عليه دائرة التكليف والفعل من مؤمن او كافر وفيه انه لو كان الشرط
لمحض التعليق لعم كما لا يراد وجه الامر الى جميع المكلفين والاتيان بالشرط انما هو للتنبيه نظرا الى ان محبة الله
ما الخصوص على الاتيان بما ان مثلها ان يتصف كل مكلف به كقول السلطان لاعوانه ان احببتموني فاكرموا ولا اريد الا ان اكرم
ما اكرم على وجه العموم واما عن الحملة الشرطية فانه لا يفيد ان محبة السلطان كالايمن ينطبق عليهما كذلك الاكرام فيتعين
الاية عموم الامر بالنسبة المعاصرة للمكلفين ثانيها ان المتابعة لا تصدق الا في الانقياد لقولهم فلا تفيد وجوب الاتيان بمثل
ما فعله من ان حمل بن متى ان ما من الفعل عدم الفرق بين الاطاعة والمتابعة والاول هو مختص بالقول
واما الثانية فانها ان لم تكن ظاهرة في الفعل فلا اقل من صلاحيتها لكل من الامرين ثالثها ان المتابعة ان ادعى التاكيد
فهي عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله فلا يجري حكم الاية في غير معلوم الوجه وفيه انا
نمنع من ذلك فان المتابعة ليست الا عبارة عن الاتيان بما يشابه فعل الغير في الصورة فالصواب في الجواب ان الاية
الاية على ظاهرها لم يتم حكمها في اكثر موارده لان من افعاله ما هو واجب ومنها ما هو مندوب ومنها ما هو مباح
ووجوب المتابعة انما يتم في الاول ولا يتم في الاخيرين مع كونهما اكثر افراد من الاول فيدور الامر بين تخصيص الاكثر
وبين حمل الامر على مطلق الرجحان ولا ريب في رجحان الثاني فيسقط الاستدلال وثانيهما قوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر فان قوله تعالى لمن كان بدل من قوله تعالى لكم ومعنى مآل
تقدير نظم الاية ان الذي كان يرجو الله واليوم الاخر فله في رسول الله اسوة حسنة ويلزمه من ذلك عكس النقيض
ان من لم يكن له فيه اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الاخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الاسوة فتكون

فان

بالاتيان بما يفعله المعصوم وتقريرهم حيث لم يمنعهم وراعى حالهم في ترك الصيام وجرى على طريقتهم في ذلك
ويرشد اليه ان ظاهره ان حاله كحال قوله تعالى كيلا يكون على المؤمنين حرج وان المقصود من ذلك رفع الحرج لئلا يكون
في ترك الصيام من جهة انه ربما اشتبه على الناس امر الصوم في ذلك اليوم فزعموا انه واجب حتما لا يحل الافطار
مراد الشرع لهم او يخذوه من اجل ذلك فيما بينهم من العيد والاظهر ان يقال انه لما كان الدعاء يوم عرفة افضل
من الصيام ولذلك حكموا بكراهة صومه لمن يضعفه عن الدعاء فلو كان عليه السلام قد صام في ذلك اليوم والحال ان صيام
ذلك اليوم كان معلوم الوجه لديهم معروفا عندهم بالاستحباب زعموا ان صيامه افضل من الدعاء فصار
ذلك سنة بينهم مقدما على الدعاء حيث اوجب الصوم الضعف عنه فتركه صيام ذلك اليوم لئلا يصير سنة
بينهم مقدمة على الدعاء ولكن الانصاف انه يستفاد منه ان التاسي بالمعصوم كان راجحا عند اصحابهم وتعلم انه
كونه على وجه الوجوب يعني الندب لاحتمال انه هذا والحق عندنا هو القول بالندب دليلنا على ذلك هي الادلة
المذكورة للقول بالوجوب بعد المنع عن دلالتها عليه فيكون المراد بها هو الندب ويكون ثبوته على وجه
الاجتهاد او يكون المراد بها هو مطلق الرجحان ويكون تعيين الندب بحجية الاصل النافي للمنع اذ الثابت في
ضمن الوجوب ويكون ثبوت الندب من دليل الفقاهة وهو الاصل وذكر العضدي للقائلين بالندب جهالة الاستدلال
وهو انهم قالوا ان الفعل اما للوجوب او الندب او الاباحة لانتفاء المعصية والوجوب اصل الاية يستلزم التبليغ
دعنا التكليف على الاطلاق والفرض انه لا تبليغ اذ الكلام فيما لا يعلم غير مجرد الفعل وكذا الاباحة لقوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو المطلوب ولا يخفى ضعفه لان
الندب والاباحة ايضا يستلزمان التبليغ فان وجوب التبليغ يعم الاحكام فلو انتفى الوجوب لذلك لانتفى الندب
والاباحة ايضا بتقريب عليه اجيب ان لكون الاباحة انما يتحقق بانتفاء المعصية والوجوب والندب لم يثبت الحكم
الدليل والوقف عندنا هو المحقق اي اثباته ونفي ما لم يتحقق هو الواجب وبذلك ظهر ان من الادلة احتج القائل
بالتوقف بتعارض الادلة فلا بد من التوقف والفرق بينه وبين القول بالاباحة هو انه بناء عليه يرجع كل من ذلك
القول بالاحتياط او باب القول بالبراءة الى اصل نحكم القول بالاباحة فهي المتعينة في المقام وليعلم ان التوقف
انما يتوقف عن الحكم الواقعي لكونه لا يليق عند ما هو فلا بد من الالتزام بالاستحباب لان الفعل لكونه قد صدر من
المعصوم وكذلك لا يلجاء من الاتيان بحال وجه الاحتياط بنية الندب لكونه حسنا تنبيهات الاول ان الحكم بالوجوب
او الندب على القول بهما انما هو فيما كان الفعل الصادر من المعصوم من غير افعال الطبائع كالاكل والشرب ونحوهما
فهي خارجة عن العنوان لا يحكم عليها بما يحكم على غيرها وذلك واضح لا كلام فيه انما الكلام فيما اذا صدر عن المعصوم
ما يحتمل كونه من افعال الطبائع وكونه من الامور الشرعية كدخول النبي في مكة من الثنية العليا وخروجه من الثنية
السفلى وامثال ذلك فيحتمل كونه للاتفاق وكونه للاستحباب فهل يحكم بكون المشكوك فيه من الامور الشرعية او يحكم
بكونه من الامور الطبيعية التي تصدر من ابناء النوع الانساني الوجه هو الوجه الثاني لعموم قوله تعالى ولكم في رسول الله
اسوة حسنة فيكشف بقائه على عمومه والشك في تطرق التخصيص اليه عن كون ذلك امرا شرعيا كما

دليلا على الوجوب ويمكن الجواب عنه بان لفظ اسوة نكرة في سياق الاثبات فلا تعم بل هي مطلق يحصل الامتثال به بفرد
ويكون تحقق الامتثال بالامر هاهنا في هذا المقام التاسي به في الواجبات الغير المحصورة فيكون الواجب من التاسي
بفرد منها وان لم يشارك فيها في ايقاع التاسي به وفيه ان المقام دليل على ارادة العموم بحكم العرف والعادة ويمكن
المتحقق العلاقة الجواب بوجه آخر وهو ان الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي فعله فان
كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا وان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا وان كان مباحا تعبدنا بايقاعه مباحا فلا
يدل على وجوب الفعل في ما نحن فيه مطلقا سيما في غير معلوم الوجه كما هو مفروض البحث ويتجه عليه المنع من كون التاسي عبارة
عما ذكر ظاهر التاسي الا كالمتابعة يتحقق بمجرد الاتيان بصورة الفعل وان لم يكن على الوجه الذي فعله ولم يكن الداعي
الى الاتيان صدور الفعل عنه فالوجه في الجواب انه لا بد من صرف الاية عن ظاهرها لانه لا يتم مؤداها في المباح
عنه وكذلك المندوب لكونهما الواجبات التي هي من خواصه لعدم وجوب الاتيان بمثلها علينا بالاجماع وتخصيصها
مستلزم لارتكاب تخصيص الاكثر ولا يدعي الالتزام بشيء من وجوه احدها ان يقال ان المراد بالطلب المستفاد من الجملة
الخبرية انما هو مطلق الطلب الراجح فيندرج تحت اطلاقها الواجب والمندوب باعتبار رجحانهما الاصلي
وكذلك باعتبار رجحانهما العرضي لو فعلهما احد لكون النبي قد فعلهما وشمولها المباح باعتبار الرجحان العرضي
لو اتي به من اجل صدوره عن النبي واما باعتبار الذاتي فلا يمكن دخوله في مؤدى الاية الكريمة للاجماع على ان ما
صدر عنه من المباح لا يصير بذلك راجحا في حقنا مع قطع النظر عن الاتيان به بنية انه صدر عنه فلزم تقييدها
بهذا المقدار بحكم الاجماع وعلى هذا فلا تصير دليلا على ما راموه ثانيها ان يقال ان المراد بالطلب هو مطلق الاستحباب
بان يكون مؤدى الاية استحباب الفعل تعبدا بالنسبة الى الواجب فلا يبقى تحت مؤداها سوى ما علم بعنوان الندب فيكون
الامر بالتاسي كونه في ذلك وبهذا الاعتبار تمسك بعضهم بالاية المذكورة لاثبات قاعدة المشاركة ويخرج عن مؤداها
الواجب والمباح الصادران عنه ولا يكونان مندوبين الا اذا فرض انه فعلهما احد بعنوان كونهما قد صدرا عنه
فيكونان مندوبين بهذا الاعتبار ثالثها ان يقال ان المراد بالطلب هو الاستحباب لكن يكون المقصود بالاية استحباب نفس
التاسي والمتابعة مع قطع النظر عن الواقع في الوجه ويكون الاية على هذا الوجه دليلا على ما ذكرناه في الامر
الاول من ان الاتيان بما فعله النبي لانه فعله يكون مندوبا وهذا الاحتمال يجري في قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني الاية واقرب الوجوه اوسطها هذا وربما استدل للقول بالوجوب بما رواه في الفقيه عن عبد الله بن
المغيرة عن سالم عن ابي عبد الله قال اوصى رسول الله الى علي وحده واوصى علي الى الحسن والحسين
عليهما السلام جميعا وكان الحسن اماما فدخل رجل يوم عرفة على الحسن وهو يتغدى والحسين صائم ثم جاء بعد
ما قبض الحسن فدخل على الحسين وهو يتغدى وعلي بن الحسين صائم فقال له الرجل اني دخلت على الحسن
وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت عليك وانت مفطر فقال ان الحسن كان اماما فافطر لئلا يتخذ صومه
سنة ويتاسى به الناس فلما ان قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومي سنة فيتاسى الناس بي
ووجه الاستدلال ان تحرزهما عن الصيام في حال امامتهما يدل على ان الناس كانوا ملتزمين على وجه الوجوب

عن الفعل بنفسه فيكون المراد بلفظ الاسوة الاتيان بفعل الغير لانه فعله مع قطع النظر

بالاتيان

استكشفنا القول له لعن الله بني امية قاطبة عن كون من علم تقواه وشك في كونه من بني امية ليس منهم وهذا المثال
مما اورده فيه الفاضل القمي ره فقال واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع فمن حمل على الابعاد وحمل
نظر الى ان الشارع اعلم بالتشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات ثم حكى عن الشهيد في القواعد انه قال وقد وقع
ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل
اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها ما حوله في تفسير كداء ونحوه من تفسير كيف فعل ذلك لانه صادف طريقا او لانه تستر
وتعظم الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر من الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة و
ذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والحج على ذلك اكثر عن الشرع انتهى الثاني ان يراد ومنه المقصود
عن فعل بعينه ان تعلق الوجوب في اصل العمل فهل تدل على وجوبه الا الذي اختاره المحقق في المعتبر هو الاول
ولكن التحقيق يقتضي الثاني اذ الاتيان به سوى الرجحان وهو اعم من الوجوب والعام لا يدل على الخاص الثالث
لا يلزم في تحقق التاسي او مثلنا بوجوب المطابقة الحقيقية بين فعلي التابع والمتبوع في الطول والقصر و
غيرهما بل يكفي المتابعة الاثر الثالث اذا وقع الفعل بيانا للمجمل فلا اشكال في انه يتبعه في الوجه المستفاد — الجهة
من الخطاب بالمجمل وكون الفعل عين ذلك المجمل المامور به لان المفروض انه بيان والبيان عين المبين وقد عرفت
في باب المجمل والمبين ما يتحصل به كون الفعل بيانا وهذا القدر مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في انه اذا اتى
بفعل مركب مشتمل في انه اذا اتى بفعل مركب مشتمل على اجزاء بيانا للمجمل على وجه كما اذا اتى بها بعد قوله ثم
اقيموا الصلاة فهل نحكم بكون جميع اجزائه واجبة لا شك كان مفروض المقام مقصورا على وجه لا نعلم قطعا — المركب
مدخلية الجزء كالركوع والسجود في الصلاة او نعلم عدم مدخليته ككونه في مسجد الجامع او يحصل الاطمينان بالمدخلية
او يحصل الاطمينان بعدمها او يظن بشيء منهما ظنا غير بالغ مرتبة الاطمينان او يشك في المدخلية وعدمها وبشأن
الشك يكون تارة من احتمال الاستحباب بعد العلم بعدم الوجوب والندب كما في السورة اذا شك في وجوبها و
استحبابها واخرى احتمال الاباحة بان يتردد امره بين كونه من افعال الصلاة الواجبة وكونه من افعال الطبيعة كالجلوس
عقيب السجدة الثانية من الركعة الاولى والثالثة اما العلم بقسميه فلا اشكال في لزوم اتباعه وكذلك الاطمينان
بالمدخلية لما اشرنا اليه من كون بناء العقلاء مستقرا على اعتباره بل كونه هو المدار في الاغلب ولان المفروض ان
كون الفعل بيانا انما يتحقق بدليل يقتضي كون الجميع مما له مدخل في البيان ومثل الاطمينان بعدم المدخلية لبناء العقلاء
على الاعتداد بالاطمينان وان كان مقتضى كونه بيانا خلافه في المقام واما الظن الغير البالغ حد الاطمينان فهو في
حكم الشك فلنتكلم عليه حتى يظهر منه حاله فنقول قال الفاضل القمي ره واما ما يشك في دخوله في
البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر بلا فصل او
غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فالحكم فيه ان ما يشك في دخوله لان اهل العرف لا يفهمون
مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من المهية مما يشك في انه هل هو مجرد الاتفاق
لانه فرد من المهية لا بد له من فرد او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها

انه

انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلاة فهو الاشكال المتقدم في اوائل الكتاب من انه هل يمكن الاعتماد على الاصل
ونفي الجزئية والوجوب بالشك فيهما وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كغيرها من الاحكام الشرعية — ام لا
وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارج عنه لكن الامر فيه على ما قد مر فنقول
ان هنا مقامين احدهما ما يتعلق بالمخاطبين المشافهين بان يفهم الخطاب بالمجمل وبيان النبي لهم بفعله وثانيهما ما يتعلق
بالمعدومين والغائبين عن مجلس التخاطب والمحجوبين عنه وفي هذه المسألة انما هو الاول والحكم فيه عدم جريان
الاصل في نفي ما شك في كونه جزءا ولا يجري فيه ما يجري في الفاظ العبادات على القول بوضعها للاعم من التمسك باطلاق
اللفظ ونفي ما شك فيه من الاجزاء والشرائط وذلك لان المفروض ان ايقاع الفعل انما هو للبيان فما علموا عدم مدخليته
فلا اشكال فيه وما شك في مدخليته لا يبعد الحكم بكونه جزءا لان كونه بيانا مما يدل على ذلك والا كان اللازم المقصود ان يبين
عدم مدخليته لان ايقاع ما ليس بيانا في معرض البيان اغراء بالجهل واما المقام الثاني فلا اشكال في جريان الاصل
فيه وذلك بان يفهم الخطاب الصادر في حق المشافهين ويحكى لهم صورة الفعل الذي اوقعه النبي بيانا له فيقول انه
كبر للصلاة وقرء الحمد وسورة الى اخر الافعال الجارية فيها فاذا شك في جزئية شيء منها كان للاصل مجال جريان
على مذهب من يبني على البرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط نظرا الى ان المعدومين لم يكونوا مقصودين بالافهام — ان
وانما كان المقصود بها هم المشافهين ولعله كان هناك قرينة تدلهم على عدم جزئية ما شككنا في جزئيته وعلى
هذا فان اراد الفاضل المذكور اجراء الاصل في المقام الاول فالحجة انه لا اجمال فيه بل انه فيه وان اراد اجراء الاصل
في المقام الثاني فلا مانع من جريانه فيه لكنه يتجه عليه ان ذلك خروج عن ساحة البحث لان الواقع انه بعد البيان بعد كون
الفعل الواقع في مقام البيان مجملا لابتنائه على الدلالة على كون ما شك فيه جزءا انما يتطلق بالنسبة الى المشافهين
او بالنسبة الى خصوص المعدومين كذا افرض بالقول فهل يحكم مضيئا الجزئية المشكوك ام لا اشار الى لزوم قال
صلوا كما رأيتموني اصلي وقول الصادق ع لحماد بعد اتيان الصلاة لتعليمه هكذا صل يا حماد وقول ابي جعفر ع
عقيب الوضوء البياني هذا وضوء لا يقبل الله صلوة الا به وقوله في الحج خذوا عني مناسككم فنقول يجري
هنا جميع الوجوه الجارية في الامر السابق ولا اشكال في الاعتناء بالعلم سواء تعلق بالمدخلية او عدمها ومثله
الاطمينان بقسميه انما الكلام في صورة الشك والحق الذي عليه المحققون ما يلوح من الاقتران بالقول على الوجه
المذكور يوجب الاجمال فيجوز ان ما كان يجري عليه القائل بوضع اسامي العبادات للاعم من البناء على كونها مبينة فكان
ياخذ باطلاق اللفظ وينفي المشكوك بالاصل لا يمكن الجريان عليه مع الاقتران بمثل ما ذكر من القول فلا يمكن الاتيان
بما شك فيه ورد على التمسك بالحديث الاول لاثبات الحكم بالاجمال بوجوه احدها انه ضعيف السند لانه نبوي
عامي لكنه مدفوع بانه مما تلقاه الاصحاب بالقبول وثانيها انه ضعيف الدلالة لاحتمال الكلمة صلوا البسملة واتيانها هي
فتح اللام على صيغة الماضي بان يكون اخبارا عن الملائكة بانهم صلوا على هيئة صلوة النبي ولكن لا يخفى بعد احتمال
ثالثها انه لا يمكن حمل الامر على ارادة الوجوب لضرورة اشتمال الصلوة التي صلاها على الواجبات والمندوبات وح
لا يبقى مجال الوجوب لاثبات مثل ما نحن فيه ولا بد من حمل الامر على ارادة مطلق الرجحان فلا يوجب الاجمال قلت

ان قوله صلوا كما رأيتموني اصلي قد دار فيه الامر بين المجاز والتقييد لاحتمال حمل الامر على مطلق الرجحان وابقاء الكلام
على اطلاقه واحتمال كون المراد بالامر معناه الحقيقي الذي هو الوجوب وتقييد الكلام بكونه متعلقا بالامر بالاجزاء
الواجبة والاشباه التقييد اولى من المجاز عند دوران الامر بينهما فليحكم بان الحديث عام من جهة عموم وجوب فظل فيه
فيه التخصيص فيكون قد خرج ما خرج وبقي ما عداه تحت العموم فيكون الجميع واجبا الا ما علم انه غير داخل قلت اولا
ان تقدم التقييد على المجاز مستفاد من متفاهم العرف وتقديمه على مثل المجاز المذكور هو كون المراد بالامر هو الرجحان — اولا
عند اهل العرف ممنوع بل الامر بالعكس لكون استعمال الامر فيه شايعا حتى ادعى انه من المجاز المشهور وثانيا ان الامر
في المقام دائر بين مجاز وتقييدين احدهما تقييد كون الصلوة التي فعلها النبي واجبة لان الحديث بالنسبة اليها
مطلق وثانيهما كون الواجب اتيان ما هو من الاجزاء الواجبة فيها فاسلمنا ان التقييد مقدم على المجاز مطلقا لكن
تقدم التقييدين عليه عند دوران الامر بينهما ونسبه ممنوع وثالثا ان البناء على عموم التشبيه والتخصيص بما علم عدم
مدخليته يستلزم تخصيص الامر على وجه مستهجن ضرورة اشتمال الفعل على خصوصيات كثيرة من الزمان والمكان والملبس
ونحو ذلك وغيره ولا ريب ان البناء على التعميم والتخصيص يستلزم تخصيص الاكثر على وجه قبيح فان قلت لعل
قوله كما رأيتموني اصلي اشارة الى ما علم مدخليته وما شك في مدخليته فيكون ما علم عدم مدخليته ككون قوامه للجماد
في مقدار خاص من الزمان وامثال ذلك خارجا عن المحكوم عليه بالوجوب خروجا عن الموضوع لكون الموضوع المحكوم
عليه عبارة عما علم مدخليته وما شك في مدخليته كالصلوة قلت ان مثل ذلك لا يصح ان يجعل موضوعا للحكم الشرعي لاختلاف
العلم بالمدخلية والشك فيها باختلاف الاشخاص فقد يكون شيء معلوم الدخول عند شخص مشكوكا في الدخول عند اخر وكذلك المعلوم
عدم مدخليته عند شخص قد يكون مشكوكا عند اخر فكيف يصح ان يجعل مثل ذلك موضوعا للحكم الشرعي فيبقى على
تقدير حمل الامر على الوجوب ان يكون الخبر اشارة الى امور خاصة معلومة عند الشارع بل ربما كانت معلومة عند
المشافهين ايضا لاحتمال انه كان هناك قرينة تدلهم على الواجب منها وغيره لكنها غير معلومة عندنا فيكون الخبر مجملا
غير صالح لسلب البيان من اطلاقات الصلوة على القول بوضعها للاعم الى التمسك بها لرفع الاجمال عن الخبر المذكور
مجال التمسك بها فيما شك في مدخليته باطلاق اللفظ فيتبع ما علم مدخليته فيحصل ان الاحتمالات في الخبر المذكور بعد حمل الامر
على الوجوب ثلثة احدها ارادة العموم واخراج ما خرج والحكم ببقاء الباقي وقد عرفت انه يستلزم تخصيص الاكثر
ثانيها الاشارة الى الاجزاء المعلومة والمشكوكة وقد عرفت انه لا يصلح موضوعا للحكم الشرعي ثالثها ارادة اجزاء معلومة
عند الشارع غير معلومة عندنا فيكون هذا الخبر مجملا ولا يعتريه بيان الاطلاقات على القول بالاعم ضرورة ان
المجمل لا يصلح المبين مجملا بل بعكس الامر فيجعل هذا الخبر مبينا باطلاقات الصلوة فيؤخذ بها وينفي المشكوك بها و
ينكشف بها ايضا الحال عن المراد بالخبر المذكور فيتحقق من جميع ذلك انه لا بد من ان يكون المراد بالامر هو الرجحان او يكون
المراد به هو الوجوب لكن يصير الخبر مجملا هذا هو الكلام في دفع التمسك بالحديث الاول ومثل الكلام على الحديث الثاني
وهو قوله هكذا صل باتحاد الامران اريد به العموم مع كون الامر للوجوب يستلزم تخصيص الاكثر فلا بد وان يراد
بالامر الرجحان مع كون المراد هو العموم او يراد به الوجوب فيكون الحديث اشارة الى الافعال الخاصة للصلوة عند

الامام ع

الامام ع وربما استعلمها حماد بقرينة حالية فيكون مجملا عند غيره ولا يمنع من التمسك باطلاقات الصلوة على القول بالاعم
ويعلم حال الخبر الثالث وهو قول امير المؤمنين ع هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فنقول اولا يتوجه الطعن في سنده
لكونه مرسلا وان ذكره الصدوق ره في الفقيه مع التزامه ان لا يورد فيه الا ما كان حجة بينه وبين ربه لكن قال العلامة
المجلسي ره قد عدل عن ذلك في اثناء الكتاب لايراده فيه جملة من الاخبار الضعيفة ولو سلمنا ان ما ذكره من حجيته
لعدوله لم يقع قلنا ان تمييز الاخبار شيء من اجتهاده ولا يكون حجة الا في حقه ولا يلزمنا اقتفاء اثره مع وجدان
الخبر مما يلوح عليه مخائل الضعف وثانيا انه لو حمل على ارادة جميع الخصوصيات لزم تخصيص الامر فيكون اشارة الى
افعال خاصة ويكون مجملا لا يسار بل يجاب بالحاق الاطلاقات على القول بالاعم وثالثا ان جملة لا يقبل الله
الصلوة الا به صفة لقوله وضوء والخبر المحذوف وليست هذه الجملة خبرا للمبتدأ والحمل لو تم في الكلام
قبل الحمل المتعارف فيصير المعنى هذا فرد من نوع الوضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فلا يدل الحديث على اختصاص الوضوء — الى
المامور به بخصوصية ما فيه من الخصوصيات الامر الخامس انك قد عرفت ان الفعل الثابت للنبي المعصوم على قسمين
غير معلوم الوجه ومعلومه ووجه الجزم بقولنا ان القسم الاول مما لا ريب ولا اشكال في جريان ادلة التأسي فيه بالنسبة
الى النبي ع على حسب الاقوال التي تقدم ذكرها من القول بالوجوب والندب والاباحة والتوقف وهل يختص ذلك به
ام يجري في حق غيره من الائمة قال بعض من تأخر من الذي يعطيه الايات ليس الا سابقة لكن بعد ثبوت ان الائمة
اليوم نسبة بالنسبة الى امير المؤمنين بحكم المنزلة في قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى فتقريب ذلك ان ما ثبت لموسى
في مقام الهداية والارشاد والتبليغ يثبت لهرون لان موسى سأل ربه ان يشرك هرون في امره الذي هو الارشاد
والتبليغ ويجعله خليفته في قومه فلو ثبت وجوب المتابعة في غير معلوم الوجه في موسى لثبت في هرون لشركتهما
لشراكتهما في جميع ما يتعلق بامر الهداية والحاجة الى تحقيق ثبوته فيه لان كلمة منزلة كما تكون في اثبات ما ثبت
لنبينا ع في حق امير المؤمنين عموم المنزلة ويثبت في حق غيره من الائمة بعدم القول بالفصل بين الائمة مع ما نقلنا
من حديثنا المعتبر في صوم عرفة فانه يعطي ان التأسي ثابت في حق الامام وما في الزيارة الجامعة المعروفة و
جعلني ممن يقتفي آثاركم فانه يعطي حسن المتابعة بالنسبة الى جميع الائمة فالحاصل ان التأسي بالائمة ثبت
بما ذكرنا حسب الاقوال في التأسي بالنبي من القول بالوجوب والندب وغيرهما اقول لا يخفى ما فيه اما اولا
فلان من جملة الايات التي تمسكوا بها قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر عبارة عند الخاصة عن الائمة — [illegible] دعوى الرابع ان اولي الامر
وثانيا ان ادلة الوجوب غير محصورة في الايات بل الاخبار تدل بلا تامل على الائمة وثالثا ان المنزلة لا عموم فيها لان — الادلة
موسى انما سأل ذلك في دعوة فرعون والانشاء للمصدور اعانه له وسلم انه في مطلق التبليغ لكن لا نسلم وما
قيل من ان المصدر المضاف يفيد العموم ممنوع لو سلمنا ان الامر هنا بمعنى الشأن والفعل ولا يمكن ان يكون بمعنى
الشأن ورابعا ان عدم القول بالفصل بين الائمة وبين النبي ثابت عند الخاصة والحاجة الى اثبات الحكم
في امير المؤمنين ودعوى عدم القول بالفصل بينه وبين غيره من الائمة وقد كان التمسك به ابتداء اولى من
تجشم هذه التكلفات واما القسم الثاني فلا اشكال في ثبوت التأسي فيه في حق جميع المعصومين بان يوقع الفعل

على الوجه الذي علم اتيان المعصوم به على ذلك الوجه ثم ان هذا الحكم انما هو بالنسبة الى الائمة واما بالنسبة
الى فاطمة سلام الله عليها فهل يثبت التاسي بها في غير معلوم الوجه على حسب الاقوال ام لا لم ار من تعرض لذلك
من القدماء لكن قال بعض من تاخر ان الوجه هو الثاني لعدم دليل على ذلك لان التاسي لعله ليس من لوازم العصمة
والاثر بل هو الظاهر انه من آثار الامامة كما دل عليه حديث الغدير في صوم عرفة ومن ذلك يظهر عدم ثبوت التاسي
بالنسبة الى الامام قبل زمن امامته كما افاده ذلك المحدث ثم لو جهل علم وجه الفعل الصادر عنها سلام الله عليها
او عن الامام قبل زمن امامته فلا ريب في ثبوت التاسي فيه على ذلك الوجه او كل القول بالاباحة كما اختاره لا
اشكال في ثبوت الاباحة بدليل عصمتها اولا اذ لا من ثبوت الرجحان بعنوان التاسي بالحسن العقل بل على القول
بالندب كما هو مختار ذلك البعض لانه استند الى ادلة الوجوب بعد سقوط ظاهر الدلالة على مرتبة الوجوب ومعلوم
ان منها ما يجري فيهم مثل ان متابعتهما تعظيم وتعظيم المعصوم واجب واما حديث صوم عرفة فليس معناه ان التاسي
بالامام ثابت من الشرع بل معناه ان الناس بمقتضى فطرتهم وجبلتهم يتاسون بالامام لكونه رئيسا ولهذا قيل ان
الناس على دين ملوكهم فلا يصير دليلا على الفرق بين حال الامامة وغيرها ثم ان ذكر ذلك البعض انه يمكن التسري الى مثل
سلمان والى نحو معلوم الوجه قضاء لحق مودتهما ولو نحيا اقصى مرتبة الايمان واول كالسلم ذلك وغير المعصوم لا
ان يحصل القطع بان وجه الذي وقع الفعل عليه حكم الله تعالى اذ قد يشتبه عليه الامر ولا اقل من الاحتمال ثم لو ظاهر ان
سلمان معصوم لكونه من اوصياء عيسى كان الحكم فيه متجها وبقي الكلام في المقام مسالة الامر السادس ان تصرف
المعصوم قد يكون بالامامة والرياسة العامة كالجهاد والتصرف في بيت المال والاراضي المفتوحة ... سطره
التي يتصرفون فيها على حسب ما يراه من المصلحة المختلفة باختلاف نظره وقد يكون بالفتوى والتبليغ وقد يكون بالقضاء
كرفع النزاع بين الخصمين على الوجه المعتبر في الشرع بالخصوص من البينة واليمين والاقرار وعلمه بالحق ...
في العبادات كلها من باب التبليغ وغيرها قد يكون بعنوان معلوم متميز من بين العناوين المذكورة التي هي الامامة و
القضاء والفتوى فيجب حكم العنوان الذي اندرج تحته وقد يكون مما يتردد امره بين اثنين منها مثل ذلك ما تردد
امره بين التصرف بالامامة والفتوى وقد ذكر من ذلك امرين احدهما قوله من احيا ارضا ميتة فهي له فعلى الاول لا يجوز
الاحياء الا باذن الامام كما هو قول الاكثر بل حكى الفاضل المحقق دعوى الاجماع عليه عن بعض الاصحاب وعلى الثاني
يجوز كما ذهب اليه بعض اصحابنا على ما نقله الفاضل المذكور في الحاشية عن نقل الشهيد في القواعد وهذا الخلاف
انما هو في حال حضور الامام مع امامة واما في حال الغيبة فلا خلاف لهم في جواز الاحياء لجميع المسلمين وتملكهم الارض المحياة بل
جوزوا ذلك في حال الغيبة للكفار ايضا وان كان قد خالف في جواز احياء الكفار بعض من تبع ... الى ضعف
هذا ولا يخفى ان ثمرة الفرق في الحديث المذكور بين كونه تصرفا من جهة الامامة وتصرفا من جهة الافتاء في عدم
الحاجة الى الاذن على كل من التقديرين اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان نفس الخطاب ... عام ...
العموم بقوله من احيا ارضا ميتة فهي له يكون اذنا عاما فلا يحتاج معه الى اذن آخر فيكون ثمرة بين التقديرين المذكورين
وذلك لانه على تقدير كون المراد بالحديث هو الاذن وكونه مبتنيا على التصرف بالامامة لا يعلم ان المراد بالموات المعتبر

به عند المحيي هل هو الحاضرون عنده في حال صدور الخطاب او اهل بلده من الموجودين في ذلك الزمان او غيرهم فلا يثبت
عموم الاذن بخلاف ما لو كان مسوقا مساق الافتاء لان وروده في مقام الافتاء يكون دليلا على ان المراد بالموصول
عامة الناس ويظهر اثر الفرق بين التقديرين ايضا في انه ان كان الحديث مسوقا للاذن بالنسبة الى جميع اهل ذلك
الزمان فلم يباشر الاحياء بعضهم حتى توفي ذلك الامام فلا بد له لو اراد الاحياء في عهد الامام المتاخر من
الاستيذان منه لانتقال الامر اليه بموت الاول فلا يسوغ التصرف الا باذن ولي الامر وهذا بخلاف ما لو
سيق مساق الافتاء فلا يحتاج الى الاذن من الامام المتاخر وربما يقال انه يظهر اثر الفرق بينهما ايضا في انه لو كان
من باب الاذن جاز له الرجوع فيه بخلاف ما لو كان من باب الافتاء فلا يجوز له الرجوع ونحن نقول ان اراد جواز
الرجوع قبل تحقق الاحياء فهو حسن وان اراد جواز رجوعه بعد الاحياء فهو ممنوع لان ظاهر الحديث من ترتب
كون الارض للمحيي له انه ظاهر في ان الارض المحياة تعود ملكا للمحيي بتحقق الاحياء وثانيهما قول الصادق انظروا
الى رجل منكم قد روى حديثنا وعرف احكامنا فاجعلوه قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه فان كان
من قبيل الاول لزم انه لو كان بتلك الصفة في ذلك الزمان بموته لانتقال الامر بعده الى الكاظم فلا بد
من اذن ولي الامر والحاكم كالتوكيل يموت الموكل ولزم ان لا يؤثر ذلك الاذن في علماء هذا الزمان بل لا بد
من الاذن من قبل الامام المنتظر عجل الله فرجه لانه هو ولي الامر بالنسبة الى امثال هذا الزمان وان كان
من قبيل الثاني لم يترتب شيء من اللوازم المذكورة فلا يحتاج من بقي بعده من الموصوفين بالصفة الى الاذن
الكاظم ولا علماء هذا الزمان الى الاذن من الامام المنتظر عجل الله فرجه لكون ثبوت الولاية للعلماء حكما ثابتا
في حقهم ولكن الفقهاء رضوان الله عليهم تمسكوا بالحديث المذكور في اثبات الولاية لعلماء زمان الغيبة مع ان ظاهر
التعبير بقوله جعلته بصيغة المتكلم وحده كون الكلام واردا مورد التصرف بالامامة دون الافتاء ويمكن توجيه
ذلك بوجهين احدهما ان مراده اني جعلته قاضيا من قبل الله فيكون النصب للحكومة من قبل الشارع بمنزلة
المنصب ثانيهما ان يكون مراده اني جعلته قاضيا عني وعن سائر الائمة لكون حكم الجميع واحدا ومن ذلك
ما تردد امره بين الفتوى والقضاء كقوله لهند زوجة ابي سفيان خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف حين شكت
اليه وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فان كان فتوى لزم منه جواز التقاص
لكل من له على غيره حق من دون توقف على اذن الحاكم وترخيصه لها في الاخذ يكون على ذلك التقدير لكونها
من افراد من له الحق على غيره وان كان قضاء لم يجز الاخذ الا بالقضاء فافهم وفي هذا الفرض حكم غير الشهيد
بترجيح جانب الافتاء وقال انه فيما حكي عنه ان الاصل حمله على الافتاء اولى لان تصرفه بالتبليغ اغلب و
الحمل على الغالب اولى من النادر وفيه اولا المنع من الغلبة وثانيا المنع من اعتبارها في مثل هذه الموارد
وانما تعتبر في مباحث الالفاظ حيث اوجبت الظن المستند الى حاق اللفظ كما عرفت ذلك في موارد من
مباحث المسالة فالتحقيق عندنا هو الحكم بمقتضى القضاء وان لم نحكم بثبوت القضاء بنفسه من جهة
عدم صلاحية الاصل لتعيين الحادث لكن لما كان مقتضى الافتاء هو تحقق الحكم من دون توقف

ومقتضى القضاء توقف التقاص على اذن الحاكم الفقيه ...

على نحو آخر بخلاف القضاء لتوقف الحكم على قضاء فافهم ففي المثال المذكور مقتضى الافتاء جواز التقاص
من دون توقف على القضاء الصادر من قاض ~~ومقتضى القضاء توقف التقاص على صدور القضاء~~
تيقن فاذا شك في التصرف في مال الغير بغير اذن من المالك والحاكم فمقتضى الاصل عدم جوازه الا
باذن الحاكم الامر السابع انه اذا تعارض فعلان بان تضاد حكماهما فاما ان يكونا مقترنين بحسب الزمان
سواء صدرا من معصوم واحد بان يباشر فعلا ويكتب ما يضاده او يباشر فعلا ويكتب ما يضاده او يباشر
او من معصومين بان فعل احدهما فعلا وفعل الآخر ضده او يكونا مفترقين اما على الاول فان كان
احدهما محتملا لما يخالف الواقع من كونه صادرا في مقام الخوف والتقية او غيرهما من موارد الضرورة فلا
اشكال في لزوم طرحه ووجوب الاخذ بالآخر والا فيكون تعارضهما من قبيل تعارض القولين القطعيين كالآيتين
والخبرين المتواترين اذ المفروض كون صدورهما قطعيا فلا يكون الامر الا كالقولين القطعيين فح نقول ان كان
احدهما موافقا للاصل والآخر مخالفا له كما لو كان احدهما على وجه الندب والآخر على وجه الوجوب تعين الاخذ
بما وافق الاصل فيحكم في مثل ذلك بالمثال المذكور بالوجوب لا فرق في ذلك بين ما لو قلنا بان الاصل من قبيل المرجح
وبين ما لو قلنا بانه من قبيل المرجع وان لم يكن الحال على ما عرفت من اختصاص موافقة الاصل باحدهما كما لو كانا
الزاميين بان كان وقوع احدهما على وجه الامر والآخر على وجه النهي فالظاهر من كلماتهم ان الحكم هو التخيير ولكن
ذلك مشكل جدا لان التخيير حكم من الاحكام الشرعية التي لا بد في ثبوتها من دليل ولا دليل في المقام فيكون الحكم به
مخالفا للطريقة الشرعية فان المفروض ان الموافق للواقع اما هذا الفعل بعينه او ذاك بعينه فالتخيير بينهما ادخال ما لا
يعلم كونه من الدين في الدين نعم يتم ذلك فيما لو كان هناك ملزم بحسب العمل بان يكون العمل بالاصل مما لا بد منه وقد
دار الامر بين المحذورين كما لو كان من قبيل العبادات فح لا بد للمجتهد من الحكم بالتخيير من باب المقدمة للعمل ...
للمقلد قصد القربة المعتبرة في العبادة ومن ذلك ما لو فرض ان مثل احد المعصومين امر بالجهر وفعل الآخر على خلافها
فيكون الامر دائرا بين الجهر والاخفات فانه لا بد للمكلف من العمل وهذا العمل لكونه عبادة يحتاج الى قصد القربة
ولا يتحقق الا بالبناء على التخيير واما لو لم يكن هناك ملزم بحسب العمل كما لو كان من قبيل المعاملات او التوصليات
الغير المفتقرة الى النية فلا وجه للحكم بالتخيير بل الارجح هو التوقف والحكم بالبراءة عن العقاب بالنسبة الى
ارتكاب كل من الفعلين المتعارضين وهذا بعينه نظير دوران الامرين الاحتماليين بالنسبة الى الحكم الواقعي كما لو علم اجمالا
بوجوب فعل او حرمته ودار الامر بينهما وقد قررنا هناك انه لا وجه للحكم بالتخيير ما لم يكن هناك ملزم من جهة العمل لا بد
من التوقف ولا ضير في خلو الواقعة عن الحكم الظاهري وانما الثابت على مذهب المخطئة عدم جواز خلوها عن الحكم الواقعي
وبالجملة لا يجوز للمجتهد الفتوى بالتخيير ما لم يكن الزام في مقام العمل من جهة الابتلاء اليه وان كان لا يخلو العمل من احد طرفي
التخيير ضرورة ارتكاب المكلف شيئا من الفعل والترك ... وتوضيح الكلام في هذا المقام انه ان ثبت ...
التخيير هنا اما مطلقا كما هو ظاهر كلماتهم او فيما كان ملزم من جهة العمل كما هو التحقيق فانما هو بعد الرجوع الى الاصل
الموافق كما عرفت هذا التخيير الشرعي في الخبرين الظنيين فانه مقدم على الاصل بمعنى انه لا يعمل به الا بعد فقد المرجحات ...

او ذاك بعينه

فان كان قد حكم بعضهم هناك بالتخيير بين الاحتمالين

تخيير

التخيير لا عبرة بوجود اصل موافق لاحدهما لوجوده كعدمه واما على الثاني فنقول قد عرفت اجمالا ان التعارض بين
الفعلين المختلفين بحسب الزمان وحدانيتهما وتفصيل ذلك انه اذا اختلف زمانا الفعلين كما لو فعل النبي فعلا
وفعل امير المؤمنين فعلا آخر مضادا لذلك الفعل لكن بعد مضي بعض من الزمان كما لو صلى احدهما في ...
... الآخر فيها كذلك ... او في السورة المتلوة وهكذا غيرهما من المعصومين فح لا تعارض
بين الفعلين بانفسهما حتى يكون الثاني رافعا للاول ومبطلا له لجواز ان يكون فعل الاول ... وفعل الثاني
مما امر الامة ويكون فعل الاول ثابتا في حق الامة ايضا لكن في ذلك الزمان ويكون الثاني ناسخا له بالنسبة الى
الزمان المتاخر لكن لما ثبت في الشرع اشتراك الجميع في التكليف بالضرورة والاجماع المدعى من نحو قوله حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة وامثال ذلك وثبت ايضا عدم تطرق النسخ الى الاحكام الثابتة في هذا الشرع بحكم الضرورة والاجماع
والاخبار مثل قوله حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة فح يرتفع احتمال الاختلاف في الحكم على حسب اختلاف
الاشخاص والازمان ويثبت ان كل ما ثبت في حق واحد فهو ثابت في حق الآخرين من غير فرق بين المعصوم وغيره وكذلك
ما ثبت في زمان فهو ثابت في جميع الازمنة ويقع التعارض بين الفعلين بملاحظة هاتين القاعدتين فلا بد في علاج
التعارض من ارتكاب التخصيص في احدى تينك القاعدتين فاما ان يبنى على اختصاص حكم الفعل الصادر في الزمن
الاول بمن كان موجودا في ذلك الزمان ومن يوجد الى زمان صدور الفعل الثاني وبعد صدوره يشترك الكل
في حكمه ولازم هذا هو الحكم بالتخصيص في قاعدة الاشتراك واما ان يبنى على اشتراك الجميع في حكم الفعل الاول على مقتضى
القاعدة المذكورة ويلتزم بان الفعل الثاني ناسخ لحكم الفعل الاول ولازم هذا هو الحكم بالتخصيص في قاعدة عدم
النسخ والظاهر هو المصير الى الثاني كما صرح به غير واحد من الاعلام بل لا اظن احدا يلتزم بالاول ... في ذلك ...
احدهما ان تطرق التخصيص الى قاعدة عدم النسخ مما لا يخفى شيوعه كما يشهد به ملاحظة حال الآيات وتمييز ناسخها
عن منسوخها بخلاف التخصيص في قاعدة الاشتراك فانه في غاية الندرة فانه لم يتفق الا في موارد معدودة مختصة بالنبي واما
لو غيره من المعصومين ... خصوصا على الوجه المذكور من موافقة غيره من الموجودين في ذلك الزمان وما بعده
الى زمان صدور الفعل الثاني فلم يوجد له مورد واحد وعلى هذا فلا بد من الحاق المشكوك بالغالب ولازم ذلك الحكم
بكون الفعل الثاني ناسخا للاول وثانيهما انه لو التزم بالاول لم يكن مناص من الالتزام بالنسخ ايضا بيان ذلك انه
لا ريب في ان المتبع في حق الجميع بعد صدور الفعل الثاني حكمه لا غير وحكم الفعل الاول لا يخلو اما ان يكون مختصا بالموجودين
في زمانه ومن بعدهم الى زمان صدور الفعل الثاني او يكون مشتركا بين الموجودين قبل صدور الفعل الثاني وبعده او يكون
مختصا بالمعصوم ويكون غيره من الامة غير مكلفين بشيء كالبهائم فهذه احتمالات ثلاثة لا سبيل في المقام الى غيرها والثالث
منها مما يأباه البديهة بفساده فلا مجال للالتزام به واما الاول فكما يستلزم التخصيص في قاعدة الاشتراك كذلك يستلزم
النسخ ايضا ... ان المتبع بعد صدور الثاني هو حكمه لا غير فلا بد من المصير الى الثاني وهو المطلوب فتحصل من
جميع ما ذكرنا ان حكم غير المقترنين من الفعلين المتعارضين هو نسخ المتاخر للمتقدم لكن ذلك انما يتم لو كان المتاخر
النبي واما غيره من المعصومين فالحكم في المتاخر الصادر عنهم بانه كاشف عن النسخ لا ناسخ وذلك واضح هذا كله فيما

فعل

علم تاريخ الفعلين بالاقتران او التقدم والتاخر واما اذا جهل التاريخ فالحكم ح ما تقدم في صورة العلم بالاقتران حذو النعل بالنعل
الامر الثالث اذا صدر من معصوم او من معصومين قول وفعل متعارضان فهل يحمل على الفعل او على القول ويترك الاخر
على التقديرين او يحكم بالاجمال فيقول على الاشتراك فنقول لا ريب في انه لا يصح ان يكونا متساويين والا لم يتعارضا فلابد
ان يكون احدهما اعم من الاخر مطلقا او من وجه او يكونا متباينين وعلى الاول اما ان يكون الفعل اعم من القول مطلقا او
بالعكس ومثال الاول ما لو لبس الحرير في الحرب وصلى فيه في تلك الحالة ثم قال لا يحل للرجال لبس الحرير في الصلوة
لما يظهر منه جوازه في حال الصلوة وغيرها في حال الحرب بخلاف قوله فانه يختص بحال الصلوة فقط فالفعل اعم من القول
ومثال الثاني مما لا يخفى واما مثال العامين من وجه فهو كما لو فعل فعلا يدل على وجوب اكرام جميع العلماء حتى الفساق منهم
ثم قال لا تكرموا الفساق فانه يدل على حرمة اكرام جميع الفساق حتى العلماء منهم ومثال المتباينين ما لو فعل فعلا فهم منه
وجوب التجنب عن لبس الثوب المتنجس في الصلوة ثم قال يجوز الصلوة في الثوب المتنجس فان كانا من قبيل الاول فلا يخلو اما
ان يتحقق شرائط الناسخ في المتاخر منهما من صدوره بعد حضور زمان العمل بالاول ونحوه او لا فعلى الاول يحكم بكون المتاخر
ناسخا للاول فعلا كان او قولا ان كان قد صدر من النبي ص وكان شارعا للنسخ ان كان من غيره من المعصومين وعلى الثاني
يحكم بكونه مخصصا للمتقدم ان كان المتاخر هو الخاص فيجري التفاصيل المذكورة في مسئلة بناء العام على الخاص بابرها
فلاحظ وان كانا من قبيل الثاني فعلى ما ذكرنا في مسئلة بناء العام على الخاص من اندراج العامين من وجه في عنوان
تلك المسئلة يجري عليهما جميع احكامها فحكمها بحسب الواقع ما فصلناه هناك من بناء العام على الخاص على وجه النسخ او التخصيص
وغير ذلك واما بحسب الظاهر من حيث عدم تعيين احدهما عندنا فالحكم هو الحمل بكل من العامين في مورد افتراقهما والاجمال
والتوقف والرجوع الى الاصول العملية في مورد الافتراق وان كانا من قبيل الثالث فحكمهما حكم المتباينين اللفظيين من
دون تفاوت فتبصر ثم ان ما ذكر كله هو الكلام في الافعال واما التروك فتفصيل القول فيها انه اذا ترك المعصوم فعلا
فان علم وجهه وتحقق انه ليس من خواصه فلا اشكال في الحكم بالسراية الى سائر الامة وثبوته في حقهم ايضا وان لم يعلم ذلك
قلنا ان احتمال وجوب الفعل المتروك منتف قطعا لان شانه اجل واعلى من ان يحتمل فيه في حقه ترك الواجب فيدور الامر
بين حرمته وكراهته واباحته وندبه ولا يتوهم انه لا يحتمل الاحتمال لكونه مندوبا لاستلزامه كونه قد ترك المندوبات لامكان تركه
لشيء من المندوبات بسبب الاشتغال بما هو اهم منه وافضل وح فهل يلحق غيره الائمة او الا فتعين الاحتمال حتى يكون ذلك الترك
واجبا او مندوبا او مباحا بالنسبة الينا او يتوهم كونه محل التوقف لا اشكال في ان الحق هو الحكم بالاجمال والرجوع الى الاصول
في مقام العمل اذ الظاهر من ادلة التاسي انما هو التاسي في الافعال دون التروك كما لا يخفى على من اعمل النظر حتى
وان لم نجد احدا من الاصحاب صرح بذلك ولا الظن ان القائل بوجوب التاسي في الافعال يلتزم به في التروك ايضا
نعم لا اجمال بالنسبة الى عدم وجوب الفعل المتروك للمعروف من عدم امكان احتمال ترك الواجب في حقه فبضميمة
قاعدة الاشتراك في التكليف الى ذلك يثبت عدم الوجوب في حق غيره ايضا ثم انك قد عرفت جواز ترك المندوب
بالتقريب المذكور فمجرد ترك الفعل لا يدل على عدم رجحان الفعل ما لم ينضم اليه امر مفيد لذلك من قرينة حالية او
مقالية كما لا يدل على رجحان الترك للمعروف ثم بالحق من ذلك الترك بضميمة قاعدة الاشتراك مجرد جواز الترك

في حصنا ايضا المقام الثاني في التقرير وهو ان يفعل فعل او يقول قول بحضرة المعصوم ولا يمنع منه ومثاله لو فعل في
البلد الذي هو فيه مع اطلاعه عليه بالطرق العادية بان سمع مثلا على ما هو المتبادر المعتبر في اعتبار التقرير والنهي
عن المنكر فلم يمنع منه مع تمكنه من النهي والردع في حضرته في المجلس من المعصوم يدل على جواز الفعل واستدل عليها بوجوه
احدها الادلة الدالة على وجوب النهي عن المنكر ثانيها الادلة الدالة على وجوب الارشاد والفرق بين النهي عن
المنكر والارشادات الاولية ان مدار النهي الفعلي في حق الفاعل لذلك الفعل سواء كان منشاؤه التقصير في تحصيل
العلم بالحكم الكلي ام لا بان اتى بالمنكر عامدا عالما بكونه منكرا والثاني يدور مدار الجهل بالحكم الكلي سواء كان ناشئا
من التقصير ام من القصور فبينهما عموم من وجه بحسب المورد فيجتمعان في مورد الجاهل المقصر ويحصل الحكم الكلي ثالثها
ان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فلو كان ذلك الفعل حراما كان الواجب على المعصوم ترك الاعانة عليه
والتمسك بهذا الوجه قد وقع في كلام الفاضل القمي ره ولا يخفى ما فيه لان الاعانة على الفعل عبارة عن تهية مقدماته
فعل الغير بقصد ترتبه عليها فلا يكون مجرد السكوت اعانة على الاثم على تقدير كون الفعل اثما فيلحق فيه ما يتعلق بها الاول
وليعلم ان حجية التقرير مشروطة بما اشترط به وجوب الامر بالمعروف من الامور الثلثة التي هي العلم والاثر والتمكن من الردع
وتجويز التاثير وزاد بعضهم في هذا المبحث راجعا وهو ان نعلم بان ذلك السكوت منوطا بالمصلحة وخامسا وهو ان لا
يكون قد سبق منه ردع الفاعل عن ذلك الفعل ولا حاجة لهما للاندراج الرابع تحت اشتراط التمكن واندراج الخامس
تحت تجويز التاثير للعلم بعدم التاثير بسبق الردع ثم لا بد من اشتراط العلم بالعنوان الذي يتلبس به الفاعل في حال
العمل في الجملة وتفصيل ذلك ان الفاعل قد يكون متلبسا بعنوان واقعي يعرفه بعض سائر المكلفين كارتكاب الصبي
لشرب الخمر وكالنظر الى امراة بعينها في حق من كان محرما لها وقد يكون متلبسا بعنوان ظاهري هو مدار الحكم
الظاهري كالشراء من سوق المسلمين وكالعمل بفتوى مفت وقد يكون متلبسا بعنوان هو مجرد عذر عقلي كما لو
اعتقد الخمر ماء او اعتقد ان اخبار الاحاد قطعية الصدور كما يراه الاخباريون فعمل بشيء منها او علم المعصوم
بعدم صدوره وكون مؤداه مخالفا للواقع فهل يلزم المعصوم الردع في الصور المذكورة حتى يكون تركه دليلا
على جواز ذلك الفعل ام لا فنقول اما العنوان الواقعي فلا يلزم فيه الردع قطعا لكون الحكم الواقعي هو ما يكون
واما العنوان الظاهري فان كان مما يتعلق بالموضوعات كما لو اشترى جلدا من مسلم والمعصوم يعلم بكونه غير
مذكى فلا يلزم الردع لانه انما اقدم على ذلك بالامارة الشرعية المعتبرة في حقه ولا يكون حراما فلا يجري هنا الادلة
النهي عن المنكر ولا يلزم فيه ايضا من وجوب الارشاد لعدم كون ارتكابه خلاف الواقع مستندا الى الجهل بالحكم الكلي
الذي هو المتبادر وان كان مما يتعلق بالاحكام الكلية كما لو عمل بفتوى ابن مثلا وقد علم المعصوم كونها مخالفة للواقع
لزم الردع والتنبيه على مخالفتها للواقع لادلة وجوب الارشاد وكون الواقع مطلوبا في نفسه وكونه مخففا بسبب
بل يثبت ذلك في حق غير المعصوم ايضا كما لو علم المجتهد من فتواه فيلزمه اعلام مقلده مع كون استحقاقه العدول
مما ساعد المقلد على العمل بالفتوى الاولى واما العنوان العذري الذي هو منوط بمجرد الاعتقاد فان كان في
الموضوعات لم يلزم الردع كما لو اعتقد طهارة ثوبه والمعصوم يعلم انه نجس او اعتقد الخمر ماء فشربه لعدم توجه الخطاب

السهو عن المكلف من حيث كونه معذورا وان كان في الاحكام لزم الردع لادلة الارشاد وكون ما يفعله المكلف مستندا
الى مجرد العذر العقلي الذي لا اساس له بالواقع ولم يحصل طريقا ظاهريا شرعيا ولهذا اتفقوا في مسئلة الاجزاء ان العبادات
لو اتفق له العدول عن فتواه الاولى لزمه قضاء جميع عباداته اذ ليس له طريق شرعي والامر بالعمل بالخبر الذي يعتقد
قطعية صدوره ليس الا ظاهريا عقليا غير مفيد للاجزاء ثم يستثنى من العنوان العذري في الموضوعات النفوس و
الاموال والاعراض فلو اراد قتل شخص باعتقاد انه قاتل ابيه او لعرضه في ماله باعتقاد انه ماله او نكاح امراة باعتقاد
انها زوجته والمعصوم ع يعلم ان كلا من الامور المذكورة ليس على وفق الواقع لزم الردع وكذا الحال في غيره ثم فصل
مما ذكرنا للتقرير شرطا رابعا وهو كون المكلف غير متلبس بعنوان معتبر شرعا فلا يؤثر التقرير في حق من كان الغرض
ذلك العنوان ويظهر اشتراط خامس وهو ان يكون الفعل الذي وقع في حضرة المعصوم فلم يمنع منه فان الذات
لتحقق الردع عن الفعل معنى فلو قصر زمن الفعل بحيث لم يسع الانكار كما لو تكلم باقل ما يسمى كلاما بحيث لا يمكنه
لم يتحقق فيه الردع عن الفعل ثم تجري هناك الانكار والامر بالتوبة فيدل السكوت عن ذلك في الصورة المفروضة
على عدم كون الفعل من الكبائر واما مع العزم على العود الى الفعل ثانيا فيدل السكوت عن الردع على كون الفعل جائزا
اذ الاصغرة مع الاصرار فقد تلخص مما ذكرنا ان دلالة التقرير على جواز الفعل في حق الفاعل مشروطة بشروط خمسة
علم الامام وتمكنه من الردع واحتمال التاثير وان لا يكون فاعل ذلك الفعل متفردا بعنوان يختص به وان يكون
الفعل قابل الدوام فان علم اجتماع الشرائط المذكورة فقد تم دلالة التقرير واما مع الشك فهل يمكن احرازها بالاصل
ام لا فنقول اما العلم فلا يمكن اثباته عند الشك لان الاصل عدمه واما التمكن فيمكن اثباته بالاصل نظرا الى اصالة
عدم المانع للامام عن الجريان على مقتضى طبيعته وارادته وهذا الاصل وان كان مثبتا بالنسبة الى الحكم بجواز الفعل
الا ان مثل ذلك مما استقر عليه بناء العقلاء ومثله اصالة عدم التقية واما احتمال التاثير بمعنى انا اذا شككنا في
ان الامام ع كان يجوز التاثير او كان يعلم بعدم التاثير فربما يقال ان الاصل يقتضي البناء على الاحتمال لاصالة عدم علمه
بعدم التاثير ولا يخفى ما فيه لكون الاصل مثبتا وليس مما استقر عليه بناء العقلاء كاصالة عدم المانع فالحق ان الاصل
هنا لا يصلح لاثبات الشرط واما عدم اختصاص الفاعل بعنوان خاص فلا يفيد الاصل فيه لكونه معارضا بمثله
ومثله كون الفعل قابلا لو شك في كونه قابلا للدوام او عدمه واما سعة الزمان للردع فالاصل بعدمها وح فينتفي حجية التقرير
فقد علم من ذلك ان التقرير قليل الجدوى لندرة ثبوت شرائطه هذا تمام الكلام في المسئلة والحمد لله رب العالمين
اصل في الاجماع وقد نقل لغة بمعنيين احدهما العزم ومنه قوله تعالى واجمعوا امركم وشركائكم اي اعزموا على امركم
وادعوا شركائكم كما قيل وقوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف واجمعوا ان يجعلوه في غيابة الجب اي عزموا وقوله ع
لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم عليه وثانيهما الاتفاق وشيوع استعماله فيه يكفينا مؤنة ايراد المثال له وهل هو مشترك
بين المعنيين لفظا او معنى او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر قيل بالاول استنادا الى القاعدة المقررة من ان اللفظ
اذا استعمل في معنيين ليس بينهما جامع قريب ولا علاقة فلا بد من الحكم بوضعه لكل منهما وضعا مستقلا وقيل بانه حقيقة
في الاتفاق مجاز في العزم ويندفع هذا بانهم يعدون ذكر العزم على الاتفاق في مقام التفسير من المستبعد لانقدم

امرا

ذكر المعنى المجازي على الحقيقي بان بعضهم اكتفى في التفسير بالعزم وحده وترك المعنى الحقيقي الى المجازي في غاية البعد
وليس من وظيفة من يعد من اهل العلم ومثل هذا الوجه يجري على القول الاول ايضا لان الاكتفاء باحد معنيي
المشترك في مقام التفسير بعيد جدا مضافا الى ان ما ذكره ذلك القائل من نفي الجامع القريب مما لا وجه له لان
معنى الاجماع عبارة عن مطلق الجمع الصادق على جمع الاشخاص الذي هو عبارة عن الاتفاق وعلى جمع الحواس
المستلزم لتحقق معنى العزم فعلى التقديرين يستعمل في معنى مطلق الجمع غاية ما في الباب انه لم يستعمل في الاستعمالين
معنى العزم فهو موضوع لذلك المعنى الجامع والاستعمال انما هو فيه وارادة العزم انما هي من باب الالتزام ولو
فرضنا استعمال اللفظ في نفس اللازم كان الاستعمال مجازيا هكذا قال بعض من تاخر وانت خبير بنظر اما اولا فلان
الاتفاق ليس من مصاديق الجمع لان الاتفاق عبارة عن موافقة بعضهم لبعض والجمع لا يتحقق الا بضم احد الشيئين
الى الاخر والاتفاق لم يوجد فيه هذا المعنى الا بتكلف فيقال ان من وافق صاحبه فقد ضم نفسه اليه او ضم اليه رايه
ان اطلاق الاجماع على الاتفاق ليس بهذا الاعتبار والا لزم ان لا يطلق لفظ الاجماع على الموافقة الحاصلة بين
القوم من دون اطلاع احدهم على قول الاخر او بان يتكلف فيقال ان الجمع بينهم من ادلتهم وبعد تعذر ذلك لزم من ذلك ان
لا يسند الاجماع الى القوم بل الى الله تعالى واما ثانيا فلان جمع الحواس غير مستلزم لمعنى العزم فان التفسير بينهما عموم من وجه
ضرورة ان الرجل قد يجمع حواسه في فكره ويتامل فيها حتى يتامل فلا يبقى الا متردد او لا يتحقق له عزم وقد يعزم
على امر من دون جمع الحواس والتامل وقد يجتمعان وح فالمعنى ان الاجماع بينهما نسبيا كما انه ليس بينهما علاقة
معتبرة فيتعين القول بالاشتراك اللفظي بحكم القاعدة المتقدمة الا انه يشكل الحال على القول بان المناط في صحة
التجوز انما هو عدم استهجان استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في غيره ضرورة ان انتفاء العلاقة غير قادح ح والفرض
وقوع الاستعمال فيلزم التوقف في الحكم بترجيح شيء من المجاز والاشتراك لانه يصير من مسائل الاكثر والسيد ره وعلى
مذهبهم يحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة والاشتراك لكن هذا كما عرفت انما هو على القول بعدم اعتبار العلاقة واما
على ذلك القول فيتعين الحكم بالاشتراك والمصير الى اكتفاء بعض اهل اللغة بذكر احد المعنيين لا يمكن ان يكون
منشاؤه عدم اطلاعه على المعنى الاخر او بنائه على عدم الاستقصاء ووضع الكتاب لذكر المهمات كما لا يخفى على من خبره
بكتب اللغة كما انه يمكن ان يكون الاكتفاء بالمعنى المجازي وحده لمنشاء من عدم الشيوع في غيره والغفلة عن كونه مجازا
فتدبر هذا بحسب اللغة واما في الاصطلاح فهو يختص باتفاق خاص على ما ستعرف حقيقة الحال انشاء الله تعالى وقبل الاخذ
في تحقيق المقام ينبغي التعرض لامور الاول ان الاجماع هل هو دليل مستقل براسه في عرض الادلة التي هي الكتاب
والسنة والعقل ام هو مندرج تحت شيء منها بان يكون جزئيا من جزئياته فنقول اما على مذهب العامة فلا ريب
في كونه دليلا مستقلا لكونه عبارة عندهم عن آراء علماء الامة وظاهر انها ليست من الكتاب ولا السنة ولا حكم
العقل واما على مذهب الخاصة فلهم في مدركه حجيته طرق احدها مسلك القدماء والثاني مسلك الشيخ ره و
الثالث مسلك المتاخرين فلا بد من ملاحظة الحال على كل من الاقوال اما الاول فلا ريب في اندراج الاجماع
بناء عليه تحت السنة لكونه عبارة عن اتفاق جماعة على فتوى بحيث يدخل فيها المعصوم ع في اقوالهم

من

والاشبه فانا العبرة عند الخاصة ليست الا بقوله وان قولهم في السنة فلا يكون على هذا قسما من السنة وقد وقع التنبيه
الدقيقة من القدماء ايضا فقد حكي عن السيد رضي الله عنه انه اعترض على نفسه بانه ان علم دخول قول المعصوم بين
الاقوال فالحجة في قوله ولا مدخل لانضمام قول الآخرين اليه فيلغو اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقتهم واجاب
بما حاصله انا انما ابتدأنا بالحكم بحجية الاجماع حتى يكون لغوا وانما ابتدأ بذلك المخالفون وعرضوه علينا فلم نجد بدا
من موافقتهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الامام في المجمعين سواء اعتبر اجماع
الامة او المؤمنين او العلماء فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه وان خالفناهم في علته ودليله هذه عبارته
المنقولة عنه بعينها ولا يخفى ان مرجع كلامه الى انكار كون الاجماع حجة مستقلة ودليلا براسه حيث جعله كما هو المعروف
بين اصحابنا حيث انهم جعلوه احد الادلة الاربعة وذكروه في مقابلة الكتاب والسنة واطالوا البحث فيه فان ما
هذا شانه لا يكون ابتداء بحجيته لغوا كما ذكره وفي مقام الجواب عدوله عن تحقيق كونه بنفسه دليلا مستقلا او لا الجواب
بنفي الابتداء به اعتراف بعدم كونه دليلا مستقلا كما يدل عليه تصريحه بكون ابتداءه به لغوا ايضا هذا ولعل ما حكيه
عنه انما هو عبارة الشافي فاني بعد ما لاحظت الذريعة فوجدت فيها كل العبرة فيها ما اتصر دار عكس من مخالفيا بحجية
من قولنا ان الاجماع حجة بعد ان نرجع في كونه حجة الى قول الامام من حيث يكون الاجماع تامة ويبنوا في اطلاق هذه
اللفظة الى التمويه وقد بينا في كتاب الشافي هذه النكتة بما فيه كفاية وبالجملة فليس يخفى المبتدئين بالقول
بان الاجماع حجة لكنا اذا سئلنا او قيل لنا ما تقولون في اجماع المسلمين على امر من الامور فلا بد من ان نقول انه حق وحجة
لان قول الامام المعصوم الذي لا يخلو كل زمان منه لا بد ان يكون داخلا في هذا الاجماع فهو ابدا بانه حق وحجة وان
علمنا فانه حجة غير علتهم ولو ان سائلا سألنا كما سألنا عن جماعة فيهم نبي على قول هذه الجماعة حق وحجة ما كان
لنا ان نقول انه حجة لاجل قول النبي ولا يمنع من القول بذلك لاجل انه لا تأثير لقول باقي الجماعة وقلنا
وفي كتاب الشافي انه غير ممتنع ان يلتبس في بعض الاحوال قول الامام لو كان اما لتميز او غيرها فلا نعرفه على التعيين
فنفزع في هذا الموضع الى اجماع الامة او اجماع علمائها ليعلم دخول الامام المعصوم فيه فهل شك في هذا الموضع تفتقر
الى معرفة الاجماع على القول لنعلم دخول الحجة فيه اذا كان قول الامام هو الحجة ملتبسا او مشتبها وهذا يجري في قول
المحصلين من مخالفينا ان الاجماع الذي هو الحجة هو اجماع المؤمنين من الامة دون غيرهم لان قول المؤمنين لما لم يكن
متميزا وجب اعتبار اجماع الكل ليدخل ذلك فيه انتهى وحكي التصريح بذلك عن ابن زهرة وابن حمزة قدس سرهما وقد
ذكر صاحب الفصول في ذكر الفصول ان الاجماع تحت السنة وعدم كونه دليلا براسه وعرض الادلة الثلثة الاخر
ما حاصله ان الدليل عبارة عما كان موصلا سواء كان بواسطة ام بغيرها ولم يعتبر في تسميته شيء دليلا عدم الوصول
بغيره بواسطة فالاجماع موصل ولو بواسطة وان كانت الادلة الثلثة الاخر من قبيل الموصل بغير واسطة فلا يرد في هذا
كلام لا طائل فيه وبالجملة موضع الغرض ما اذا علم اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد او بالفاظ مختلفة وعلم بان الامام
احدهم من غير تعيين ولا العبرة كما مر فالحق ان الاتفاق هنا اجماع لانه كاشف عن قول المعصوم موصل اليه بدليل
انه لو انتفى العلم بقول غيره لانتفى العلم بقوله فيكون حجة اذ لا نعني بالحجة الا ما هو الكاشف عن الحكم والمثبت له

سواء

حجية

سواء كان كاشفا عنه بالذات او بالواسطة كما ان قول المعصوم حجة لانه كاشف عن مراده ومراده حجة كلا انه
كاشف عن قول النبي صلى الله عليه وآله وهو كاشف عن قوله تعالى فكذلك ما كشف عن لفظه الكاشف عن مراده بل اذا صح تسمية خبر
الواحد حجة نظرا الى انه كاشف عن قول المعصوم كشفا ظنيا فتسمية الاتفاق الكاشف عن قوله كشفا قطعيا
اولى ثم انه لا يرد الاشكال بما ذكر بان عبارة قول غير الامام ح لا يكون لغوا كيف وهو طريق الموصل الى قوله
وسبب للحجة فلما عرفت من ان العبرة في صدق عنوان الحجة والدليل على شيء بكونه كاشفا عن الحكم ولو بالواسطة
وقد بينا ان الاتفاق المذكور كاشف عن الحكم بواسطة كشفه عن قول الامام هذا كلامه ولما ذكرنا يظهر ما وقع
في كلام الشيخ ره جوابا عن مثل السؤال الذي ذكر بالجواب السيد وذلك انه ره بعد ان حكى في العدة اقوال العامة
في الاجماع قال والذي نذهب اليه ان الامة لا يجوز ان تجتمع على خطأ وان ما تجتمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة
لان عندنا ان الامة لا تخلو من الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى
قول الرسول صلى الله عليه وآله ثم قال فان قيل اذا كان المراعى في باب الحجة قول الامام المعصوم فلا فائدة في ان تقولوا الاجماع
حجة وتعبروا بذلك بل ينبغي ان تقولوا ان الحجة هو قول الامام قيل له الامر وان كان على ما تضمنه السؤال فان
لاعتبار الاجماع فائدة معلومة وهي انه قد لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فيحتاج الى اعتبار الاجماع
ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم ولو تعين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة
ولم نعتبر سواه على حال وقال في الفصل الذي عقده لبيان كيفية العلم بالاجماع ما لفظه اذا كان المعتبر في باب
كونه حجة هو قول الامام المعصوم فالطريق الى معرفته شيئان احدهما السماع منه والمشاهدة لقوله والثاني النقل
عنه بما يوجب العلم فيعلم بذلك قوله ايضا هذا اذا تعين لنا قول الامام فاذا لم يتعين ولم ينقل عنه نقلا يوجب
العلم ويكون قوله في جملة اقوال الامة غير متميز منها فانه يحتاج ان ينظر في احوال المختلفين فكل من خالف ممن
يعلم نسبه ويعرف منشأه ويعرف انه ليس بالامام الذي دل الدليل على عصمته وكونه حجة وجب اطراح قوله وتعتبر
اقوال الذين لا يعرف نسبهم لجواز ان يكون كل واحد منهم الامام الذي هو الحجة هذا كلامه وهو كما ترى صريح في ان ما عند
تعلق ان عد الاجماع دليلا وحجة انما هو لايصاله الى المطلوب بواسطة قول الامام خصوصا ما ذكره في جواب السؤال
فانه واضح في افادة ذلك المعنى بما حكاه اخيرا ومثله ما ذكره السيد رحمه الله فيما حكاه من كلامه في الذريعة فانه
لا يخلو من افادة لذلك ولكنك خبير بان الجواب المذكور وكلام صاحب الفصول المولى اليه في كلام هذين العلمين مما
لا يدفع السؤال لان مناط السؤال انما هو ايراد الاشكال في جعلهم الاجماع دليلا براسه في عرض الادلة الثلثة
الاخر فان ما ذكره افاد صحة تسميته دليلا لكن لا يجدي في جعله قسيما لها وجعل الادلة اربعة مع كونه قسما من
السنة فانه ما لم يتباين لم يصح التقسيم وانما الموارد السماع والمشاهدة معلومة فصار الاجماع كاشف
عنها وطريقا لها وعرضها ولا وجه لجعل الكاشف في عرض المكشوف والعلامة الطباطبائي في فوائده اجاب
عن السؤال المذكور بما لا يبعد بعض ما ذكرنا وان لم يصرح به مرة يكون الجواب على طريقة القدماء او غيرها من طريقة
الشيخ ره والمتأخرين فائدة فائدة الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي والموصل ما لا يتوقف في الايصال

عنه

على شيء آخر وان توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر آخر فالكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا
على ان يوصل الى موصل آخر والحاصل انه الواسطة بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات الى
المطلوب شيئا دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف الايصال الى المقدمات العقلية الدالة على انه كلام الله تعالى وانه
صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات الواقعة فيه المتوقف على معرفة متن اللغة والصرف والنحو والكلام
والمحسنات البديعية وغيرها من فنون الادب والعلوم الاصلية من اصول الدين وفروعه ومثله الحديث المتوقف
ايضا على دليل حجيته والخبر الدال على حكم الله تعالى لانه مضمون كلام النبي مطابق لحكم الله تعالى ثم ان المقصود كلام المعصوم
كذلك ولا فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرره لكن لا يتوقف شيء منها في نفس الايصال الى امر آخر
بان يكون الخبر موصلا الى دليل آخر يدل على المطلوب كما ينقل الحديث كلام غيره الى الحجة فالموصل هو الكلام الذي
نقل الحجة عن غيره لا نفس كلام الحجة وهكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال الى المقصود بنفسه على
شيء آخر ودليل بمعنى انه يحتاج في كونه موصلا الى واسطة بينه وبين المطلوب يتحقق بها الايصال ابتداء فيكون
الاجماع موصلا الى المطلوب وان توقف التصديق بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى الادلة الدالة
على كونه حجة بحيث لو كان عند العامة فالاستدلال على المطلوب الشرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا فانه
كما استدللنا بالكتاب على المطلوب وعلى كونه حجة بما دل عليه ولا يحتج بالاجماع على الخبر والخبر على المطلوب فانه لا احتياط
في الاستدلال بالاجماع خصوص الخبر الذي كشف عنه الاجماع ولا تعيين دلالته وكيفية تحقق الشرائط من رواته وعن روى
كيف طريق الدلالة فاندفعت الشبهة الواهية في هذا المقام ان الاجماع ان اريد حجيته بمعنى كونه حجة في نفسه فذلك مما لا نقول
به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة كان الدليل حقيقة قول الحجة دون الاجماع ثم يتوقف عليه قول الحجة كما يتوقف على اللغة
وسائر الفنون العربية وغيرها من المدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا مدركا منفصلا عن
سائر المدارك والا وجب عد كل ما يتوقف عليه المطلوب دليلا فيلزم الزيادة على العدد المعروف بين الاصوليين انتهى كلامه رفع
الله قدره وحاصله ان الاجماع بنفسه موصل الى الواقع فيكون حجة ودليلا براسه وقول الامام دليل حجيته ولا يخفى عليك
الوصول بالاجماع الى الواقع يتصور على وجهين احدهما ان يكون ذلك على وجه الترتب بان ينتقل من تحقق الاجماع الى
قول الامام ومنه الى الواقع وثانيهما ان يكون ذلك دفعة بان يحصل الانتقال الى الحكم الواقعي وكونه قول الامام دفعة واحدة
وما ذكره ره انما يتم على هذا الوجه وكون الانتقال من الاجماع على هذا الوجه مما لا يخلو عن خفاء خصوصا على طريقة المتأخرين
فتحصل من جميع ما ذكرنا ان عد الاجماع دليلا براسه قبالا للادلة الاخر مما لم يتم به وجه يعتمد عليه وهذا على العدة
الادلة ثلثة الكتاب والسنة ودليل العقل على ما حكي عنه في كتابه المسمى بالتذكرة لاصول هذا كله بناء على المسلك الاول
وهو مسلك القدماء واما الثاني وهو مسلك الشيخ ره من طريقة اللطف فعد الاجماع بناء عليه دليلا براسه مما لا وجه له
ايضا لان مناط تلك الطريقة هو انه لو كان المجمع على الخطأ لوجب على الامام ان يظهر ويظهر الخطاء فحيث
لم يتحقق منه الردع تحقق تقريره لهم على ذلك فيكون الاجماع على الطريقة المذكورة داخلا في تقرير المعصوم الذي
هو سنة فعليه واما الثالث وهو مسلك المتأخرين فيتصور على وجهين وذلك لان مبناها على الحدس والاستكشاف

شي قول

دليل

عن قول الحجة ع الكونه رئيس العلماء فان حصل من العلم بالاتفاق الحدس بصدور قول من الامام لم يصل الينا واطلعوا عليه
او لم نفهم معناه وهم فهموه فلا اشكال في دخول الاجماع ح في السنة الا انه سنة اجمالية وان شئت قلت انه كاشف
عن السنة وان حصل الحدس بالواقع بمعنى الحدس بمجرد رضا المعصوم من دون صدور لفظ كان الاجماع ح دليلا
براسه اذ ليس مجرد الرضا من السنة الا ان تحقق الحدس بمجرد الرضا على الوجه المذكور في غاية الاشكال لامتناع
الطريق الى رضاه من دون صدور لفظ الا ان يكون المسئلة عقلية وح يلحق الاجماع بدليل العقل ولا يكون دليلا
مستقلا الامر الثاني ان الاجماع محل موافق او دليل لفظي وتوضيح الحال يحصل بان يبين ان الاجماع عبارة عن الاتفاق
على الفتوى لا الفتاوى المتفقة ومعلوم انه لا يتصور فيه الا كونه امرا قلبيا فلا يكون الا لبيا ولا فرق بين متعلق وهو الحكم
والفتوى وهو الحكم عبارة عن اثبات المحمول للموضوع في الذهن ثم ان هذا الامر الذهني لا بد له من كاشف
وهو اللفظ الصادر من المفتي وهو خارج عنه لا يتصور على وجه الا ان يكون اللفظ الصادر من كل من المفتين مخالفا
للصادر من الاخر او موافقا له والموافقة في الثاني اما ان تكون من باب المقارنة الاتفاقية او من باب القصد الى كالقصد
الى اصل الحكم ففي صورة المخالفة لا عبرة بالالفاظ قطعا بمعنى انها لا تصير متعلقا للاجماع وفي صورة الموافقة الاتفاقية
وان كان يصير اللفظ متعلقا الاجماع على طريقة القدماء لان احد المتكلمين باللفظ هو الامام الا انه على طريقة الشيخ ره
وطريقة المتأخرين لا يكشف ذلك الاتفاق عن كون لفظ الامام مثل لفظهم اذ المفروض ان لا قصد الى اللفظ بخصوصه
وانه من الامور المقصودة بالذات وانما يقصد للتوصل به الى المعنى وفي الشق الاخير يصير اللفظ متعلق الاجماع من جهة
قصدهم الى الموافقة وجعلهم ذلك موردا لحكم الصادر من الامام فيصير اللفظ ح مثل السنة المقطوعة الصدور والاجماع
دائما لبي الا ان متعلقه ايضا قد يكون لبيا وقد يكون لفظا ولا فرق في ذلك بين اجماع العامة والخاصة ولا بين شيء
من الطرق الخاصة وبهذا البيان يظهر سقوط ما ذكره بعض من تأخر من ان الباحث في تحقيق من ملاحظة المذاهب في وجه
حجيته فعلى ما على مذهب العامة فلا ريب في كونه دليلا لبيا لانهم عرفوه باتفاق آراء المجتهدين وظاهر ان الرأي
امر لبي ومن تعريفهم هذا يعلم ان مراد من عرفه منهم باتفاق المجتهدين على قول هو ما يوافق التعريف المذكور بان يكون
المراد بالقول هو الرأي الذي هو اصطلاح جمهورهم واما على مذهب قدماء الخاصة فقد يكون دليلا لبيا كما اذا اتفق العلماء
على رأي بحيث يدخل رأي المعصوم في آرائهم وقد يكون دليلا لفظيا كما اذا اتفقوا على عبارة خاصة فيكون تلك
العبارة بمنزلة اللفظ المسموع من الامام ع فيجري عليه ما يجري على الفاظ الكتاب والسنة المتواترة من العموم والخصوص والاطلاق
والتقييد والورود مورد التفسير وامثال ذلك فلو وقع الاتفاق على لفظ عام ح فتخصيصه بما يخصص به السنة المتواترة
ومن هنا يعلم جواز تعاكس شطري الاجماع على مذهب القدماء وذلك لان مناط المنع من التعاكس انما هو عدم رجوع
المعصوم عن قوله وانه لا يتحقق التعاكس الا به وبعد ما فرض قيام الاجماع على اللفظ وانه ورد مورد التفسير يرتفع ذلك
جواز يجوز عن القول المذكور لارتفاع التفسير واما على مذهب الشيخ من طريقة اللطف وكون المجمع عليه معتبرا من باب
تقرير المعصوم فامر الاجماع نظير امره على طريقة القدماء فقد يكون لبيا بان كان تقريرهم على الاعتقاد وقد يكون لفظيا
وذلك اذا قررهم على عبارة خاصة اطبقوا عليها فيجري عليها احكام الالفاظ من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد

وغيره ذلك واما على مذهب المتأخرين فليس الا دليلا لبيا لكونه عندهم عبارة عن اتفاق جماعة يكشف عن رضا المعصوم ظاهرا الرضا الى النبي وان فرض انه ربما كان مستفاد العاقلة مثلا كما وقع في كلام بعضهم من انه قد يكون متعلق الاجماع او لفظا خاص فيكون الاجماع في الحقيقة رضا منهم بما ذكر هذا ووجه القول ان الاجماع بنفسه [illegible] غاية ما في الباب انه متعلقه قد يكون لبيا وقد يكون لفظيا [illegible] المتعلق لا يسري الى المتعلق [illegible] الى انه بعد تسليم ما ذكر لا يبقى مجال الفرق بين طريقة المتأخرين وغيرها وقد عرفت ان الاستكشاف عن رضاه بدون طريق لفظي او عقلي غير معقول فتدبر الامر الثالث ان الاجماع هل هو دليل عقلي قطعي او دليل ظني فنقول اما على مذهب القدماء فيختلف الحال فيه باختلاف كونه لبيا او لفظيا فهو على الاول قطعي وعلى الثاني ظني وكذا الحال على مذهب الشيخ ره من طريقة اللطف او استدل لتقرير المعصوم واما على مذهب المتأخرين فهو دليل قطعي بغير اشكال هذا كله على مذاهب الخاصة واما على مذهب العامة فيبتني الامر على تفصيل وذلك لان لهم فيه طريقين احدهما انه ناظر الى الواقع كاشف عنه والاخر انه موضوع شرعي تعبدي يجب اتباعه متى تحقق من دون نظر الى الواقع اما على الاول وهو الذي يساعد عليه جملة من ادلتهم كالادلة العقلية التي اقاموها على حجيته وكقوله لا تجتمع امتي على الخطاء وما ادى مؤداه فلا اشكال في تسميته دليلا من حيث كونه موصلا الى الواقع ناظرا اليه وانما الكلام في انه دليل قطعي او دليل ظني وقد وقع الخلاف في ذلك بينهم فان الذي ذكره اكثرهم وان كان هو كونه دليلا قطعيا الا ان منهم من صرح بخلاف ذلك فقد حكي عن الاسنوي انه حكى عن الرازي في المحصول وتابعيه عن الآمدي في الاحكام ومنتهى السؤل التصريح بان الاجماع وان علم تحققه من الادلة الظنية وفي الحقيقة ينتهي الامر على الدليل الذي اقاموه على حجية الاجماع فان تحقق كونه قطعيا باحد [illegible] القطع بدلالة مثل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الاية على حجية الاجماع او ثبت الخبر المذكور مثلا بطريق التواتر صار الاجماع دليلا قطعيا وان لم يبلغ درجة القطع لا يبقى [illegible] الاجماع دليلا قطعيا ولكن وقع المنع عن ذلك من بعضهم نحو امام الحرمين في البرهان انه قال اشارة الى القدح في التمسك بالاية المشار اليها ان معظم العلماء استدلوا في حجية الاجماع بنص الكتاب وذكروا قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية وهذا عندنا ليس يرتبه الظواهر فضلا عن ادعاء منصب النصوص انتهى وكذلك الحال في الخبر المذكور [illegible] الاعراض عن انكار بعض الخاصة ثبوته [illegible] من الموضوعات كالسيد المرتضى ره قد منع جمع من العامة من ثبوته بطريق القطع فقد صرح الجويني منهم بان خبر لا تجتمع على الخطاء غير متواتر لفظا ومعنى وان اجماعهم على قبوله لا يدل على صحته وصدقه لانه انما جاز ان يتفقوا على الحكم بالاجتهاد والقياس جاز مثله في الخبر بل زاد بعض المخالفين [illegible] لانه قال فيما حكي عنه في شرح كتاب الورقات للامام الجويني ثبوت حجية الاجماع من طريق الاحاد المعتبرة غير معلوم فضلا عن التواتر وعن الرازي في المحصول ان الصحابة [illegible] في كتاب [illegible] وفي المنتهى يكون الخبر المذكور من قبيل المتواتر المعنوي واستظهر ذلك بعضهم من كلامه في القواعد حيث ذكر في عداد [illegible] عصمة الامة ومنع بعضهم من [illegible] لذلك استنادا الى ما حكاه المحقق البهائي ره عن والده عن مشايخه ان مراده بعصمة الامة كونهم معصومين من المسخ والخسف ولكن الظاهر هو الاول [illegible] ما صرح به في الكتابين المذكورين مضافا الى ان كتاب القواعد مختصر التذكرة وقد قطع فيها [illegible] وهو [illegible] في الضلال على

امتي

عصمة الامة فالظاهر ان مراده من عصمة الامة عصمتهم عن الخطاء لاشتمالهم على معصوم منزه من لوث [illegible] فان قلت لا [illegible] ان ذلك من شأن القرون الاولى ايضا اذ لا تخلو الارض من حجة معصوم من الرجال امره من الخلل كما دل عليه الاخبار المتواترة قلت نعم ولكن يكفي في تحقق ذلك وجود نبي في ذلك الزمان ظاهر انه لا يقال عليه انه من الامة بل هو صاحبهم ولعله لكون وصيه موجودا في اول امره [illegible] فيكون اجماع امة ذلك النبي على الخطاء قبل ولادة وصيه وهذا بخلاف ما عليه امة سيدنا ونبينا محمد ص [illegible] اول من صدق عليه انه من امة محمد هو مولانا امير المؤمنين ع فانه اول من آمن [illegible] ولا ريب انه معصوم فلذلك اختص اجماعهم بعصمتهم على الخطاء في شيء من الاحوال بخلاف امة غيره من الانبياء واما على الثاني كما هو مقتضى بعض ادلتهم [illegible] كقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا نظرا الى عدم افادته لكونه ناظرا الى الواقع وانما يفيد كون سبيل المؤمنين موضوعا واجب الاتباع فلا يكون الاجماع دليلا حتى يندرج تحت شيء من الدليل القطعي والدليل الظني وهذا المسلك مما سلكه جماعة من العامة واليه ينظر تعريف النظام للاجماع بانه [illegible] حجته وما يبتنى على كون الاجماع موضوعا واجب الاتباع من باب التعبد ما ذهب اليه الغزالي من الفصل في الاستصحاب بعدم الجريان في حكم الاجماع والجريان في غيره متمسكا بان دليل ثبوت الحكم في الآن الاول هو الاجماع ولا يعقل بقاؤه في الآن الثاني فلا يثبت الحكم لعدم دليل عليه لكن الايراد مبني عن الغفلة عما هو مراده وذلك لانه اذا كان الاجماع موضوعا تعبديا فوجوده في الآن الاول يستلزم وجوب اتباعه وحيث وقع الخلاف في الآن الثاني فقد انتفى الموضوع لان الخلاف ينافي الاجماع واجتماع الضدين محال فهو قد جرى على مذاق القوم من عدم صحة الاستصحاب عند القطع بانتفاء الموضوع لانهم ذكروا ان مجرى الاستصحاب عند انتفاء العلم فيما اعتبر موضوعا وقالوا ان مورد الاستصحاب هو الموضوع الواقعي الذي اعتبر العلم بالنسبة اليه طريقا ومرآة وبالجملة فما ذهب اليه الغزالي يعطي انه يرى ان الاجماع موضوع تعبدي ينتفي بوقوع الخلاف في الآن الثاني فلا يجري الاستصحاب لانتفاء الموضوع ومما يبتني على كون الاجماع موضوعا واجب الاتباع تعبدا ما وقع في كلمات العامة من ان اتباع ما اتفق [illegible] الاجماع مختص بما [illegible] المجتهدين المتفقين وانه لا يجوز مخالفته [illegible] المجتهد [illegible] من جماعة من الخاصة كالشهيد واضرابه من جهة [illegible] بكلمات العامة وهذا المقال الذي لا يتم الا بالبناء على كون الاجماع موضوعا تعبديا وذلك لانه لو كان ناظرا الى الواقع وطريقا اليه فقد يحصل الاجماع والاتفاق في عصر من الاعصار ويتحقق الوصول الى الواقع [illegible] الخلاف المجمعين بعد موتهم ومما يبتنى على كون الاجماع موضوعا تعبديا مقالة القائلين بالتصويب فان محل النزاع في مسئلة التخطئة والتصويب انما هو ما لو كانت المسئلة مما لا نص عليه فالقائلون بالتصويب يقولون هناك بكون فتوى المجتهدين احكام الله تعالى [illegible] من دون ان يسبق من الشارع [illegible] جعل حكم [illegible] جواز خلو الواقعة عن الحكم واما مع كون المسئلة مما نص عليه في الكتاب او السنة فالجميع قائلون بالتخطئة ضرورة سبق جعل من الشارع في الواقع

8

وهذا وان اورد عليه بالنقض باستصحاب حكم غير الاجماع لان ما دل على ثبوت الحكم في الآن السابق ان دل عليه في الآن اللاحق فهو الدليل عليه دون الاستصحاب والا فلا يثبت الحكم لعدم دليل عليه

وح نقول ان قالوا ان مورد الاجماع لا بد فيه من دليل صادر من الشارع والاجماع كاشف عنه ورد عليهم الورود عليها من انه لا يكون الاجماع ح دليلا في عرض سائر الادلة ولا بد وان يقولوا بخلو الواقعة التي اتفق فيها الاجماع عن حكم مجعول للشارع وعلى هذا فلا يمكن صيرورة الاجماع طريقا الى الواقع ناظرا اليه كاشفا عنه اذ ليس هناك حكم واقعي حتى يكون الاجماع سبيلا ودليلا اليه الامر الرابع ان البحث عن الاجماع هل يندرج في مسائل علم الاصول ام لا فنقول ان البحث تارة يقع عن حقيقته واخرى عن امكان تحققه وثالثة عن امكان العلم به ورابعة عن حجيته اما الاول فلا اشكال في انه ليس من المسائل وانما هو من المبادي التصورية وذلك لان المسائل عبارة عن القضايا المشتملة على عوارض الموضوع في العلم او اجزائه او جزئياته وما يبتني عليه المسائل من تصور الموضوع والمحمول [illegible] المسائل هي المبادي فالاول هو الذي يعبر عنه بالمبادي التصورية والثاني هو الذي يعبر عنه بالمبادي التصديقية واما التصديق بموضوعية الموضوع فليس من المبادي بل هو من مقدمات الشروع في العلم والمبادي مبنية [illegible] بيان ان التحقيق ذلك والا فهو من مسائل العلم بالتبع فالحاصل ان حقيقة الاجماع ومعرفة حقيقته من جملة المبادي التصورية لا من مسائل الفن واما الثاني فهو ايضا ليس من مسائل علم الاصول لانها لا بد وان تشتمل على البحث عن عوارض الادلة وليس البحث عن الامكان من باب البحث عن عوارضها ومثله الثالث واما الرابع فيتصور على وجهين لان البحث عن حجية الاجماع يكون تارة عن حجية ما هو المحقق منه واخرى عن حجية ما هو المنقول منه اما على الاول فان قلنا ان علم الاصول هو العلم الباحث عن عوارض الادلة بعد احراز كونها ادلة كما هو مذاق الفاضل القمي خرج البحث عن حجيته عن حد علم الاصول ومباحثه كما يخرج البحث عن حجية غيره من الادلة وان قلنا ان علم الاصول هو العلم الباحث عن عوارض ذوات الادلة وان لم تعتبر بالوصف العنواني الذي هو الدليل كما يراه صاحب الفصول تكون البحث عن حجية الاجماع على مذهب العامة من علم الاصول ولكن يشكل الامر على مذاق الخاصة من كون الاجماع عبارة عن اتفاق جماعة يكشف عن قول المعصوم لان البحث عن حجيته بعد فرض الاذعان بكون المعصوم معصوما يكون من البديهيات الغير اللائقة للبحث عنه ضرورة ان تدوين العلوم انما هو لتحصيل المطالب النظرية [illegible] على ان المبحوث عنه في علم الاصول انما هو عوارض ذوات الادلة لا يصح البحث عن الاجماع [illegible] من الالتزام [illegible] من وجهين [illegible] المبحوث عن حجيته هو الاجماع عند العامة ويكفي في كون البحث عن ذلك من علم الاصول [illegible] حجيته عندنا كما ان نفي حجيته عند نافي حجيته من مسائل الفن وثانيهما ان المبحوث عنه انما هو عنوان الاتفاق من حيث حجيته وعدم حجيته وما كان على قسمين فمنه ما هو حجة باعتبار كشفه عن قول المعصوم ومنه ما ليس كذلك [illegible] وهو غير كاشف عنه فقد فصلوا في البحث عن حجية الاتفاق بين افراده واما الثاني فيمكن ادراج البحث عنه في علم الاصول بوجوه احدها ان يكون علم الاصول عبارة عن العلم الباحث عن ذوات الادلة وثانيها ان يقال ان البحث عن حجية الاجماع المنقول يرجع الى ان الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم هل يثبت بقول الواحد او على وجه النقل وهذا يؤل الى البحث عن حال الدليل بعنوان كونه دليلا وذلك الدليل هو الاتفاق الكاشف وثالثها ان يقال ان البحث عن حجية الاجماع المنقول يؤل الى انه لو عارضه دليل هل يقدم عليه ذلك الدليل فيؤل البحث عن حال الاجماع المنقول الى البحث عن حال ذلك الدليل

المعارض فيكون البحث عن الاجماع المذكور من شعب مبحث تعارض الادلة واذ قد احطت خبرا بما قدمناه من الامور المذكورة فلنرجع الى الاصل المقصود فنقول ان البحث هنا بالتماس عن الاجماع ويقع الكلام تارة في حقيقته واخرى في وجه حجيته ودليلها عند كل طائفة فيقع الكلام في مقامين المقام الاول ان لعلماء الاسلام في تحديده وتعيين حقيقته طرقا اربعة احدها ما يظهر من كلمات اكابر العامة وبيانه انه قد عرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد ص على امر من الامور الدينية وعرفه الفخر الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور وعرفه ابن الحاجب بانه اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وهذه التعاريف متفقة على تخصيص اعتبار الاجماع بهذه الامة دون غيرها وهو كذلك على طريقة العامة مختلفة من جهة انفراد كل منها بقيد على حسب الظاهر ولكن المحصل من الجميع بعد رد بعضها الى بعض وصرف كل منها [illegible] على آخر خصوصا بملاحظة طريقتهم من الخارج ايضا ليس الا واحدا وهو انه اتفاق جميع امة محمد ص على امر ديني في عصر من الاعصار فان اعتبر العلماء فقد نظر الى ان من عدا العلماء من العوام فهو تابع لهم ومن خالفهم فلا عبرة بخلافه لانه [illegible] لو وقع كان من البغي والطغيان وتقييد الامر بكونه دينيا لما انه [illegible] ضرورة ان اتفاق الامة على الامور العادية كالاكل والنوم مثلا ليس اجماعا وكذلك التقييد بكونه في عصر من الاعصار ضرورة انه لو لم يعتبر ذلك لزم ان لا يتم اجماع الا بانقراض الدنيا ثانيها ما ذكره القدماء من الخاصة وهو انه اتفاق جميع العلماء حتى يدخل فيهم المعصوم وظاهرهم انهم يعتبرون دخول شخص المعصوم ولكن وقع في كثير من العبائر دخول قوله ع في اقوالهم فالظاهر انهم يكتفون بدخول شخص المعصوم ويشهد به ما ذكره السيد ره في المسائل الفقهية التي يعلم دخول شخص المعصوم في المجمعين وهو كثير [illegible] فيتعذر دخول شخصه في جملة اشخاص العلماء وثالثها ما اختاره الشيخ وهو كما ذكره بعض من تاخر تبعا لشيخنا الامام المرتضى ره وظاهر بعض من سبقهما اتفاق جميع العلماء ممن عدا الامام ع بكشف عن قوله بقاعدة اللطف اذ لو كانوا على الخطاء كان اللازم ردعهم فلو لم يتفق جميع من عدا الامام ع لم يسم اجماعا عند الشيخ ره [illegible] فيما لو اجمعت الامة على قولين [illegible] كونهما حجة لدخول قول المعصوم في جملتهما [illegible] بجواز انفراد الامام ع عن اجماعهم واجاب عنه بانا [illegible] فلا يكون ذلك اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء [illegible] انتهى ثانيها قوله فيها [illegible] قول المعصوم ع [illegible] جميع الامامية قول العلماء [illegible] قول المعصوم ع [illegible] قول العلماء الذين يعرفون الاصول والفروع دون العامة والمقلدين ثالثها قوله فيها واعلم ان الطائفة اذا اختلفت على قولين وجوزنا كون المعصوم ع داخلا في كل واحد من الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا انتهى [illegible] على المطلوب [illegible] سلب اسم الاجماع عن اتفاق من عدا الامام اذا لم يوافقهم الامام ع في الواقع [illegible] اتفاق خرج عنه واحد من العلماء عنده [illegible] الاتفاق في الفرض الثاني عنده بل التقييد بقوله عنده [illegible] يدل على انه عنده يسمى اجماعا فيكون اتفاق الاكثر عنده بقاعدة اللطف في المفروض موافقة المعصوم كما يجري في التعبير [illegible] من تنبيهات هذه المسئلة حكاية [illegible] وتحقق اللطف في المفروض وان لم يصرح [illegible] يسمى اجماعا [illegible] موافقة الحكم مع زيادة كونه اجماعا ولم يكن [illegible]

بيعلم

افادة

الاخوان اللذان نحكيهما هنالك من الاجماع عنده وغايته ما هنالك انهما قاعدتان قطعيتان واما الثالثة فلان حاصل اسم الاجماع اتفاق جماعتين على حكمين يكون احدهما هو الامام ناظر الى سلب الاجماع ابسط او الكونه اجماعا مركبا لا كلام فيه وهذا مما لو احد ولا يفيد لو كون اتفاق الاكثر مع عدم العلم بحال الغير او عدم خلافهم او تحقق اجماعا لو كون مقابل النادر يسمى اجماعا عندهم جريان قاعدة اللطف ان كان يجري في غير الاجماع ايضا واما الثالثة فلانها اعادت ان العبرة انما هي بقول العلماء في مقابل كون العبرة بقول العوام والمقلدين ولا يلزم من ذلك دلالتها على ان المناط جميع العلماء لا بعضهم فيكون ساكتة عن غير ناظرة اليه فالظاهر ان اتفاق كل من عدا الامام واتفاق اكثر من علماء يكشفان عن قول الامام وتسميان اجماعا ويؤيده انه لا يرى بخروج معلوم النسب بأسامي في بعض كما ترى وان لم يكن على احد الاقوال دليل يوجب العلم نظرا في احوال المختلفين فكل من عرفناه بعينه ونسبه قالا نقول والباقون قائلون بالقول الاخر لم يعتبر قول من عرفناه لانا نعلم انه ليس فيهم الامام المعصوم الذي قوله حجة انتهى ويرى ايضا ما اختاره المتأخرون من ان اتفاق جماعة من العلماء يحصل من اتفاق كلمتهم الحدس بحقوق رئيسهم بذلك ولا يعتبر فيه شيء مما اعتبر في سابقه فلا يعتبر فيه اتفاق الكل ولا وجود مجهول النسب ولا دخول الامام في المجمعين كما كان يعتبر في اجماع القدماء ولا اتحاد العصر بالنسبة الى اصحاب الاقوال فيجوز تفرقهم بحسب الاعصار ولا جوبهم فيتبع الشك والحدس من قول الاموات ايضا بل لا يشترط فيه حجية الامام فيجوز وقاته ايضا لعدم توقف الحدس على جوبهم وان كان المحقق ذكر في المعارج في شأن اجماع القدماء انه يتوقف على وجود المعصوم وجوبهم في كل عصر ويتحقق غير الاجماع وهو ممنوع حتى في اجماع القدماء لان المناط فيه اتفاق كل من كان من العلماء فيدخل فيه اقوال الاموات ويتحقق في زماننا وما شاهدناه فليس مما ينطبق عليه قول صاحب المعالم من ان الحق انه لا يمكن الاطلاع على الاجماع في زماننا هذا وما شاهده وسلوك الخاصة هذه المسالك للتسهيل بتغيير الاصطلاح عما وقع عليه في كلمات العامة انما هو بيان لوجه الحجية فاختلفوا في المراد مما عرفت والنسبة بين ما ذكره قدماؤنا وما ذكره العامة هو التساوي ثم قد عرفت حال الاجماع على جماعة فيهم الامام سواء قلنا ام كثرت من باب المسامحة والنسبة بينه وبين ما ذكره العامة هو العموم والخصوص مطلقا فما ذكروه اخص وتسامحت الخاصة في اطلاق الاجماع عليه لانه كلما يتحقق اتفاق جميع الامة يتحقق جماعة فيهم الامام بخلاف العكس فقد يتحقق اتفاق جماعة فيهم الامام عند عدم تحقق اتفاق جميع الامة وهذا بحسب اصطلاحهم واما بناء على ما حدث بين المتأخرين من اهل الاهواء مثل اتفاق الصحابة بكيف في تحقق الاجماع او ان اتفاق الفقهاء يكون او اتفاق اهل المدينة او الشيخين او المجتهدين كابي حنيفة والشافعي او اتفاق المعظم واتفاق من عدا اهل البدعة في الدين فالنسبة هي العموم من وجه فيما عدا الاخير وفيه التباين عند التحقيق اما الاول فلانه قد يتحقق كما في اتفاق المعظم فقد يتحقق اتفاقهم دون اتفاق المعصوم وقد يتحقق اتفاق جماعة فيهم المعصوم على امر مع عدم اتفاق المعظم وقد يتعاكس الامر فيتحقق اتفاق المعظم على امر مع عدم اتفاق جماعة فيهم الامام المعصوم ومثله اتفاق الفقهاء وغيره والثاني جريان هذه النسبة بناء على جعل الاجماع عبارة عن اتفاق المجتهدين او حجية لما يرى اتفاق جميعهم لان ذلك لا يتحقق الا بدخول من فيهم لا نزول الصحابة بل سيد مجتهدهم ومولاهم واما الثالث فلان العامة اهل البدعة عند الخاصة وكذا

العكس

العكس فاتفاق الاولين لا يصير اجماعا من عدا اهل البدع عند الاخرين وكذا العكس ولو فرض اتفاقهما معا فلا عبرة باتفاق اهل البدعة والمناط انما هو اتفاق كل طائفة عند من كان من تلك الطائفة المقام الثاني في بيان ادلة الاقوال وينبغي الخروج لطلب على ترتيب الطرق المذكورة فنقول اما الاول فهو طريق العامة فلهم في الاستدلال عليه مسلكان احدهما من طريق العقل والاخر من طريق النقل اما الاول فلهم فيه وجهان احدهما ان العلماء اجمعوا اهل المعظم يخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة لان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في حكم شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف له حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع وهو المطلوب لا يقال انهم ثم لو اثبتوا الاجماع دالا على نص قاطع دال على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد اثبتوا الاجماع بالاجماع وان قالوا الاجماع دال على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد اثبتوا الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لانا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع وهو الاجماع من المجمع على القطع يمتنع عادة وجوده بدون دليل قطعي سواء قلنا الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فاجعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف على حجية الوجود والدلالة فاندفع الدور اما اولا فبالنقض باتفاق النصارى على بطلان دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وباتفاق الشيعة على ان الامام يجب ان يكون منصوبا من جانب الله تعالى واتفاقهم على بطلان الوضوء المشتمل على غسل الرجلين او المسح على الخفين واما ثانيا فبان غاية ما يقتضيه الدليل المذكور هو ان يكون للمجمعين مستند مفيد للقطع لهم ما اجمعوا عليه من تخطئة المخالف او غيرها وذلك لا يستلزم كونه مفيدا للقطع بالنسبة الينا اذ النظر بانه فلا يلزم من افادته القطع لهم حجيته في حقنا اذ الدليل على حجيته قطع يخص اشخاص في حق الغير واما ثالثا فبان ذلك الدليل معارض بمثله لان العادة قاضية في مثل هذه المسئلة الخلافية التي عليها مبنى اصل مذهبهم بانه لو كان لهم دليل قاطع لبينوه ولم يتركوا طريقه حيث يلجئون في اثباتها الى الاستدلال بما عرفت فتدبر وثانيهما ما حكي عن امام الحرمين من ان الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقضي بامتناع اجتماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقا وهو المطلوب والجواب انا لا نسلم قضاء العادة بكون المستند الذي ثبت الاجماع عنه قطعيا الا ترى انهم اعترفوا بان المستند ربما كان هو القياس وقد التزم ابن الحاجب والعضدي بان الامة اذا كانوا اجمعوا عليها بقياسها على الميسر في الصلوة فحصل له بحث النحوم او مرد بينا اقلا برضا الله الامر دفنا او بعد فرض كون المستند قطعيا لا يكون حجة في حق الجميع لكان الخلاف الاعرابي ان القياس حجة عند العامة على الامة عندنا وان خبر الواحد مما وقع الخلاف في حجيته واذا كان الامر كذلك فكيف يكون الاجماع حجة في حق الجميع واما الثاني فلهم فيه امور منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وهذه الآية مما تمسك بها الشافعي في اثبات حجية الاجماع ووجه الاستدلال انه تعالى اوعد اتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر محرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه وهو المطلوب والجواب

ان القانون في الشرط اذا عطف عليه غيره ان يجعل مجموع الامرين شرطا ويترتب عليهما معا الجزاء لكونهما معا سبب
الجزاء كما يشهد بذلك ملاحظة مثل قولهم من دخل الدار وجلس فله درهم وعلى هذا فلا يكون مما نحن فيه الاجماع وحده
مما يترتب عليه الوعيد فان قلت ان مشاقة الرسول كافية في الوعيد واستحقاق العقاب فعطف اتباع غير سبيل
المؤمنين عليها يكون بناء على استقلالها ايضا في ترتب الوعيد قلت ما ذكرته كان متجها لو كان اتباع غير سبيل
المؤمنين امرا منفردا عن مشاقة الرسول بالاستقلال وليس كذلك بل هو من لوازم مشاقة الرسول لان المؤمنين التابعون
للرسول ويمكن ان يقال ان النكتة في ذكرها اتباع غير سبيل المؤمنين مع مشاقة الرسول هي ان الاية نزلت فيمن كان جامعا
للوصفين فذكرا معا في الاية لافادة ذلك وقد يجاب عن الاستدلال بان التمسك بالاية ليس الا من باب الاعتماد على ظواهر الكتاب
الظنية والاجماع دليل قطعي عندهم ومن البين ان الظني لا ينهض باثبات القطعي ولكون دلالتها ظنية منع ابن
الحاجب من التمسك بها لحجية الاجماع وتبعه العضدي وظاهر كلامه فيما بعد تقريره وجه الاستدلال بالاية واعتراضه
بوجوه كثيرة وتفصيها عنها اصعبها ما ذكرناه وهو ان هذا الدليل مما لا يقطع لان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
يحتمل وجوها من التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة الرسول صلى الله عليه وآله او مناصرته او في الاقتداء به او فيما صاروا به
مؤمنين وهو الايمان به واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب
العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا انتهى واذا سلكنا في
هذا الطريق لا اثبات الاصل بكل دليل ظني ولا يجوز ثم يرد علينا القائل بعدم الاحتجاج عليه بالظواهر لاستلزم
دورا ايضا ويتنظر فيه صاحب الفصول اشار الى انا لا نسلم ان حجية الظواهر لا تثبت الا بالاجماع لامكان اثباتها بالسيرة
القاطعة المستمرة بين المسلمين لكاشفة عن الدليل القاطع او بطريق العقل نظرا الى بقاء التكليف وانسداد طريق
القطع اليه ولا ريب في وجوب التعويل فيه على الظن او نقول اجماعهم على حجية ظواهر الالفاظ اجماع على القطع بها وقد
اعترف بعض ابن الحاجب بانهم متى اجمعوا على القطع فالعادة تقتضي ان لا يكون قطعهم الا عن دليل قاطع فلا يتوقف اثبات
حجية هذا الاجماع على اثبات حجية مطلق الاجماع واعترض عليه بعض من تاخر بان ما اورده وان كان يدفع الدور
الا انه لا ينفع في اثبات القطعي بالظني لما عرفت من كون الاجماع دليلا قطعيا عندهم وانت خبير بقوله لان صاحب
الفصول انما هو بصدد دفع اعتراض ابن الحاجب وليس الا الدور اذ ليس في كلامه تعرض لاثبات القطعي بالظني
ولا اشارة اليه فالاعتراض عليه بما عرفت في غاية الوهن وليس بسقوط مع ان اعتبار الظن في صورة الانسداد قطعي
كما اشار اليه بقوله ولا ريب في وجوب التعويل فيه على الظن مضافا الى ان الطريق الذي اظهر الاستناد اليه في حقانية
الاجماع ليس منحصرا في الظن الحاصل في حال الانسداد حيث انه ذكر وجوها غيره ووجهين اخرين ومنها قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فانه يدل بمفهومه
على انه لا يجب الرد على تقدير عدم التنازع وهو صورة الاتفاق وليس ذلك الا لكون الاتفاق
حجة مغنية عن تحصيل حجة غيرها والجواب ان الخطاب متوجه الى الامة والمعنى ان تنازع بعضكم مع بعض فردوا
الامر الى الله والرسول وهذه الجملة مسوقة لمجرد بيان الموضوع وارتباط وجود الجزاء بوجود الشرط وليس مسوقا

لافادة

لافادة المفهوم ح ومعناه انه لم يتنازع بعضكم بعضا فلا يجب الرد الى الله والرسول لان ذلك من البديهيات
التي لا يخفى لعاقل سوق الكلام لافادته كما انه ليس مسوقا لافادة ان جميع الامة اذا تنازعوا في حال واحد يجب
الرد الى الله والرسول حتى يكون مفهومه على فرض كونه مرادا هو انه ان لم يتنازع الجميع لم يجب ردهم الى الله
والرسول فيكون اتفاقهم حجة في حق انفسهم وفي حق غيرهم ممن يليهم مثلا ومنها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والاستدلال به من وجهين احدهما انه تعالى وصفهم بكونهم خير امة وذلك يقتضي
ان لا يجتمعوا على الباطل والا لاشتغل عنهم وصف الخيرية ثانيهما انه تعالى وصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واللام فيهما للاستغراق لانه المناسب لمقام المدح اذ لا فضل في الامر بمعروف واحد والنهي عن منكر واحد فيدل على انهم
امرون بكل معروف وناهون عن كل منكر وذلك ينافي اجماعهم على الخطاء والا لكانوا آمرين بالمنكر وناهين
عن المعروف وهو خلاف ما وصفهم الله تعالى به والجواب عنهما اما الاول فهو مدفوع عندنا بوجوه احدها انه عرفت
ان قوله كنتم خير امة على ما ورد في بعض اخبارنا من انه في مصحف اهل البيت ع كنتم خير ائمة وان جميع هذه الامة
كيف يكونون خير امة وقد قتلوا ابن بنت نبيهم وعلى هذا فلا يفيد حجية اتفاق الامة ثانيها انا نقول بعد التنزل عن
دعوى التحريف ان ضمير الجمع في كنتم للخطاب ولا بد له من مخاطب ولم يعلم المخاطبون فما هو حكم بتوجيه الى جماعة خاصة
فيحتمل ان المراد جميع الامة ويحتمل ان المراد جماعة خاصة منهم وهم الائمة باسرهم او امير المؤمنين والسبطان عليهم السلام
عليهم بل الظاهر هو الاحتمال الثاني لانه تعالى وصف الامة بانها اخرجت للناس ولا يليق ان تكون غيرهم وان الحكم
يتعين بتوجيه الخطاب لجميع الامة ثالثها ان غاية ما يستظهر كونهم خير امة هو عدم تمحضهم للضلال والخطاء فلا ينافي
وقوع الضلال والخطاء منهم غفلة بعد الاجتهاد وبذل الوسع رابعها ان كونهم خير الامم لا يستلزم عصمتهم وكون اقوالهم حجة
في حق من تاخر عنهم بل يكفي كونهم اقل خطاء وكونهم صالحين واين ذلك من حجية اقوالهم واما الثاني فهو مدفوع بان
الخطاب في تامرون تابع للخطاب في الجزء الاول من الاية فيحتمل ان الخطاب لجماعة خاصة هم الائمة او ان الخطاب لجميع
الامة باعتبار ان فيهم من يامر بالمعروف مضافا الى ان امرهم بالمعروف يمكن ان يكون بحسب اجتهادهم فلا يكون هو
المامور به الواقعي فلا يدل على حجية اقوالهم في حق من عداهم سلمنا لكن يكفي في صدق الاية امرهم بكل معروف واقعي ولو اجمالا
ونهيهم عن كل منكر واقعي ولو اجمالا
فلا يدل على عدم خطائهم في التفصيل مع ان الاية اخص من المدعى من حيث ان الاية لا تدل على عدم خطائهم فيما عدا
الوجوب والتحريم من حكم الوضع والاباحة والمندوب والمكروه لكنه يندفع بانه تتم المطلوب بعدم القول بالفصل
ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وجه الدلالة انه
تعالى وصفهم بكونهم وسطا وهو يقتضي عدم انحرافهم عن جادة الشريعة فيمتنع اتفاقهم على الخطاء لان ذلك يوجب
خروجهم عنها وايضا التعليل بان يكونوا شهداء على الناس يقتضي اتصافهم بالعدالة لو اجتمعوا لما اتفقوا اجماعهم
على الباطل ويظهر ضعفه مما مر في الاية السابقة بقيد الاحتمال ان المراد بضمير الجمع المخاطب جماعة خاصة هم الائمة
عندنا
والخطاب ملقى اليهم او ان المراد جميع الامة باعتبار ان فيهم البعض المتصف بالصفة المذكورة في الاية ويظهر من
ذلك فساد الاستناد الى التعليل مع ان المعتبر في قبول الشهادة حصول العدالة حال الاداء دون التحمل فيجوز ان يكونوا

حاصلا في الاخرة وان لم يكونوا عدولا في الدنيا لحصول ملكتها فيهم قبل الموت او بعده مع جواز ان تقبل شهادة المؤمن الفاسق
في القيامة ودعوى عدم جوازه كما في الدنيا قياس مع الفارق ومنها الاخبار المدعى تواترها عندهم معنى كقوله لا تجتمع
امتي على الخطاء وعن العدة والنهاية والمحصول لا تجتمع امتي على خطاء بالتنكير وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله لم يكن
الله ليجمع امتي على الخطاء وقوله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق وقوله من خرج عن الجماعة قيد شبر فقد خلع
ربقة الاسلام عن عنقه وقوله من فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية وقوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وقوله
كونوا مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة ونحن نقول دعوى تواترها موقوفة على ثبوته لانها على قدر مشترك بينها وهي ممنوعة
لان قوله لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء يمكن ان يراد به نفي كون سلوكهم مسالك الخطاء ليس من فعل الله بل من افعالهم
الاختيارية وانهم ليسوا مجبورين وقوله لا تزال طائفة يدل على وجود معصوم بين الامة في كل عصر وقرن ولا يقبل عصمتهم
باسرهم وقوله من خرج يمكن ان يراد به الخروج من بين جماعة المسلمين وبلادهم واختيار الرهبانية والانقطاع
الى الاودية والجبال او الخروج عن صلوة الجماعة وبعدوا عنها بتركها رأسا ومثله قوله عليكم بالسواد الاعظم يحتمل
ان يراد به الحث على سكنى البلاد العظيمة لاشتمالها على العلماء والعرفاء واهل الآداب اكثر مما اشتمل عليه القرى
والبلدان الصغار وقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يمكن ان يراد به حسن مشاورة المسلمين في امور الدنيا و
كونها ميمونة مباركة وكونها سببا للتقدير لتحاب الخير في حق المستشير عند استصوابهم امرا من امور الدنيا وقوله
من سره آه يحتمل ان يراد به فضيلة صلوة الجماعة وكذلك قوله كونوا مع الجماعة مضافا الى احتمال المنع من الرهبانية
وقوله يد الله على الجماعة يمكن ان يراد به ان نعمة الله في الجماعة وان الاجتماع مما يوجب البركة او ان قدرة الله فوق
جارية عليهم بحيث لا يغلبون في امور الدنيا فيحفظهم ثم بما يمنحهم من القوة في الدنيا من شر الاعداء كما يحتمل ان
يكون المراد ان الله يحفظهم من الزلل في امر الدين فلا يكون نصا ولا ظاهرا في الاخير حتى يكون دليلا على حجية
الاجماع فبقينا الرواية الاولى المنقولة على وجهين والرواية الثانية فقط وذلك لا يفي بتحقق التواتر ثم ان
الاستدلال بخبر ما تقدم منع دلالة منها المنقول على طريق الآحاد مما لا يخفى ضعفه اما اولا فلضعف السند عندنا من
جهة عدم ذكر سنده في كتاب واما ثانيا فلضعفه عندنا لكونه من طرق العامة الذين هم خصماؤنا في هذه المسألة ولو
سلمنا صحة السند وقول الخصم لا يصير حجة على خصمه واما ثالثا فلان لفظ الامة الموضوع يعم العوام والمجتهدين معا فلو
فرض خلو عصر عن المجتهد بناء على جوازه واتفق جميع العوام على حكم فمقتضى الحديث حجية اجماعهم مع انهم لا يقولون
بذلك بل يخصون الاجماع باتفاق المجتهدين وكذلك الحال فيما لو كان في العصر مجتهد واحد واتفق العوام معه
على امر واما رابعا فلان اللام في الخطاء لا يخلو اما ان يكون للجنس او للعهد الذهني وعلى الثاني كما هو الموافق
لمقتضى رواية تنكير الخطاء يكون مؤدى الحديث نفي اجتماع الامة على صنف خاص من الخطاء كالزنا مثلا وعلى
الاول يكون مؤداه نفي اجتماعهم على جنس العصيان والريب فان اللام حقيقة في الجنس وارادة المعهود الذهني يكون مجازا
او مجازا في الظاهر فيحمل اللفظ على معناه الحقيقي فيكون المراد لا تجتمع امتي على جنس الخطاء وحينئذ هذا مع كون

اشخاص

من فارق الجماعة وقوله

اشخاص الخطاء واصنافه مختلفة بعدا بعيدا احتمال جنس الخطاء وهذا لا يفيد لانه ان اريد من اشتمالهم على المعصوم ولا
يبقى ما رامه من كون الاجماع من حيث هو اجماع حجة وكون المجموع من حيث هو مجموع معصوما اللهم الا ان يقال
ان الاجتماع وما تصرف منه ظاهر في الاجتماع على امر شخصي فيكون قوله لا تجتمع امتي قرينة على ان المراد بالخطاء
الشخصي منه فينهدم بنيان البناء على الجنس لكن توجه المنع على ذلك جلي لا سترة عليه ثم انا لو تنزلنا عن ارادة
الجنس والزمنا بارادة المعهود الذهني ونفي الاجتماع على الخطاء الشخصي يمنعنا من التمسك بالحديث لاثبات
مرامهم بوجوه الاول ان الظاهر من الخطاء في الحديث ما يتحقق كونه قبل الاجتماع بعلمهم به بوصف كونه خطاء
قبل اجتماعهم بان اقدم احدهم على الزنا مثلا عالما عامدا واقدم على ذلك غيره عالما بالتحريم حتى اجتمعوا عليه
فالمنفي في الحديث هو هذا المعنى واما ما لو فعل احدهم ضلالا واقتدى عليه سائر الامة من دون تحقق كونه خطاء
عنده ولا عندهم ثم تبين ان ما اتفقوا عليه كان خطاء فلا ينافي نفيه من الحديث المذكور والذي يجدي في اثبات
مذهب العامة هو نفي الصورة الاخيرة لان ذلك هو الذي يستلزم صحة الاستدلال بوجود الاجماع وتحقق الاتفاق
على كون المتفق عليه حكما واقعيا الهيا حجة دون نفي الصورة الاولى وما ذكرناه من كون الحديث يفيد نفي اتفاقهم
على ما علموا كونه متصفا بكونه خطاء قبل الاتفاق ليس مبنيا على كون الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة بل على كون الخطاء
موضوعا ومن شأن الموضوع ان يتحقق قبل الحكم كما ان من شأن المفعول به ان يوجد قبل الفعل عند جماعة من النحاة
ومن ههنا منعوا من كون السموات والارض في مثل قولنا خلق الله السموات والارض من قبيل المفعول به الثاني ان
لفظ الاجتماع وما تصرف منه ما احقق به لولا الارادة فلو فعل كل منهم فعلا من دون علم بمباشرة الآخرين له ثم اتفق
موافقة بعضهم في فعل خاص لم يكن ذلك مما يطلق عليه الاجتماع فلا يكون مؤدى الحديث الا نفي الاجتماع الارادي
فلا يدل على نفي غيره فيكون الدليل اخص من المدعى مع انه لا يفيد خصوص الاجماعات لو اضيفت الى الخارج الاسد
اوان كونها قد وقع الاتفاق فيها بالارادة وما ذكره بعضهم في التفصي عن ذلك من ان الاجتماع انما يدل على كون
الاتفاق بالارادة اذا وقع في الكلام الموجب دون المنفي والحديث من قبيل الثاني فان ما لا يصح الا ارادة ليس مقتضى
ادوات النفي الا نفي ما يفيده اللفظ لو لا الايجاب الا ان يطرأ تخصيص او تخصص ودون دعوى ذلك خرط القتاد فان
قلت هب ان مقتضى لفظ الحديث نفي الاجتماع الارادي على ما علم قبل الاجماع كونه خطاء على ما هو مقتضى الوجهين
المذكورين لكنا نثبت نفي الاجتماع الاتفاقي ونفي الاتفاق على الخطاء الغير المعلوم كونه خطاء سابقا بالاجماع المركب
فيتم المطلوب قلت ذلك يستلزم الدور لان الاجماع المركب قسم من الاجماع فلا يثبت حجيته الا بعد ثبوت حجية
الكلي الذي هو قسم منه فاذا اثبت حجية الكلي بالاجماع المركب كما وقع في السؤال لزم الدور الثالث انا نقول
بعد تسليم كون اللام للعهد الذهني والاغماض عن وجهي المنع المذكورين ان عدم اجتماع الامة على الخطاء كما يمكن
ان يكون من جهة عصمة المجموع من حيث هو مجموع كذلك يمكن ان يكون من جهة اشتمالهم على من هو معصوم من الخطاء
فتعين الاول يحتاج الى دليل مضافا الى ان الاخبار يكشف بعضها عن بعض وبعد ملاحظة قوله ستفترق امتي بضعا وسبعين
كلهم في النار الا واحدة نراه يدل على ان العصمة عن الخطاء ليس من صفة المجموع لكثرة من هجيم في اودية الضلال

خطا قبل الاجماع

فيعلم بذلك ان تفسيره اجماع الامة من الخطاء انما هو من جهة تضمنها الاصل الحداية لا من جهة كون الجميع متصفين بعصمة
بتلك العصمة وشكر قوله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق فانه يعطي كون بعضهم من المحقين لا كونهم باسرهم
كذلك واحتمل شيخنا الفاضل المحرر في الحاشية احتمالا يوافق مذهب العامة جعله ثالث احتمالات وهو ان يكون اسم كلمة
لا يزال ضمير الشان ويكون المراد بالطوائف المتعددة بتعدد القرون الجماعات المتبادلة بحسب الاوقات لا المتبادلة
بحسب الذات بموت طائفة وقيام اخرى مقامها وان لم يضر العرض التبادل بالزمان ايضا فعلى ما ذكره يعيد مورد
الحديث اذ كان طائفة على الحق في وقت ثم صدر من بعضهم الخطاء وتعوض عنهم وهم احياء طائفة اخرى قاموا
بالتحفظ عن الخطاء في ذلك وهكذا الى يوم القيمة فيقوم بالتحرز عن الخطاء في جزء من الزمان طائفة ثم يقوم
غيرهم وهم احياء مخطؤن بحسب تحرزهم فلو كان الامر على هذا المنوال صدق قوله لا يزال الشان ان طائفة
من امتي على الحق الى يوم وهذا بعض المخالفين من ذكر هذا الوارد على هذا فلا تفيد ما ذهب اليه العامة من ان
المعصوم عندهم معصوم وانا لكن جعل اسم لا يزال ضمير الشان بعيد كما ذكره ايضا فتلخص من جميع ما ذكرنا ان
قوله لا تجتمع امتي على الخطاء ناظر الى اشتمال الامة على المعصوم لا كونهم باسرهم معصومين فان قلت اضافة الامة ان
الى ضمير المتكلم يعطي ان ما ذكره انما هو من خواص الامة والاشتمال على المعصوم ليس بتلك المثابة لاشتمال جميع
الامم على معصوم خال عن الخلل منزه عن الزلل فنقول ان المراد عصمة جميع الامة حتى يكون من خواص الامة والقرينة
على ذلك اضافة الامة الى ضمير المتكلم قلت اثبات الخاصة المذكورة للامة وهي الاشتمال على المعصوم بحسب القرون
الماضية والايام الخالية حتى يتجه المنع من كونها خاصة وانما هو بحسب زمان بعثته وما بعده فاذا اجتمع امته على امر
كان فيهم معصوم واذا اجتمع اليهود او النصارى او المجوس او الجميع لم يكن فيهم معصوم لان تحقق المعصوم في الامم السالفة
انما هو قبل زمان بعثته وقد انقطع ببعثته سائر الانبياء والاوصياء فافهم ذلك واغتنم واما الثاني وهو مسلك
القدماء رضوان الله عليهم فالدليل على حجيته انه كما عرفت عبارة عن اتفاق جميع العلماء فيدخل فيهم المعصوم
من جملتهم او هو سيدهم ومولاهم وبهذا يصير الاجماع بالمعنى المذكور حجة والمقدمتان احديهما دخول الامام
في جميع العلماء وحجية قوله كلتاهما ضروريتان فهذا القدر مما لا ريب فيه فقد علم راي المعصوم في المسئلة بلا
ريب في حجيته انما الكلام في الصغرى بعنوان ان الاتفاق المشتمل على قول المعصوم هل يتحقق وجوده في الخارج ام لا
فنقول اما في زمن الحضور فيمكن تحققه نادرا بالنسبة الى من لم يعرفه بشخصه بان اتفق اجتماع جميع العلماء في
مجلس وصدر منهم الافتاء بقول واحد من لم يعرفه بشخصه مع علمه اجمالا بكونه فيهم فيتحقق له الاجماع بالمعنى
المذكور لكن ذلك على فرض وقوعه نادر ومع ندرته غير مجد في دعوى الاجماع في زمن الغيبة واما في زمن الغيبة
فلا مجال للوقوف على التحصيل من فتاوى العلماء وفتواه على سبيل الاجماع بان يعلم اجمالا ان احد المفتين هو
الامام ولا تشكيل المتوبر في زمن الغيبة اذ لم يصدر منه الافتاء حتى يتحقق الحصول عليها ولو على وجه الاجمال
المعتبر في الاجماع ولا الى فتاوى جميع العلماء المجهولين الذين يلزم في الاجماع ان يكون قوله مستورا في اقوالهم
لانتشارهم في شرق الارض وغربها وبهذا ... من صنف منهم كتابا يمكن الاهتداء الى قوله من كتابه فيتعين حمل ... المصنفين

عمدا

مجهولا فتاويهم وعلى فرضها العلم بهم بحصرهم معلومين فلا يتفق دخوله فيهم اجمالا ومن ذلك انكر جماعة العلم بالاجماع
بهذا المعنى في زمن الغيبة واليه اشار صاحب المعالم بقوله الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا
هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه انتهى وذكر العلامة الطباطبائي ره انه ربما
يتفق لبعض العلماء الوصول الى حضرة الامام المنتظر عجل الله فرجه واخذ الحكم عنه ع فلا يتيسر له ابراز ذلك عنده الحكم فيبرزه
في صورة الاجماع لكن ذلك لا يكون اجماعا للعلم التفصيلي بقول الامام ع مضافا الى ان مثل ذلك مع ندرته انما
يتفق لاوحدي من العلماء ولا ينطبق على الاجماعات المدعاة في الكتب المتداولة ولا يجدي في توجيهها ثم عد طريق
آخر يتوصل به الى اتفاق الكل وهو الحدس بان يتفق واحد بحكم ويكون في كلامه ما يكشف عن الاتفاق مثل ان
لو كانت المسئلة خلافية كان من عادته الاشارة الى الخلاف او يكون هناك امارة مثل انه حكى الخلاف في مقابل الفتوى
به عن فقهاء العامة او يتفق جماعة بحكم على الوجه المذكور وحينئذ فيحصل الانتقال بطريق الحدس الى اتفاق الكل وتحقق
في ضمنه فتوى الامام ع ويتوصل به اليها كما حكي عن كاشف الغطاء قدس سره انه كان يقول اني اتمكن من
تحصيل العلم باتفاق الكل وتحصيل الاجماع من ملاحظة كتاب الدروس وكيفية بيانه المسئلة وان لم يسند الفتوى فيه
الى الجميع والاسند وذلك اذ ربما علم من اسلوبه الحكم ارسال المسلمات فيكون العلم اجمالا بالاتفاق على طريق الحدس
من قول جماعة بل واحد بشرط قيام امارة مفيدة لذلك كما يحصل العلم بالاتفاق على وجه الاجمال في الضروريات بقول جماعة
عند اقترانه بقرينة دالة على ذلك بل بقول واحد كذلك وان تخالف الكيفية كما اشار اليه الفاضل المحرر في الحاشية
فقال المراد من التشبيه بضروريات الدين والمذهب انما هو التشبيه في جهة حصول العلم الاجمالي لا في الكيفية ومن
كل جهة فلا يرد الاعتراض بان العلم الاجمالي في الضروريات باتفاق الكل انما هو لاستلزام كونه ضروريا الدين اتفاق
العلماء لاجل كون القول به من لوازم الدين او المذهب فلا ينفكون عن لوازمه وليس هذا الاستلزام موجودا
في الاجماعيات هذا ولكن قال بعض من تأخر ان الطريق المذكور لا ينفع في الاهتداء الى المطلوب من كون الاتفاق
طريقا الى الاجماع لان الحدس عن الاتفاق ليس باولى من الحدس عن قول الامام فلا يكون الاتفاق واسطة
في تحصيل قول الامام حتى يتحقق الاجماع وبعبارة اخرى العلم بقول المعصوم ع انما هو في عرض العلم بالاتفاق وليس
في طوله ولا مترتبا عليه وتوضيح ذلك انا اذا وجدنا ان الشهيد او واحدا من اضرابه او جماعة من الفقهاء ذكروا
حكم المسئلة على وجه الجزم من دون تعرض الخلاف والتشكيك فيه فالحدس عن كون ذلك الحكم ماخوذا عن رئيسهم
الذي هو المعصوم ان لم يكن اولى من التحدس عن موافقة اضرابهم وامثالهم من الفقهاء الذين لم نعثر
على اقوالهم فلا اقل من مساواته له في الرتبة فكيف يتحدس بذلك عن الاتفاق ويجعل وسيلة الى قول المعصوم
ثم يحقق العلم بالاتفاق مما يترتب عليه العلم بقول المعصوم وصورة تحصيل الاتفاق بالتتبع دون ... لعدم
امكان الوصول الى قول الامام بالتتبع وذلك لعدم امكان الوصول الى قول الامام ع بالتتبع فنحتاج الى تحصيل
الاتفاق وليس مقام الحدس بتلك المثابة لانه لم يحصل بالحدس من الاتفاق يحصل التحدس عن قول الامام

الظهار

الاجماعيات

بطريق اولى لكونه رئيسا او كون الجماعة التي عثرنا على اقوالها بانفسهم ومن وظيفتها التتابع الصحيح لامن راي متوحد عن الجماعة التي لم نعثر على ارائهما فانها اضرابه لاهل بيت هي مما يحكى عنها الاولى ومع التحمل فلا اقل من التقارب في العادة ثم ذكرانه ربما يتفصى عن الاشكال بان امكان الحدس بقول جماعة عن الاتفاق وعن قول الامام

في عرض واحد لان الاتفاق بما كان بحيث يمكن وصوله الى قول الامام وكان من شانه ذلك وان لم يتحقق بالفعل كان تسمية الاتفاق موصلا من جهة كونه موصلا شانا وكذلك تسمية اجماعا مع كون الاجماع عبارة عن الاتفاق الموصل الى قول المعصوم انما هو باعتبار الشان فتم الايصال والكشف في تعريف الاجماع لما كان شانيا ايضا وورد عليه بان حصول الاجماع بمعنى الاتفاق الذي ليس من شانه الا الكشف عن قول الامام والايصال اليه يرد فيه ما تقدم من بالفعل من جملة الاذكر وعلته والدليل لا يسرق الا الادلة الاخرى الا وجدانه ثم فرع على ما ذكره سقوط ما اجاب به الشهيد في اجوبة المسائل الشامية على ما حكي عنه الاشكال على الاجماع بانه كيف يتيسر في الغيبة تحصيل الاجماع بتحصيل قول الامام وليس بيانه مع انتشار المسلمين في الاقطار ولا الانتساب للفتوى فهو عسير عليهم وان ام التساوش من مكان بعيد حصلها في بلاد العلماء في مشارق الارض ومغاربها فلا يتيسر تحصيل فتاويهم علا عارفها ومع خفاء الحجة كيف يحتج علينا بالاجماع بحجة فاجاب بان من لوازمه انه قد يحصل لنا العلم بالاجماع التاشيرة لامام الحاصلين ودفاع الصرف لا اول كفتح خيبر وغزوة بدر وامثال ذلك مع انا لم نشاهد شيئا من ذلك بل ربما علمنا ايضا لو شاهدنا عن طريق العلم به ثم تمكين من بيانه كما لو لم يبشر عدد المخبرين حتى انه تواترا علينا بعدم المشاهدة وانتفاء العلم ووجه السقوط انه يبين لما ذكره من طريق الحدس وقد عرفنا ان قول الامام لا يكون مرتبا على الاتفاق على التقدير المذكور فلا يتحقق ما ادعوه من الاجماع المصطلح وهو اتفاق كاشف عن قول المعصوم وان تحقق بذلك طريق الى العلم بقول المعصوم فلا يصح تسمية مثل ذلك اجماعا ثم اورد على نفسه بانه كيف يجوز حصول العلم بالاتفاق في الضروريات بقول جماعة او واحد معروف بالقرينة وتعذر فيما نحن فيه مثل هذا الا بعد الفحص التام ولحصول الحاصل بان العلم بالاتفاق في الضروريات انما هو حصل العلم بكونها من لوازم الدين المسلم لعدم المناص عن فرض ان كل من تمسك بالدين فالعلم بالاتفاق لازم للعلم بكونه ضروريا من لوازم الدين ومثل ذلك لا يجري في المقام لان المقصود هنا التوصل بسبب الاتفاق الى قول الامام ولوازمه بالنسبة اليه على حال الضروريات فلا بد ان نقول ان قول جماعة من الفقهاء يوجب الحدس عن قول رئيسهم لكون نصبهم ووظيفتهم الصدور عن رايه كما ان وظيفته عامة الناس الالتزام بلوازم الدين ويحصل من العلم بكونه قول الامام اتفاق الكل عليه وعدم هو الامر الواقعي الذي نبينا عليه لكنه لا ينطبق على ما هو اللازم في الاجماع من الانتقال من الاتفاق الى قول المعصوم دون عكسه فالفرق بين المقامين بين وقد علم بهذا ان ما حكاه عن الفاضل المذكور في الحاشية من جعل حال الضروريات وحال الاجماع على طرق التعاكس لا يستقيم في صورة الحدس بقول جماعة من الاتفاق فان ما ذكره في الضروريات وان كان في محله الا ان جعل الحدس عن الاتفاق على عكسه فانه لا يتم هنا تمام ما ذكره وذلك بعض ويحق ان نقول انه بما هو عليه من الطول ليس بجودة محصول لان الانكشاف الحدسي عن قول الامام بمجرد قول الواحد والجماعة بغير مما لا وجه له لقوة احتمال الخطاء والاشتباه والاستناد الى دليل غير مذكور في الكلام وان يكون ذلك بانضمام القرينة وقد اعترف بذلك في كلامه حيث قيد بان يكون هناك عادة وامارة حيث انهما من جملة القرائن ومع القول لا اجمال لدعوى دلالة القرينة على نفس الاتفاق وقول الامام جميعا فلا بدس لتشديد في اساس القرينة حتى يتبع ما تقتضيه

لو عادم

من عدم كون الاتفاق في صورة الحدس موصلا وطريقا الى قول الامام

اواخاد منه الالتزام ومن المعلوم ان وضع الكتب الفقهية ليس على نقل فتوى الامام ولهذا لم يحقق شيء منها ان يقال الحكم كذا ومنه قال جعفر بن محمد عليهما السلام او خلافا لمرفقاتهم العقيرة مقال بما افتى به هو نقل خلاف الفقهاء لها الى ذلك الملحوظ الاتفاق المجتهدين وكان ساكتا عن فتوى الامام وكذلك فيما لو كان من عادته نقل الخلاف في المسائل الخلافية وارسل الحكم ارسال المسلمات فكشف قول الواحد او الجماعة بل قول الاكثر بنفسه او بواسطة ما اشير اليه من القرينة عن قول الامام على وجه الحدس بقاعدة الرئيسية والمرؤوسية مما لا وجه له ولكن الكشف الحدسي عن اتفاق جميع المجتهدين مما لا وجه من باب الارسال في الكلام من جعل المخالف من العامة او ارسال الحكم مثل ارسال المسلمات فلا يكون قول الامام مقدما على الاتفاق في مرتبة الانكشاف ولا مساويا له في الرتبة بل متاخرا وحينئذ فهذا المقدار الذي انكشف من اتفاق المجتهدين لا يتضمن قول الامام فلا يعين الانكشاف بعد طريق الحدس انه هو طريق حمل الحكم ولا يكون من اجماع القدماء ويكون ما ذكرنا وانما الاصل الطريقة المذكورة في تحصيل اجماع القدماء وكما يكون رافعا لما ذكره ذلك البعض من حيث حكم بكون قول الامام او قريبا من اتفاق العلماء بحسب رتبة الانكشاف او مساويا له لو قلنا انه مقتضى ارسال الحكم على وجه ارسال المسلمات هو انه مسلم عند جميع علماء امة النبي على وجه العموم الشامل للامام تحقق الاجماع على طريقة القدماء لدخول اقوالهم على وجه التضمن وكذلك قد عرفت ان لا تعرض في الكتب الفقهية لفتوى الامام كما انه لو قلنا بان مقتضى الارسال هو كون الحكم من لوازم الشرع التي يلتزم بها كل من تلقى بدين النبي او التزم بمذهب الشيعة تحقق الانتقال الى قوله من دون توسط الاتفاق ولكن ليس المراد بذلك ايضا ما عرفت من ان وضع الكتب الفقهية انما هو لبيان فتوى العالم وغيره من المجتهدين ثم ان الفاضل المحرر قد سلك في الحاشية مسلكا اخر في تحصيل الاتفاق المتضمن لقول الامام لتحقق اجماع القدماء وحصل ان فتوى الاكثر كاشف عن فتوى الجميع الذي منهم الامام ولم يعتبر انضمام القرينة بل الظاهر من كلامه ان فتوى الاكثر بنفسها كاشفة وذلك لانه قال انه لو وجد ان اتفاق اكثر العلماء مما كاشفا عن انتصار المذهب فذلك المستلزم لحصول العلم بان من لم نعثر على قولهم موافق للاكثر لكون ما افتوا به لازما للمذهب فيحصل بذلك العلم باتفاق الجميع ثم حصل العلم بالاجماع وقول المعصوم ثم لا يبقى فائدة للاجماع لحصول العلم بقول المعصوم من جهة العلم بقول اكثر العلماء والاشتغال عنه الى ان ذلك لازم المذهب ثم منع من كون العلم باجماع القدماء من هذا الباب واخذ في بيان طريق تحصيله ووقوعه في الخارج بدعوى ان اتفاق اكثر العلماء انما يكشف بالحدس عن موافقة الباقين في الفتوى ولا يستلزم القطع بقول الامام حتى يستغني عن ضم قول الباقين في الانكشاف عن موافقة الامام وذلك لان فتاوى العلماء اعم من ان يكون مبنيا على الظواهر او نص ولكن اذا علم اتفاق الجميع على الفتوى يحصل العلم بدخول الامام ولما كان قولهم ليس الا عن علم لم يقدح كون مبنى فتوى اكثر العلماء او بعضهم ظنيا وعلى هذا فلا يلزم حصول العلم بحقيقة الدين والمذهب في المسائل قبل حصول العلم باتفاق الكل حتى يكون اتفاق الكل بلا فائدة نعم غاية الامر حصول الظن بكون الحكم من الدين قبل العلم بالاتفاق بسبب العلم بفتوى الاكثر وهو لا يغني عن تحصيل الاجماع الذي يفيد القطع فالذي يحصل القطع به من استقراء فتاوى الاكثر انما هو موافقة الكل في الفتوى وفي كل المسائل

ان عدم استلزام اتفاق الاكثر القطع بقول الامام

وان كان مبناها الظن عند بعضهم واليقين عند الآخر وحصول القطع بتوافقهم فى صورة الفتوى يفيد القطع بكونه
مقتضى اليقين وانما الحصول العلم بصدوره عن الامام ع وهو لا يقول الا ما هو الواقع المطابق لنفس الامر وهذا
هو معنى الاجماع ثم قال والمراد بالواقع ونفس الامر فى هذا المقام هو ما صدر عن المعصوم قطعا ولو كان على سبيل
التقية لا الحق الواقعى فتفطن ثم قال ولا يذهب عليك ان هذا التحقيق مبنى على ان الاستقراء الناقص قد يفيد القطع
وان تقسيم ارباب المعقول اياه الى ما يفيد العلم وهو التام الذى يتحقق بالقياس المقسم وما لا يفيده وهو الناقص
انما هو بالنظر الى اليقين المصطلح عندهم اى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فهو لا ينافى القول بافادة الاستقراء
الناقص الجزم وان كان قابلا لتشكيك المشكك والمناط فى الشرعيات فى دعوى الاجماع انما هو مجرد القطع والجزم لا
اليقين بالمعنى الاخرى فافهم ذلك واستطر عند كلامه بتغيير وايضاح ومناط تصوير المقام فى كلامه هو الاطلاع على
فتاوى الاكثر والاستكشاف عنها عن موافقة الباقين لحصول الاتفاق الكل المحصل لقول المعصوم وانت خبير بما فيه
لان ما يمكن ان يستند اليه فى الاستكشاف عن الاتفاق المدعى عند الاطلاع على فتاوى الاكثر اما ان يكون هو
استناد الاكثر الى دليل معتبر قطعى لا يسع احد من الفقهاء العدول عنه كما هو قضية ما ان المحقق السيد رحمهما الله تم قد
ادعيا الاجماع فى بعض الموارد حيث عثرا على دليل معتبر لا مساغ للعدول عنه وان لم يكن الحكم اتفاقيا واما ان يكون
هو الحدس بقول الاكثر عن اتفاق الكل واما ان يكون هو الاستقراء ولا يفيد شئ منها فى اثبات المطلوب اما الاول
فلان النقوى قد حصل به التوصل الى الواقع ولا طريق له الى الاتفاق حتى يلتمس فيحصل كاشفا عن قول المعصوم واما الثانى
فلا يوجد من ان قول الاكثر بغير الاستلزام قول الباقين بوجه من الوجوه واما الثالث فلان الحاد من الجزئيات
مما لا وجه له الا ان يحصل منه ان الامر الكلى يكون هو المحكوم عليه بالحكم وذلك يسرى الحكم منه الى سائر الافراد فذلك
الامر الكلى ان كان طبيعيا سمى الاستدلال استقراء كما فى الحكم على الزنجى بالسواد على وجه كلى بسبب وجدان جملة من
الافراد متصفة بتلك الصفة فان السواد طبيعى للزنجى فهذا العنوان الكلى يفيد الحكم بالسواد على ما لم يشاهد من افراده
وان كان عرضيا سمى الاستدلال قياسا على مصطلح الاصول كما فى مثال الخمر المتصفة بالاسكار ثم نقول ان ذلك
الامر الكلى الجامع بين الفقهاء الذين صدر عنهم الفتوى التى عثرنا عليها وغيرهم لا يخلو من بيان وليس ما يمكن اعتباره فى
المقام الا كونهم العزيقين من اتباع رئيس واحد وذلك يوجب الانتقال الى حال الرئيس الذى هو الامام ع قبل
الانتقال الى الاتفاق فيبطل كون الاتفاق مؤديا الى قول الامام فينعكس الامر فيحفظ ما ذكره من تصوير الاجماع
المبحوث عنه ثم ان ما ذكرناه كله يبطل المنع من امكان تحصيل الاجماع على مصطلح القدماء وهل يمكن الاطلاع عليه على
سبيل النقل قبل ثم كما وقع فى كلام سلطان العلماء ره والحق المنع منه ايضا اذ لا وثوق فى دعوى المانع بين عدا الجماعة
من زمان السيد المرتضى ره وما لحاكم زمن الغيبة فقال السيد ره اذا ادعى الاجماع ان اراد بذلك الاجماع الصحابة او على
اركان منقوله النسبة السيد والكلام انما هو فيما لو كان الاجماع المدعى مقطعا وان اراد اجماع العلماء فى عصر من
فرق من زمانه ره مما فى الاتباع خلا بل وان يقال ان المراد بالاجماع المدعى فى كلام ره و كلمات اضرابه انما هو
الشهرة كما حكى عن الشهيد ره وهو بعيد او يقال ان فتاوى علماء زمن الحضور قد نقلت اليه ره على وجه التواتر فحصل

العلم بالاتفاق المتضمن لقول الامام ع وهو ايضا بعيد لان من عدا الامام ع فى زمن الحضور لم يكن معتنيا مستقلا
بنقل فتواه خصوصا على وجه الاعتناء بشانه بحيث تتواتر بها النقل عنه ويبقى ان العلم بقول الامام قد حصل له ره
ولاضرابه بوجه من الوجوه غير العلم باتفاق الكل كما اشار اليه هو ره باعترافه بانهم ربما علموا اشياء ولم يعلموا سبب
وذلك الوجه يمكن ان يكون هى الضرورة او غيرها كما لو كان هناك قرينة وغايته ان اهل الاتهم سامحوا فى التعبير عن
مثل ذلك بالاجماع لكن هذا الحمل يأبى عنه اشتراطهم وجود مجهول النسب فى المجمعين لان ذلك لا يلزم ان الاجماع انما
هو عين الاتفاق لا عن غيره وقد نكرر ذلك فى الاصول وفى الفقه فيقولون فلان معلوم النسب لا يضر خروجه بالاجماع
فى المسئلة والذى يغلب على الظن انهم ارادوا الاتفاق وجعلوا الحدس طريقا الى تحصيله الا انهم غفلوا عن كون
العلم بقول الامام ع مسببا اولا عن العلم بالاتفاق او مقارنا له واما الثالث وهو ما سلكه الشيخ ره فى حجية الاجماع
ونسبه عليه جماعة كما قيل ان الدليل عليه وجوه الاول ان التكليف بمقتضى الواقع لطف والاخلال باللطف قبيح وهو
موقوف على البيان من الامام ع وهذا الوجه هو الذى استند اليه فى العدة الثانى ما ورد فى جملة من الاخبار ان الارض
لا تخلو الا وفيها عالم الحق ظاهر وهذا هو مقتضى اللطف من عدم خلو الزمان عن حجة لئلا يتوسع الناس فيفسدوا وينقص بل زادوا الثالث تقرير المعصوم لذلك
لان علماء الامامية باسرهم لما افتوا بحكم وقد علم ذلك منهم الامام ع فقرره وامضاه ولم يردهم عنه كان حقا فيكون ان
تقريره بمنزلة قوله فى الاعتبار الرابع ان اتفاق الامة على الباطل قبيح والامام ع متمكن من ردهم الى الحق كلا او بعضا بالحجة
المعجزة وامارة البينة فيجب عليه الظهور وردهم ولو من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الخامس ان الحكمة الداعية
الى تشريع الاحكام الباعثة على بعث الانبياء ونصب الاوصياء والداعية الى تشريع الحكم الحادث ايضا تقتضى تبليغها والا لجب
تسليمها المحصل لهداية الخلق الى الحق فى امر التكاليف ولا يكون ذلك الا بتبليغ الحجة منها السادس ان الغرض الداعى الى نصب
الامام ع انما هو تبليغ الاحكام فاذا قدر عدم امكان التبليغ فى عصر او عدم مساعدة الحكمة عليه لم يكن فائدة فى نصبه
ووجوده فيبطل ما اتفقت الامامية عليه ونطقت به الاخبار من عدم خلو عصر عن الحجة والجواب عن الاول ووجهين
احدهما من طريق النقض والاخر من طريق الحل اما الاول فهو ان الواجب على الواحد منا الفتوى بكل واحد منا حال المجتهد
اذ لا فرق فى اللطف بين الواحد والجميع فان كان واجبا فهو واجب بالنسبة الى الواحد ايضا وان كان غير واجب
فكذلك فى حق الجميع ايضا ومقتضى ما ذكره كون الواحد ايضا مقتضيا للحكم الواقعى لعدم الفرق فى اللطف وذلك يستلزم
كون الامام ع مسددا لكل من المجتهدين وموصلا له الى الواقع فيكون كل منهم قد ادرك الحكم الواقعى مع اختلاف آرائهم
وذلك مما لا يلتزم به هو ولا احد من اصحابنا وان التزم به بعض من يرى انفتاح باب العلم ثم ان الترجيح الحاصل
فى نظر المجتهد علم وان الامام ع بسدده من الواقع ان القول باشتراط هذا المقال عليه الامر على الوجدان ثانيهما النقض
بمجتهد واحد ليس فى العصر غيره من اهل الفتوى وتبعه من الناس مطبقون على تقليده فاذا كان
افتى بشئ اطبق الناس على الاخذ به فلو كان ما افتى به باطلا لزم وقوع الامة فى الخطاء فيلزم ما ذكره الشيخ ره من اقتضاء
اللطف هداية الى الصواب الواقعى فيكون فتاويه باسرها مما يجب الاقتداء بها وكل من تأخر عنه من المجتهدين
اذ لو كان فتوى ذلك الواحد خطأ كان اللازم على الامام ع رده على الحق ثانيها النقض باتفاق المتكلمين

المتقدمين والمتأخرين كما في نجس ماء البئر بوقوع النجاسة فيه فانه مما اطبق عليه الفقهاء الى زمن الشهيد واطبق
من بعده على عدم تنجسه الا بالتغير من الجارى فعلى ما ذكره كان اللازم عدم جواز وقوع مثل ذلك لوجوب متابعة
الاولين لان الامام لم يردعهم ولم يغير ما هم عليه واما الثالث فهو ايضا باطل بوجوه اسهلها ما ذكره الفاضل النراقي في
العوائد في مقام بيان عدم تمامية الاستناد الى قاعدة اللطف في الموارد التي يستندون فيها اليها من ان يراد من
اللطف ما اعطاء كل ذي حق حقه اى ما يستحقه او بيان المصالح والمفاسد او مطلق الاحسان والاكرام والانعام او بيان
ما يقرب العبد الى الله او ما يبعده عنه او ما يقرب من احد هذه المعاني واللطف ببعض هذه المعاني مما لا ينبغى الريب في
وجوبه عليه تع مطلقا كالمعنيين الاولين وبعض آخر مما لا شك في وجوبه في الجملة وان لم يجب عليه تع جميع انواعه
كالثالث وبعض آخر مما يمكن الكلام في وجوبه كالمعنى الاخير ثم قال وليس غرضنا هيهنا اثبات وجوبه وعدم وجوبه
او بيان ما يجب عليه منه وما لا يجب بل المطلوب بيان عدم تمامية الاستناد الى تلك القاعدة في المواضع التي
يستندون اليها وذلك لوجوه الاول ان المراد بوجوب اللطف عليه سبحانه اى معنى اخذ هل هو وجوب ما هو كذلك
في الواقع وفي نفس الامر او ما هو كذلك بحسب علمنا وادراكنا مثلا هل يجب عليه بيان ما هو مصلحة او مفسدة في
الواقع او بيان ما نعتقده مصلحة او مفسدة سواء طابق علمنا الواقع ام لا وكذلك الحال في سائر المعاني فان
ارادوا الاول فسلم وجوبه والكلام لنا معهم في اثباته ولكن نقول ان كل ما يريدون اثباته من تلك القاعدة
ويستندون فيه اليها من اين يعلم انه اللطف الواقعي النفس الامري المطابق لعلمه سبحانه وكيف السبيل الى علمنا
به وكل ما يذكرونه فهو راجع الى ذلك المعنى بحسب علمنا ويأتي الكلام فيه وان ارادوا الثاني اى وجوب ما نعتقده
لطفا بذلك المعنى فنمنعه لعدم الدليل على وجوبه على اطلاقه الوجه الثاني ان يراد من وجوب اللطف عليه سبحانه
بلحاظ ما يراد منه ولو بحسب علمنا هو وجوبه عليه تع مطلقا من دون اشتراطه بوجود المقتضى من جانب القابل او
عدم الموانع الخارجية عنه او مشروطا بذلك فان ارادوا الاول فهو بديهى الفساد ضرورة اشتراط تحقق كل شئ بوجود
المقتضى ورفع الموانع ولا اقل من انه لا دليل على وجوب مثل ذلك عليه سبحانه مع عدم المقتضى او وجود المانع لكون
ذلك الطعام ان هذا انما يكون بالمشاهدة والعيان في الامور ما يكون القطع بكونه او كون مثل الطعام
ذلك لم يتحقق في الخارج ويستندون في عدمه الى المانع ولهذا قال المحقق الطوسي في التجريد وجوده لطف وتصرفه
لطف آخر وعدمه منا وان ارادوا الثاني اى وجوب اللطف عليه بشرط وجود المقتضى في كل فعل وانتفاء الموانع
الداخلية والخارجية فلا تفيد هذه القاعدة لنا في مقام اصلا لان الحكم بمقتضاها في الاشياء اليها في كل مورد
يراد فيه ذلك موقوف على علمنا بالمقتضيات وانتفاء الموانع وهو موقوف على الاحاطة التامة بذوات الاشياء و
الافعال وحقائقها وجميع الامور الداخلية والخارجية الحسية والمعنوية مع انا نرى من المقتضيات والموانع
ما لا يمكن لنا مدركها انا نرى انهم يقولون ان التكليف لطف ويثبتونه للذكر بتمام خمس عشرة ما دون خمس عشرة
الا نصف يوم فما المقتضى في الاول دون الثاني وما المانع في الثاني دون الاول وما المقتضى لثبوته في الانثى
لتسعة سنين دون ما زاد او نقص وما المانع من بعث خاتم الانبياء في يوم قبل المبعث الى غير ذلك الوجه الثالث

القم من جهة القابل او عدم الموانع

ان يقال هل يمكن ان يتحقق لطفا من غير ما هو لطف ما يقوم مقامه وينوب عنه ام لا فان قلت نعم قلنا من اين علمت في
المورد الذى يراد اثباته بقاعدة اللطف انه لم يتحقق ما ينوب عنه وان قلت لا فنقول كذلك انتقض بوجوه الاجماع القطعى لان
الاحكام الواقعية كلها مطابقة لالطاف الله تع بالنسبة الى عباده وفي باب مسائل الاحكام الظاهرية من اختلاف انظار
المجتهدين الوجه الرابع انا نرى في الاشياء والافعال ما نقطع بكونه لطفا الى اخرى فرقا بينه وبين سائر ما نقطع بكونه لطفا
ومع ذلك لم يقع كظهور الامام ونصرة فرجه ما نقطع بكونه لطفا والاخرى فرقا بين ظهوره في هذه الايام ظاهرا للمعا
مقتداه في الصلاة الكثير امرا له سيف منصورا من اعتبارها مرتبين ظهوره بعد ذلك بل الاخرى فرقا بين مجرد ظهوره وظهور الامام
الحادى عشر في زمانهم وكذا بعث النبى ص بالخصوص بعض الامور الزائدة على المعاصى المعتبرة في الطاعات لكل مكلف كبعض
المنامات واستجابة بعض الدعوات ونحو ذلك ومع ذلك لم يقع شئ منه وقد يقع لبعض دون بعض والاخرى فرقا بينهما فلا اقل من
اصلا فانا كيف ندرك ان اراءة البرهان ليوسف الصديق اى معنى فرق لطفا بالنسبة اليه دون غيره ثانيهما ان
اللطف وان كان واجبا الا انه منحصر في الخارج مشروطا بامرين احدهما اسعدون من الامر وثانيهما القيام بحفظ من
الامور التزام بوافرهم وعدم ظهوره في مقام الاشاعة وانما موانع اللطف وتأكيدها وجدانها وفيها نحو تردد انحى
الامر الثاني حيث يترتب الغير سر من النبى والاصحاب والتلقى لغيبة الامام ع والحاصل انا نسلم وجوب اللطف الذى
هو عبارة عن فعل ما هو الاصلح بحال العباد لكن تحقق ذلك يكون بامرين احدهما من جانب الله تع وهو في مقام التكليف
نصب الطريق العلمى بعد تكليفهم بما يوجب الارتقاء الى درجات الكمال والاخرى محافظتهم على ذلك والمفقود هيهنا هو
الثانى فهذا نقص تحقق اللطف بانتفاء احد جزئى سببه ولا يلزم من ذلك نقص على الله سبحانه ولا على الامام في
عدم تبليغه فان قلت وجوب اللطف المستدعى لوجوب نصبه يستدعى وجوب تبليغه قلت قد علم جوابه مما بينا وحاصله ان
الامة هم الذين منعوا من تحقق تبليغه فلا يلزم من ذلك ترك ما هو الاصلح بحال العباد ابتداء من الله تعالى ولا من الامام ع
والى هذا ينظر ما ذكره السيد المرتضى ره فيما حكى عنه من انه لا يجب عليه الظهور اذا كان خوف السبب في استتاره فكل ما يفوتنا
من الانتفاع به وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى
الينا الحق الذى عنده فان قلت اذا لم يقم بتبليغ الاحكام فاى فائدة في وجوده اذ وجوده ليس الا للتبليغ قلت
ليس كذلك وكفى سندا للمنع ما وقع في دعاء العديلة المعروف من قوله وبيمنه رزق الورى وبوجوده ثبتت الارض
والسماء والى هذا ينظر كلام المحقق الطوسي ره فيما حكى عنه من ان وجوده يعنى الامام لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه
منا فحاصل هذا الجواب هو ان انتفاء الصغرى بمعنى انتفاء وجوب اللطف في الخارج بانتفاء احدى مقدمتيه التي
هى عدم المانع وذلك لوجود كيد الظالمين وانتفاء الشرط وذلك لانتفاء تمكين غيرهم من نصره والظاهر
ان الفاضل المورد اشار الى هذا الوجه بقوله والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب
عليه الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستيفاء المطالبة ذكر كلام السيد
المرتضى ره وكلام المحقق الطوسي ره وذلك لانه بعد البناء على ان تبليغه لطف من جانب الله تع ولو بواسطة
نصبه وان الحكم في الغيبة تحقق من جهة كيد الظالمين وعدم قيام غيرهم بنصره ينطبق كلامه على ما ذكره من الباب

وذكر صاحب الفصول ره ما ينطبق على البيان المذكور بوجه اوضح ثم قال ان ههنا امورا ثلثة فامر يجب عليه تع وامر يجب علينا فالواجب
عليه تع انما هو نصب الحجة على العباد وتعيين الهادي الى منهج الرشاد اطاعوه او خالفوه والواجب على الحجة التصرف في الامور
بما يستقيم به نظام دين العباد ودنياهم وانما يجب عليه ذلك بشرط التمكن والاستطاعة ويجب على العباد تمكينه وشروط
الطاعة لامره والتحرز عن مخالفته فلو اتفق الاخير فما سقط عن الحجة وجوب التصرف ولم يسقط عنه تع وجوب نصبه لان نصب الحجة
على حسب وضع الشريعة لطف لا يخل به ترك العباد واستنكافهم عن الانقياد وفائدته مع التمرد اتمام الحجة وقطع المعذرة انتهى
ما ذكره صاحب الفصول ره وهو ان الذي يستقل عليه العقل ويعلمه ويشهد له الواقع انما هو وجوب تبليغ الاحكام في الجملة لا مطلقا
فانا نرى بالعيان ان كثيرا من الكفار الناشئين في بلاد الاسلام لا سيما المخدرات منهم في الجهال ما بلغ اليهم دعوة النبي ص
ولا سمعوا بمعجزاته ولا خطر ببالهم وجوب الفحص والتفتيش لتحصيل الحق فلو كان الواجب عليه تع هو تبليغ العام واتمام
الحجة على جميع الانام لكان في عدم تبليغ اولئك المذكورين وعدم اتمام الحجة عليهم ترك الواجب وهو قبيح لا يصدر منه تع
علوا كبيرا وكذا الكلام بالنسبة الى الذين ماتوا في الفترة قبل بعث النبوة او قبل وصول الخبر اليهم او قبل ثبوت الحق
لديهم وبالجملة لو وجب التبليغ العام على الاطلاق لحصل التبليغ بالنسبة الى كل من بلغ عاقلا مستعدا باتم التبليغ
حين اول زمن بلوغه وعقله مع ان انتفائه معلوم بالوجدان والمشاهدة والعيان لا يقول لا يجب عليه تع تشريع الاحكام
على الاطلاق فضلا عن وجوب تبليغها على الاطلاق فان الصبي المراهق الذي لم يبلغ حد البلوغ قد يكون اذكى واعقل من
كثير من البالغين ومع ذلك لم يشرع في حقه الاحكام الايجابية والتحريمية فاتضح ان الواجب عليه تع انما هو تشريع الاحكام
في الجملة ولو بالنسبة الى البعض بعد حصول البلوغ وكذلك الواجب عليه تع انما هو التبليغ في الجملة ولو بالطريق المعتاد
بين العباد كما يكشف عنه سيرة الانبياء فانهم انما كانوا يبلغون رسالات ربهم في الاحكام بالطريق المتعارف بين الانام
لم يختلفوا انهم كانوا انما يلقون الحجة من اراد التبليغ وغيره فليس عليهم ان يبادلوا الناس بما يطلعون عليه من العلوم الغيبية
ولا ان يذهبوا بطريق الخفاء ومن الاسرار الى من يحتاج اليهم في المسائل الدينية ولا ان يدفعوا عن انفسهم الاعداء
بالقوة الربانية وان كانوا قد يتكون ذلك في بعض الموارد لحكمة خاصة وعلى هذا فيكفي في قاعدة اللطف ارسال الرسل
ونصب الحجج مع تبليغ البعض سواء تمكنوا من التبليغ الى الكل وبلغوا او حصل هناك موانع منعتهم عن التبليغ الى البعض
فلم يبلغوا اليهم فلا يجب دفع مكائد الطواغيت ودفع شرورهم عنهم انتهى والظاهر ان مراده ره من ان اللطف
في مصطلح العلماء المحكوم عليه بالوجوب فيما بينهم قد اخذ في موضوعه كونه مقربا على الطريق المتعارف فما كان خارجا
عن الطريق المتعارف خارج عن موضوع اللطف بعد بنية حكمهم بالوجوب فلا يستقيم في غير ذلك كما اشار الى عدم
الوجوب في جملة من الامثلة وعلى هذا يكون ما ذكره الشيخ ره من ظهور الامام بنفسه او بغيره خارجا عن المتعارف
خصوصا مع اشتراطه بوجود معجزة تدل على صدقه فلا يكون لطفا واما الثالث وهو طريق الحكم ثم على وجه احدهما
مع كلية الكبرى وهو ما ذكره الفاضل القمي ره بقوله مع ان ادعاء خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود الى غير النهاية
والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن
وجود الاختلاف في الاقوال بانهم اوقعوا الخلاف [illegible] الساعة حيرة وهو وان كان كذلك في امثال ذكر بعض الملامات

الذي

الذي لا يمكن ذلك بغير الاثم فيه ما ذكر من الاثم في الغالب ايضا انتهى والظاهر ان المراد من منع وجوب اللطف وان منه
ما هو واجب ومنه ما ليس بواجب وقد صرح ره في مسئلة التحسين والتقبيح العقليين بان وجوب كل لطف ممنوع
اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية
وقد يكون من اللطف بالتكليف ما يجتمع لا يستقل به العقل لانه من التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تع ان الصلوة تنهى عن
الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذن لم يثبت انتهى ويوافقه في تقسيم اللطف الى واجب وغيره في الجملة
كلام السيد الاجل السيد محسن الكاظمي ره في شرح الوافية قال ره بعد ما فسر اللطف بما يقرب معه العبد من فعل الطاعة
ويبعد عن المعصية وليس له حظ في التمكين ولا يبلغ الحد الالجاء ومثل له بارسال الرسل وانزال الكتب واظهار
المعجزة واقامة الحجج وذكر ان قيد التمكين احترازا عما لا يتمكن بدونه فانه لا يكون من اللطف وذلك كالقدرة وخلق
الالات وما اشبه ونحن نقول اللطف ضربان واجب وهو ما لا تقوم الا به ويقبح التعذيب مع عدمه وذلك كبيان ما لا يستقل
بادراكه العقول وما يتبع ذلك فكذلك بيانه وارد له الادلة عليه فضل ولو كان كل لطف واجبا كما هو ظاهر الاكثر
لم تقم لله على احد حجة اذ لا ريب انه لو ارسل الانبياء ملوكا او ارسل الى كل قوم نبيا من اجلائهم واهل الشرف وبعث منهم
وجاء الى كل رئيس حجة واعطى كل واحد ما تمنى واحيى له اعزة موتاه وانطق له بعض البهم واحيى لهم بعض الاموات
ليخبروهم بما عاينوه في عالم البرزخ او عاجل كل مكذب بالتعذيب ومنكر للصانع بما يكون به عبرة لكانوا بذلك اقرب
الى الطاعة وادعى الى الانقياد وابعد عن المعاصي فكان ما اهمل من الالطاف الواجبة اكثر مما فعل تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وبالجملة لو صح ذلك لامتنع ما جرت به عادة الله من التكليف على وجه الابتلاء كما دلت عليه كلمة الحكمة فله ان
يتفضل بها على ما يشاء من عباده بحسب ما تقتضيه المصلحة وتقتضيه الحكمة كما تفضل على الفرس بكلام الذئب وكما تفضل
على كثير من الناس بان بعث اليهم اهل الصلاح والتقوى وطلبة العلم كيف وفي الطاف العامة من ارسال الرسل وانزال
الكتب ونصب الائمة ونشر المواعظ وقص العبر والتهديد على المعاصي واقامة الحجج وتغيير الاحوال وضرب الامثال
الى غير ذلك ما لا يحصى ما به يحصل الواجب انتهى ثم اورد على قوله ره على الفاضل القمي ره والسيد [illegible] بعض من تأخر
بعد نقل كلام تأنيهما على عدم حصر بان ما ذكراه ضعيف لان اللطف ليس الا عبارة عن فعل ما هو الاصلح بحال العبد
وكونه مندوبا غير معقول ولذلك نرى المتكلمين لا يتأملون في وجوبه فان فعل ما هو الاصلح بحال العباد لمن يقدر على
ما لا يقتضيه العقل من اللوم بوجوب حصرته وان ما ذكره السيد من الامثلة مما منع من كونه لطفا لان المراد به ليس الا
ما هو اصلح بحسب الواقع ولا بد فيكل تمييز الاصلح الى كثير من ضرورة ان ما يعبر العبد اصلح ربما يكون متضمنا للمفسدة
فيخرج عن كونه لطفا وان كان بعض افراده ما لا يشتبه على احد مثل بعث الانبياء ونصب الاوصياء ثم انه زاد على
ذلك الاستشهاد بكلام المحقق الطوسي ره حيث انه مع كونه من ائمة علم الكلام لم يمنع من كون اللطف واجبا وانما
تفصى بوجود المانع من قبل الامة كما اشار اليه كلامه الذي قدمنا حكايته وانت خبير بما فيه من الوهن والتوهم لانهما
قد صرحا بتفسير اللطف بما يقرب الى الطاعة وهو يورد عليهما بان اللطف الذي هو عبارة عن فعل ما هو الاصلح
لا ينقسم الى واجب وغير واجب وثانيهما منع الصغرى لكن في خصوص مقام التكليف وهو ما ذكره السيد الاجل السيد

نعم لكاظمي في شرح الوافية من ان اللطف الواجب ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية وليس في الاتفاق الدليل
عليه بل العقل انما يحكم به في الجملة عند فقد ما هو حاصل هنا ولحسن الوجوه المذكورة من طريق العقل وما يدعيه الى هنا انما هو
الوجه الاول لكن لا بذلك الاطلاق والعموم الذي ادعاه الفاضل التراقي بل كان من الالطاف الواجبة ما يدركه العقل
ويصح الاستدلال به فهو ورده على وجوب بعث الانبياء ونصب الاوصياء لارشاد الخلق الذين عندهم الى ما هم عليه من الجهل
والقصور وقد اجاد شيخنا الامام المرتضى حيث قال في تعليل البحث ردا على الشيخ وموافقيه ان الدليل يرشدنا الى
وجوب ردع الامام عليه السلام اذا اتفق اهل الخطأ في مسألة وغيره ~~…~~ مسألة ما لم يبتغ
الى الذرائع الشرعية وانطمس الطريقة واورد عليه بعض من حضر عنده بما يحصل بعد تهذيبه وتنقيحه هو انه لا يخلو اما ان
يكون المنع هنا مبنيا على منع الكبرى وهي وجوب اللطف الذي هو المقرب الى الطاعة او على منع الصغرى وهي كون الردع
عن الباطل لطفا ولا مجال للالتزام بشيء منهما اما الاول فلان كثيرا مما تدين به الشيعة مستند الى قاعدة وجوب اللطف
كوجوب نصب الامام عليه السلام من قبل الله تعالى وما شابه ذلك فانكارها مستلزم لعدم التدين بما يتفرع عليها واما الثاني فلان
دعوى كون الردع عن الباطل خارجا عن عنوان اللطف مما هو ضروري الفساد واجاب بان وجوب اللطف مسلم وليس منحصرا
الى الواجب والمندوب كما ذكره الفاضل العمومية فالكبرى مسلمة الا ان تمييز الصغرى مشكل فمن الافراد ما هو معلوم
الاتصاف بكونه لطفا مثل بعث من يخبر كل مكلف باسمه عنا من الانبياء ويبين ما يحتاج اليه الامة من الاحكام التي
لم تنتشر اليهم ومنها ما هو غير معلوم الاتصاف بكونه لطفا كفتح ابواب العلم والمنامات التي من شأنها ايجاب التنبه
والاقبال على الخير لكون جهات المصالح والمفاسد مما يقرب الخلق الى الطاعة وغيرها من الحكم والاسرار من
مخزون علم الله الذي لا يحيط الناس فيه فلذلك لم يصح لنا الحكم بكونه لطفا عند اشتباه الحال هذا وعن الوجه الثاني وهو
التمسك بالاخبار بوجهين احدهما ما ذكره صاحب الفصول من ان فيها ما … مطوي ذكره تعويلا على الوضوح والظهور
والمراد بهم وانهم لم يتمكن منه تمكنا عاديا بان العبرة في التمكن هنا بالتمكن العادي كما يدل عليه ملاحظة سيرهم
ويجري طريقتهم وعلى قياس الكلام في تفسير الاخبار ثانيهما ما ذكره بعض من تأخر من ان الزيادة والنقصان فيها
لا يشرع احد عليه واجتهاد المجتهد بما صدر من الامام عليه السلام فلا يكون من قبيل الزيادة والنقصان بالمعنى الذي عرفت
بل المراد بالزيادة والنقصان ما كان من قبيل البدع في امور الدين فلا دخل لها بمسألة فرعية اجتهادية وفيه نظر لان
المؤمنين لا يعتقدون على ما كان بدعة في الدين وقد اسند الزيادة والنقصان في الحديث الى المؤمنين وعن الثالث اعني
التقرير بانه قد قرر في محله ان التقرير مشروط بشرائط منها كون علمه ناشئا من الطرق العادية ومنها كون الفعل الذي
باشره المكلف بحضرة من معصوم ومن ليس … في المقام لكون اطلاعه على فتواهم بالعلم الالهي دون العلم
الحاصل بالسماع الواقع بين الناس وعدم كون فتواهم والحال هذه معصية في حقهم اذ المفروض انهم علماء مجتهدون
لا يفتون باهوائهم فلا اقل من الاشتباه الى الاصل فيكون ما افتوا به حكما ظاهريا في حقهم لا معصية فلا يلزم الردع والالزام
من عدم ردعه ان يكون ذلك الحكم واقعيا وعن الرابع والخامس بما تقدم في الجواب عن التمسك باللطف من ان ردع الامام
عن الباطل انما يجب اذا كان على الوجه المتعارف وعن السادس بان فائدة نصب الامام ليس منحصرا في التبليغ

بل عساك

بل عساك فوائد اخرى ويجوز ان يكون منها تحمل الطواغيت لاوزار من ضل باغوائهم وبعث وسطوا التبليغ اليهم حيث ظلموا
بما يجوم عنه فيحصل الغرض الداعي الى التكليف في حق المانع والممنوع كما يحصل على تقدير وصول التبليغ هذا
ويبقى في المقام امور ينبغي التنبيه عليها الاول ان طريقة الشيخ رحمه الله في الاجماع مخصوصة في هذه الطريقة خلافا
للفاضل القمي حيث زعم ان الشيخ رحمه الله موافق للقوم في طريقتهم وهذه طريقة اخرى انفرد بها وان الاجماع في
كلامه رحمه الله محمول على مصطلح القدماء وقد تعرض رحمه الله عند بيان طريقة الشيخ رحمه الله بان يظهر من هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم
بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل وعلم ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك
كونه قول الامام ومختاره فقال ح انا نعلم انه قول الامام ومختاره وذكر في مسألة الاجماع المنقول في جواب الاشكال
من حيث عدم صحة الاعتماد على نقل الشيخ وموافقيه للاجماع لاستنادهم الى الاراء من الطريقة بان الشيخ رحمه الله لا يرى
انحصار الاجماع في هذه الطريقة وان الاجماع لو اتفق عنده هو ما ذكره القوم مع انهم اذا اختلف اصطلاحهم في الاجماع
كان ان يبقى مراده حيث لم يرد في … مصطلح العلماء ولعل المناقشة حيث زعم ان طريقة الشيخ رحمه الله هي طريقة القدماء
لا طريق له في الاجماع سواها والذي ذكره من طريق اللطف وان كان طريقا الى الواقع الا انه ليس اجماعا عنده بل هو طريق
آخر الى قول الامام عليه السلام هذا ويدل على ما ذكرناه من انحصار طريق الاجماع عند الشيخ رحمه الله في طريقة اللطف ما ذكره رحمه الله في العدة
في حكم ما اذا اختلف الامامية على قولين يكون احد القولين قول الامام عليه السلام على وجه لا يعرف بعينه والباقون كلهم على
خلافه انه متى اتفق ذلك فان كان على القول الذي انفرد به الامام عليه السلام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور
ولا الدلالة على ذلك لان الموجود من الدليل كاف وان … التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور او
اظهار من يبين الحق في تلك المسألة الى ان قال وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي رحمه الله اخيرا انه يجوز ان يكون الحق
عند الامام عليه السلام والاقوال الاخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع
به وبما معه من الاحكام يكون قد فاتنا من قبل انفسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق
الذي عنده قال وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام عليه السلام
فيها الا بالاعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع انتهى
واشار بالتقييد بقوله اخيرا الى ان السيد رحمه الله كان سابقا يعتمد على ما اختاره الشيخ رحمه الله من الطريقة ثم اعرض عنها وذكر
في موضع اخر من العدة ان هذه الطريقة يعني طريقة السيد المتقدمة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل
باجماع الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام عليه السلام مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده انتهى فقد اخذ
كلامه رحمه الله ان العلم بالاجماع منحصر في طريق اللطف لا طريق له سواه فكيف يصح ان ينسب اليه رحمه الله القول بطريق
القدماء مضافا الى طريقة اللطف او القول بانحصار طريق الاجماع في طريقة القدماء وجعل طريق اللطف طريقا اخر
لا دخل له بالاجماع ومثل هذا التحقيق والتدقيق مما يبعث عن مذهب الشيخ رحمه الله وان لم يكن له كثير ثمرة في تحقيق الاجماع
المحصل الا انه يثمر في الاجماع المنقول الباقي كلامه رحمه الله فلا بد من حمله على الوجه الذي يراه صحيحا او يعتقد به الثاني
ان الاجماع بطريق اللطف الحاصل من اتفاق من عدا الامام عليه السلام ربما ظهر من جماعة الموافقة عليه وهم الذين ذكرناهم

على اشتراط تحقق الاجماع بعدم مخالفة احد من علماء العصر على ما وقع في كلمات جملة من اصحابنا وذلك لان كونهم
من الخاصة قرينة واضحة على عدم ارادة اجماع جماعة ينبغي ما هو المناط عند الخاصة وظاهر ان اجماع القدماء عبارة
عن الاتفاق المشتمل على قول الامام مع الامكان تحققه في عصر من الاعصار المتاخرة فان اريد تحصيله في المناط فيرد عليه
انه لا اتفاق لكل من السابقين والغابرين لا اتفاق اهل عصر خاص وكذلك اجماع المتاخرين لان المناط فيه اتفاق
جماعة يحصل بهم الحدس عن رضا الامام على قاعدة التابعين والمنتهية سواء كانوا من اهل عصر واحد ام لا فيبقى
اجماع الشيخ ره حال ذلك دون غيره لان مناطه عدم جواز ترك اهل العصر على خطائهم ووجوب هداية الاحياء الموجودين
بقضية اللطف فمنهم فخر المحققين في كتاب البيع عند الكلام فيما يدخل في المبيع قال ان من عادة المجتهد اذا تغير اجتهاده اجتهاده
الى التردد والحكم بخلاف ما اختاره اولا لم يبطل ذكر الحكم الاول بل يذكر ما اداه اليه ثانيا في موضع اخر لبيان عدم انعقاد
اجماع اهل عصر الاجتهاد الاول على خلافه وعدم انعقاد اجماع اهل العصر الثاني على كل منهما وانه لم يحصل في الاجتهاد
الثاني ما يبطل الاول بل يعارض بدليل مساو انتهى وتفسيره على ما ذكره شيخنا الامام المرتضى ره في بحث الجواب
ان المجتهد الذي تغير رايه لم يبطل ذكر فتواه التي عدل عنها ويذكر فتواه الثانية ليدل الامران على عدم تحقق انعقاد الاجماع
على فتوى في شيء من عصري الاجتهاد الاول والثاني وذلك لان المجتهد المذكور من اهل العصرين فتواه الثانية تدل على
عدم انعقاد الاجماع في العصر الاول لانه من اهل ذلك العصر ولو كان قد تحقق الاجماع في ذلك العصر لم يكن الافتاء
بخلافه وفتواه الاولى حيث ابقاها ولم يبطل ذكرها تدل على عدم انعقاد الاجماع في العصر الثاني لانه من اهله ايضا ولا
كان اللازم محوها وابطال ذكرها لمساواته لذلك بخلاف ما لو ابطل ذكر الحكم الاول فانه يصير بمنزلة المعدوم ولا يحتمل
تحقق الاجماع في العصر الثاني على الفتوى الثانية هذا ما افاده ره ومنه يعلم ان قوله لبيان عدم اه تعليل للامرين
من عدم ابطال ذكر الحكم الاول واثبات ذكر الفتوى الثانية وان معنى قوله وعدم انعقاد اجماع اهل العصر الثاني على
كل واحد منهما هو ان الامرين المذكورين يفيدان انه لم يتم الاجماع في العصر الثاني على شيء من الفتويين اما عدم
وقوعه على الفتوى الاولى فلانه عدل عنها ولو كانت مجمعا عليها لم يكن العدول عنها وجيز واما عدم وقوعه على الفتوى الثانية
فلانه لم يبطل ذكر الاولى ولو كانت مخالفة للاجماع كان اللازم ابطالها لان عمقه بعد ذلك يكشف عن خلافها
بحيث ابقاها على حالها دل ذلك على ان تلك الفتوى ايضا من جملة فتاوى علماء الاسلام وبهذا البيان ظهر معنى
قوله وانه لم يحصل في الاجتهاد الثاني ما يبطل الاول وان ساواه دليل الفتوى الثانية لدليل الاولى عما هو في محل
التحيز الى الرتبة والامكين وجبر الحكم على مقتضى دليل الفتوى الثانية والاعراض عن الحكم على مقتضى دليل الفتوى
الاولى فافهم ثم ان فخر المحققين ره كما انه ذكر ما عرفت فقد اكثر في الايضاح من عدم الاعتداد بالخلاف لانقراض عصر
المخالف وظاهره الانطباق على هذه الطريقة كما اشرنا ومنهم الشهيد في الذكرى حيث قال ونقل الاصحاب قول ابي
جعفر ابن بابويه ره بجواز الوضوء بماء الورد لرواية محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن ع يدفعه سبق الاجماع وتأخره
انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا ان تحقق اجماعين احدهما سابق على زمان القائل والاخر متاخر عنه لا يكون الا في
عصرين وقد عرفت ان ذلك لا يتم الا على طريقة اللطف ومنهم المحقق الكركي في تعليق الشرائع قال ان اعتبار الاجماع اجتهاده

يجوز خلو العصر عن المعصوم وقال ره ولم يعتبر المحقق خلاف ابن بابويه وابن ابي عقيل فادعى الاجماع على كون المضاف غير مطهر حدثا
لانقراض القول بانقراضهما انتهى بل وقع من اصحابنا ما هو اوضح في موافقة الشيخ ره مما ذكرناه من كلماتهم فقال الشهيد
ره في الذكرى في حكم اختلاف الامة انه لو انتفى العلم بالنسب في الشطرين فالاولى التخيير كالخبرين لوجوب التعيين على
الامام لو كان احدهما حقا وقال السيد المحقق الداماد ره بعد ذكر الخبر المفسر للنعمة الباطنة بالامام الغائب بطلانه
ما تظافرت به النصوص عنهم ع ان انتفاع الناس بامامهم المستور كانتفاع الخلق بالشمس ومن ضروب الانتفاع ان
يكون حافظا للاحكام ومسند الحجية اجماع اهل الحل والعقد فانه يحصل انه في حجية الاجماع قول ذي الوجه والحجة
وانكم الالهية ان يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رايه راي امام عصره
وصاحب امره ويطابق قوله قوله وان لم يكن من نعلمه بعينه ونعرفه بخصوصه انتهى اقول ان الشيخ ره ذكر في جملة من
كلماته انه يجب في مرجع الامام ع علماء شيعته حين لا سبيل الى ظهوره بنفسه بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه او اظهار ان
لا يكون الامر ويعلمهم به وحكي عن جماعة موافقته في اصل وجوب الردع وبحاله في كيفيته فمنهم الشيخ المحقق التستري فيما حكي
عنه في حل المشتبه في تحقيق ان العمل بذي المحصول والان المحصول قال ان افاد ان اجتناب الاصحاب في المسألة ان ما هو كون
المخالف فيها شخصا غير معلوم فاحتملوا ان يكون هو الامام ع وقد ارشد بذلك لو حكم تمام عليه فاضطروا الى التعمق
التدقيق حتى يظهر حقيقة الحال عندنا من انقل عنه ومنهم من انه لا يشترط في بيان الحق ان يكون معه معجزة تدل على صدقه
ومنهم العلامة المجلسي على ما حكي عنه ومنهم السيد الجزائري ره فيما حكي عن شرحه على التهذيب فانه افاد ان فائدة وجود
الامام ع في كل عصر انما هي رد اهل العصر الى الحق لو اتفق اتفاقهم على الخطاء بان يلقى مجتهدا منهم فيلقي اليه طريق استنباط
تلك المسألة من غير ان يعلم بكونه اماما او يلقي الشبهة في قلبه حتى يتكلم مع الباقين فيرتدعوا عما هم عليه ونحو ذلك ذلك
هذا محصل ما حكي عنه ولا يخفى ان ما ذكره الشيخ وهو يدل على عدم اشتراط المعجزة والرد للمجيع فيكفي رد واحد الى
الحق ولو بالاشارة الى طريق الاجتهاد الحق ثم انه يدل على انه يقول بالعلم بالاجماع من طريق اللطف عند عدم قيام
الامام ع بالردع عما هم عليه ولو برد مجتهد واحد الى الحق وارشاده الى وجه استنباط المسألة فهو موافق للشيخ ره الا
انه لم يبق طريق الردع في ظهوره ع او ظهور سفيره ع ومنهم المحقق الخوانساري ره وقد حكي كلام الفاضل التستري بعينه
وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفوا العلماء انه امام بل يكفي قول
الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا عليه هذا وهذه
الكلمات التي حكيناها عن هؤلاء الجماعة تعطي انهم يقولون بتحقق الاجماع من باب اللطف عند اتفاق علماء العصر
وانتفاء ما يجعلونه طريقا الى الردع على تقدير المخالفة وما فهمه الشيخ انما هو في ذلك لان اصل الاجماع الثابت من طريق
اللطف ويتوجه على ما ذكرنا حكاية الفاضل المذكور كلام الاخير قوله ايراد على الشيخ الا جوابا عن اصل الطريق بعينه
ثم ان الفاضل المذكور دفع ذلك الايراد بانه ناشئ من الغفلة عن مناط كلام الشيخ ره اذ ليس مناط كلامه ره ان
الاجماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام دفع ذلك حتى يقال انه بذلك يتم نقض الاجماع ولو كان بوجود
مخالف واحد بل مناط كلامه هو ان اللطف هو الداعي الى نصب الامام والردع عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب

ذلك

ردعهم جميعا لاستواء اللطف بالنسبة الى الجميع بل مقتضى ما ذكره الشيخ ره من اللطف هو وجوب ردع قبل علمهم الى مقتضى
تلك الفتوى ولا يحصل ذلك بالواحد فلا بد من ردع الجميع قبل العمل حتى يتحقق اللطف بانقاذهم عن الضلال ولا
ردع الواحد انما يجدي بالنسبة اليه وبالنسبة الى من تأخر عنه من العلماء اذا نظروا في المسألة بعين التدقيق والبصيرة
وحينئذ لم يحصل مقتضى اللطف فكيف يحكم بان ما اتفقوا عليه هو قول الامام وعلى هذا فلا يتوجه ايرادهم على الشيخ ره بما عرفت
هذا ما افاده لها صل المذكورة بزيادة ايضاح وتأكيد وليس في عبارة الشيخ ره ردع الجميع عن الخطاء الا ان كلامه ظاهره
في وجوب ردع من كان على الخطاء ويستفاد من ذلك ما يذكره في التنبيه الاتي الرابع انه حكى عن الشيخ ره طريق آخر وهو انه
اذا ذهب اكثر الاصحاب الى قول ولم يوجد في المسألة الا خلاف نادر مع كون المسألة مما لا يجري فيه التخيير الاستمراري كالوجوب
والحرمة مثلا فان وجد دليل من الكتاب والسنة المقطوع بها في جانب القول النادر حكم بان ذلك قول الامام وان قول
الاكثر على خلاف الحق ولا ينافي الحكم بكون الاكثر على خلاف الحق قاعدة اللطف لانه يكفي في اظهار الحق الذي هو اللطف
وجود الاية والسنة المقطوع بها وان لم يوجد دليل من الكتاب والسنة المقطوع بها على القول النادر حكم بانه ليس
قول الامام لانه لو كان قوله لوجب عليه الظهور لاظهار الحق للاكثر او ارشاد بعض ثقاته على الوجه المذكور وحكى عنه
وهو ان الامامية اذا اختلفت على قولين وكانت المسألة مما يجري فيها التخيير الاستمراري كما لو قال بعض بوجوب
عينا في زمن الحضور والآخر بوجوب اربع ركعات عينا ايضا فان وجد دليل قطعي على احد الطرفين حكم بكونه قول الامام و
الآخر خلاف الحق ولا ينافي ذلك قاعدة اللطف لتمام الدليل وان لم يوجد دليل على احد الطرفين كان حكما منه
على التخيير لان الحاصل انهما فهم ليس على الحجة المقتضية للتخيير ونقل عنه رابع وهو انا لو وجدنا بين اهل عصر
قولا ولم نقف له على مخالف ولا على ما يقتضي صحته او فساده وجب القطع بحجية ذلك القول اذ لو كان خطأ لوجب عليه الظهور
واظهار خلافه وهذا الاخير حكاه صاحب الفصول ايضا وقال انه لعل هذا يكفي في حجية قول الواحد ايضا وعدة طرق
فيه حكاها بعض من تأخر عنه ان جعل طريقة اللطف التي هو اولها الشيخ ره عبارة عن اتفاق جميع من عدا الامام من علماء
الامة ثم اورد على اول الطرق المذكورة بانه مع كونه ليس موجودا في العدة يتجه عليه جميع ما اوردناه على الاول مضافا
الى ان ذلك قول بحجية الشهرة بل بكونها كاشفة عن الواقع فنقول ان الاكثر ذهبوا الى عدم اعتبار هذا الاجماع
قول الشيخ ره وبقي القول نادرا فيلزم على تقدير حجية الشهرة عدم حجية هذا الاجماع الذي هو عين الشهرة فذهاب
الشيخ ره الى حجيته رد عليه واورد على ثانيها ان حكم التخيير في الصورة التي فرضها من عدم دوران الامر بين المحذورين
مما لا وجه له وتوضيح ذلك انه قد وقع بناء المتأخرين على التصويب ما يوجب المخالفة العملية لما هو الواقع من الترجيح
دون ما يستلزم المخالفة الاعتقادية المجردة عن الخطاء في العمل مثال الثاني انهم لو اختلفوا في وجوب شيء وحرمته
فذهب بعضهم الى تعيين الوجوب والآخر الى تعيين الحرمة قلنا بتخيير الفريقين في صورة الاختلاف تخييرا واقعيا كما يقول به
الشيخ ره في معرض على ما ستعرف الوجه فيه كان عمل كل من الفريقين مطابقا للواقع فان فعل كان قد اخذ باحد
التخيير وان ترك كان قد اخذ بالطرف الآخر فالعمل الواقع من كل منهما مطابق لنفس الامر غاية ما في الباب كلاهما
مخطئ في اعتقاد التعيين ولا ضرر فيه بعد مطابقة العمل للواقع ومن ثم نقول ردا على الشيخ ره ان التخيير الذي حكم به اما ان يكون

قرعی

في حق الجميعين او في حق من اخطأ منهم اما على الاول فهو ان يكون المقصود مقتضى اللطف وهو التخيير صيرورة الاعتقاد
والعمل كليهما مطابقين للواقع او صيرورة مجرد العمل مطابقا وان كان الاعتقاد على التعيين يلزم خلاف اللطف
بالنسبة الى الجميعين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه كل من قال بلزوم الاستنجاء بالاحجار لو فرض تعيينيا حكم
بسقوط التكليف عند فقدان الاحجار وان وجد الماء لعدم مطهرية الماء فيقدم الى العبادة بتلك الحالة فوقع من حيث
العمل ايضا في الضلالة لان مقتضى التخيير الاخذ باحد افراد المخير فيه عند تعذر الاخر وقد تركه فوقع في المخالفة العملية
كما كان من جهة الاعتقاد كذلك ومقتضى اللطف خلاف ذلك وكذلك الحال في من قال بلزوم التطهير بالماء لا الاحجار
واما على الثاني فيتجه عليه ان التخيير في نفسه ليس من محل المسألة البرائة والاحتياط بالنسبة الى موردهما لان العقل يحكم بالتخيير
ضرورة ان الحيرة ترتفع بشيء منهما في موردهما هذا وقد وقع نظير ما ذكره الشيخ ره من التخيير في الصورة المفروضة للسيد
المرتضى ره فيما حكاه عنه صاحب المعالم في ذيل الكلام على الدليل الرابع بقوله وقد اورد السيد ره على نفسه في بعض
كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله
ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل
يعولون فيه على اجماع الامامية ثم ذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله
انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل به عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة
لفقد دليل التعيين انتهى واستظهر بعضهم من كلام السيد ره هذا ان مراده تخيير واقعي واورد عليه بان ذلك ليس
هو الحكم الاولي الذي كان معيارا وقد بسطنا تحقيق ذلك في بيان كون التخيير واقعيا في كلام الشيخ ره عند البحث عن
حال الاجماع المركب وعلى ثالثها بانه يرد عليه ما اورد على الاول مضافا الى ان ذلك التزام بحجية الشهرة بل
بحجية ما هو دونها مع كشفه عن الواقع وفساده ظاهر واما الرابع وهو مسلك المتأخرين المسمى بطريق الحدس فحجيته
محتاج الى اشتراط حجية قول الامام وحصر عباده في تحصيل قول الامام به ما ذكره بعض المحققين بقوله لا يمكن ادعاء
ثبوته في مثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو
يورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه آخر يتزايد ذلك الظن فاذا انضم اليه آخر
وآخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم يظهر مخالف فيمكن حصول العلم بانه رأي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض
المؤيدات الاخر مثل ان جماعة منهم نسبوه في كتبهم الى مذهب علمائنا وجماعة منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب
مع سكوته عن ذكر مخالف بل وادعى جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي يتزايد وضوحا اكثر مما كان واذا
انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وقائل
به وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا الى القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة
وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما
الموتى وان كثيرا منهم يوجبون عند ذلك النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع
هو كونه رأي امامهم ورئيسهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالتقليد والتقليد والخروج عن

ومدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج
المناط والمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان ذلك مكابرة
صرفة لا يستحق ان يذكر الجواب في الظاهر انه مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا تفاوت
فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما هو الحال في ضروريات الدين
والمذهب كوجوب الصلوات الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين فيجوز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكذا
يجوز ان يصير بعض احكام النبي ص والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبداهة انه من دين نبيهم او مذهب
امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال
العلماء وفتاويهم واهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق
بدون حصول السابق وبالجملة فمحصل هذه الطريقة في الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة ولو يسيرة مع انضمام بعض القرائن
الاخر على رضا المعصوم ع بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا اشتراط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول
شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا اشتراط وحدة العصر في
تعريفهم الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر آخر في افادة المطلوب ثم اورد على نفسه بان ذلك لا يتم الا في الضروريات
واجاب ببيان موارد الاجماع من غير الضروريات منها مسئلة تنجس الماء القليل بملاقات النجاسة حيث يستدل عليه بما دل
على اراقة الماء اذا ولغ الكلب في الاناء ويتعدى الى غير المورد الخاص بالاجماع الى ان قال ثم الاولى ان نجدد المقال
في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول كل طريقة احدثها نبي وبعضها مما يتم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم
او في اغلب الاوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوات الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع
والتظافر بين اهل ذلك الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم
وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من رئيسهم والحاكم فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول
من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور تعانده وعناده وهذا يسمى بديهي الدين ودون
ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم وكل علماء هذه الامة وارباب افهامهم المترددون عند
ذكر النبي والرئيس القديم الواسطة بينهم وبين غائبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او لرجوع من
يحتاج في هذه المسائل اليهم لرجوعهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسالمهم بينهم من دون انكار
من احدهم على الآخر بانه طريقة رئيسهم كما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع العلم
ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكذلك في الاجماعي لوجه هو ملاحظة تسامع العلماء و
تظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة مقتضية لذكر الخلاف لو كان ووجود المخالف لو فرض في عصر النبي وحصول
الحدس فهو من باب النادر لندرة كما في الضروري بان يكون عجيب ثبت عندهم غفلة وخطاؤه من اجل شبهة
او لم يقفوا عليه وانتهى اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رايهم اذ لا ننكر احتمال الخطاء
في مدعي الاجماع كما سنقرره فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء

والعوام

والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك
في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما لو جاء الالف رجل من بكة واخبروا بوجود مكة فيحصل
العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كقولهم انما الاعمال بالنيات
على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي ص مختص بالعلماء بل ببعضهم العارفين بمعرفة الوسائط وتعددها
بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وثمة الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين
انتهى كلامه رفع في الخلد اعلامه وحاصله ان انضمام افادة الظنية والقرائن بعضها ببعض يوجب الحدس عن كون الحكم
المتفق فيه قطعيا مطابقا للواقع ثم ان للمتاخرين في المكشوف عنه بهذه الطريقة مسلكين الى المدرك القطعي الواصل
اليهم من الحجة ع وهو الذي يظهر كلام العلامة الطباطبائي حيث قال المسلك الثالث كشف الاتفاق عن وجود المستند
القاطع للعذر ويدل عليه يعني كشف الاتفاق عما ذكر العقل والنقل اما العقل فلان فتوى الواحد من علمائنا الثقات
بالاثبات يفيد الظن بوقوفه على دليل الحكم فاذا وافقه فتوى مثله او من هو اعلم منه او ادون قوي الظن بذلك وقطعا
وكلما انضم اليه مثله وامثاله تقوى وتضاعف حتى يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان اصلها الاحاد
التي لا تفيد علما بالانفراد وانما يحصل بها ذلك بواسطة التعاضد والاجتماع وهذا المسلك لجماعة من محققي المتاخرين
وهو قوي متين وطريقه الحدس ايضا والذهن الثاقب وليس ذلك للتعويل على اجتماع مجرد الاراء كما هو مذهب اهل
الخلاف بل لكشف اتفاق اهل الحق عن اصابة المدرك والوقوف على الحجة الواصلة اليهم ممن حجج عليهم من لا يجوز عليه
الخطاء ولا ينتقض بالمشهور لان الشهرة من حيث هي شهرة لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا
وخرجت عن مسمى الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين من اصحاب الائمة ع كزرارة ومحمد بن مسلم وبريد
بن معاوية والفضيل بن يسار والحلبي واضرابهم من الفقهاء المتمكنين من تحصيل الاحكام من الائمة المعصومين ع
وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين تتبعوا الآثار الباقية من الائمة الاطهار ع ولا في هؤلاء بين القدماء المتمكنين
من كتب اصحاب الائمة الاطهار واصولهم كالصدوقين والقديمين والشيخين والسيد المرتضى رضي الله عنهم وامثالهم وبين من
تاخر عنهم ممن لم يتمكن من جميع ذلك او اكثره كالفاضلين والشهيدين وسائر المتاخرين فان لكل شان في الجميع واحد
وهو اجتماع الظنون البالغة حد اليقين وان اختلف بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم قد يحصل بالعدد
اليسير من اصحاب الائمة ع ويتوقف على اتفاق الكثير من غيرهم على اختلاف باختلاف طبقاتهم في الدين والتقوى و
اختلاف مراتبهم في الفقه والضبط وايضا فان حصوله بالطبقة الاولى طريق الى حصوله بما يليها وهكذا الى
ان يصل الينا بتلقي المتاخر عن المتقدم ووصوله من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق عن السابق يدا بيد خلفا
عن سلف انتهى وهو بعد تقييده المطلق او الامر المستند القاطع للعذر الشامل باطلاقه للدليل العقلي بما
فيه وفي دفع توهم كون هذا المسلك مثل اجماع العامة من كون المدرك والحجة المستند اليهما ما وصل اليهم من
الحجة ع يفيد ما ذكرناه من كون المكشوف عنه عنده ره هو قول الامام او فعله او تقريره فيكون من قبيل السنة وانما
ان المدرك القطعي مطلقا وان كان دليلا عقليا فيوصل الى الواقع اولا او الى قول الامام ثانيا بملاحظة انه

لا يقولوا بما هو خلاف الواقع وقد ذكر هذا المسلك في الفوائد بعد ذكر طريقة التابعية والمتبوعية بقوله الثالث اجماع جمع من العلماء
على النحو المذكور اي اجماع جمع كاشف اتفاقهم عن وجود الحجة العلمية القاطعة للعذر الموافقة لرايهم الجزم عادة فوق
ان اتفاق العلماء الثقاة الاعلام على حكم من الاحكام مع كونهم من الاذكياء الاتقياء المرتاضين بالنفوس القدسية الباذلين
جهدهم طول دهرهم في تحصيل المسائل الدينية ومعرفة الاحكام الشرعية مع شدة اختلافهم في الفروع والاصول و
تباين انظارهم والموارد في ادراكها واستنباطها وكثرة تجديد النظر فيها وادعاء كثير منهم عدم العمل الا بما يوجب العلم
اليقين وقرب عهد قدمائهم بائمتهم واصحابهم الآخذين احكامهم عنهم وزيادة ملازمتهم على الاخذ بما يوجب القطع بحكم
العادة والحدس بان حكم الله المأخوذ من الحجج او مستنبط من الادلة القطعية الموافقة لرايهم وان تادى عام الى الاجماع
مع كثرة ما بينهم من النزاع والاختلاف الا لوضوح الحكم وبلوغه من الظهور بحيث لا يقبل الارتياب ثم قال وقد يشتم هذه الطريقة
نظير ما يقال في الخبر المتواتر من حصول الظن من كل واحد واحد الى ان ينتهي الى القطع من تراكم الظنون واجتماعها ولا يخفى
ان هذه الطريقة والطريقة السابقة عليها اعني طريقة التابعية والمتبوعية لا فرق بينهما الا ان رجوع السابقة على دخول
المعصوم او قوله في اقوال المجمعين ومبنى هذه على حصول الحجة القاطعة وهذا هو مراد من فرق بينهما بان مبنى هذه الطريقة
على حكم الحدس والعادة بواسطة اتصال الاخذ والتناول وافضاء التابعية والمتبوعية الى ان يصل الى صاحب الشرع
ولذا يقال في تقريب الاول يعني التابعية والمتبوعية ان حصول العلم باتفاق الطبقة الاولى طريق الى حصول العلم بالنسبة
الى الثانية وهكذا الى ان يصل الى ان يتلقى المتأخر من المتقدم ودونوه كل طبقة الى ما بعدها واخذ الاخرون يدا بيد
وخلفا عن سلف ثم قال ولا يخفى ان كلا من المسلكين يحتاج في افادة العلم الى ضم القرائن والطريق الاخر الاول حقيقة
مركب من الجميع ولا يصير بتفكيك بعضها عن بعض طرقا متعددة انتهى والفرق بين هذا المسلك وما قبله من المسلك
السابق المحكي عن العلامة الطباطبائي هو ان الاجماع بناء على ذلك المسلك يكون من خواص السنة وعلى هذا يكون دليلا عقليا
لكشفه عن دليل قطعي مطلقا ويظهر اثر الفرق بينهما في جريان هذا المسلك في المسائل العقلية دون ذلك المسلك ثم انه
ربما اورد على طريقة المتأخرين بانه يرد عليها ما يرد على العامة في استدلالهم بان اتفاق الجميع مع اختلاف آرائهم
يكشف عن استنادهم الى دليل يجب العلم ولا يجب بابداء الفرق من حيث ان العامة الذين لم يستكشفون عن رايهم يمكن
ان يستندوا الى القياس او الاستحسان او غير ذلك من الاسباب الباطلة عن الاجماع بخلاف الامامية فانهم لم يشتابوا بتكشف عن
رايهم وقد عرفت الاشارة الى هذا الجواب في كلام العلامة الطباطبائي لكن لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يتمشى
على المسلك الاول من المسلكين المذكورين في طريقة المتأخرين وهو ما ذكره العلامة الطباطبائي من كون الاتفاق كاشفا
عن دليل قطعي تعبدي اذ هو الذي يكشف عن قول المعصوم واما على الثاني من كشفه عن مطلق دليل قطعي ولو كان عقليا
فلا مسرح للجواب المذكور ولا يبقى فرق بينه وبين طريقة العامة فلا يتم لصاحبه الا الالتزام بهما جميعا او الاعراض عنهما
معا ثم انه قد اورد بعض من تأخر على ما ذكره الفاضل المحقق كالعلامة الذي حكيناه عنه بيانا للطريقة المتأخرين بوجوه يرجع
بعضها الى ابطال اصل الطريقة وبعضها الى التمسك بما الفاضل المذكور اولا وكذا الاستدلال لاحقاق تلك الطريقة
قياسها على المتواترات مع بطلانه في نفسه من حيث كونه قياسا لا نقول به مع ان الجامع غير بين الاصل والفرع ضرورة انه

اشترط

اشترط في التواتر كما اعترف به هو امور قد انتفى اثنان منها في المقام احدهما كون المخبر عنه محسوسا والحس
انما ... على هذا المنوال لان اصلها انما يخبرون عن امر غير محسوس وهو ظنونهم فلا مناقشة في ذلك
ثانيهما كون المخبرين ليسوا ممن سبقت اليهم شبهة توجب الركون والاستناد الى المخبر عنه كالاخبار جمع كثير من
اليهود بان لا نبي بعد موسى ... بذلك وذلك لان شبهة دوام نبوة موسى على نبينا وعليه السلام يوجب ركونهم
الى المخبر عنه وان لم يكن المخبر ممن اتصف باهلية الاعتماد عليه مطلقا وسراية الشبهة الى الفقيه مما لا يتوقف فيه
الخبير بمسالك الفقه وموارده وقيل ان الفاضل المذكور لم يذكر التواتر للاستدلال به وانما ذكره للتنظير والتقريب
ودفع الاستبعاد الاتي الى قوله ونظيره ذلك في المتواتر موجودا آه واين هذا من القياس على المتواترات والاستدلال
بذلك حتى يكون قياسا مع الفارق فنقول انما الشأن ان تراكم الفتاوى الظنية مما لا ملازمة بينه وبين القطع بقول الامام
الاترى انه لو قال الفقيه انه كذا لم تجد ملازمة بينه وبين كون ذلك المظنون قول الامام فلا يمكن الاهتداء بها
الى قوله اذ المفروض كون المسئلة مما ليس فيها نص ظاهر ولا دلالة من الكتاب والاخبار فهما وكذلك المفروض ان
الفتاوى المنضم بعضها الى بعض يكون كاشفة عن قول الامام مجردة عن اعتبار انضمام قاعدة التابعية والمتبوعية فان
هذا هو الذي اراده الفاضل المذكور بعبارته التي حكيناها عنه وقاعدة التابعية والمتبوعية ...
قد ذكرها قبل تلك العبارة ... قاعدة اخرى عنده غير ... واما لو فرض ان جماعة من الفقهاء افتوا على وجه القطع و
الجزم لم نأب عن افادته القطع بقول المعصوم اذا كانوا من اهل الورع والاتقان مثل المحقق والعلامة والشهيد رفع الله
مراتبهم بل يحصل القطع من افتاء اقل الجمع منهم لكن ذلك خارج عن مفروض الفاضل المذكور وكذا ان حصل العلم بقاعدة
التابعية والمتبوعية عندنا لكنه ايضا خارج عما اراد بيانه بالعبارة التي حكيناها كما عرفت وقيل ان المورد بعد ان
اعترف بانه بعد ملاحظة التابعية والمتبوعية والمرؤوسية والرئيسية يحصل العلم بقول المتبوع لا يكون ايراده هذا
الا ناشئا عن الغفلة والتغافل عن عبارة الفاضل المذكورة الا ترى انه بعد ان ذكر قاعدة العلم براي كل رئيس
بملاحظة اقوال التبعة ومثل له بالفضل الذي ... ثم اجرى ذلك في اصحاب الصادق عليه السلام بالنسبة الى قوله في زمان حضوره
قال بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا اتفق فضلاء عالم
ما على حكم فهو بنفسه ... فانظر بعين البصيرة في سياق الكلام هل ترى هناك
شيئا يدل على طريقة واحدة ... دعوى افادة انضمام فتاوى الفقهاء القطع وان سلمنا ان انضمام الظنون
بعضها ببعض ... افادة القطع وذلك لان الفتاوى ليست مظنونة للمفتي بل الافتاء في نظر المفتي ليس الا
الحكم بكون ما يقتضيه مدلول الدليل لان طريقة الفقهاء انما هو الاعتماد على الظنون الخاصة فيكون خبر الواحد
مثلا عندهم معتبرا من باب الظن النوعي ولو فرض حصول الظن بخلافه ويورد الاستصحاب في الاحكام الشرعية حجة
التمسك بالاصول من اصل الحقيقة ونحوه وهي معتبرة من باب الظن النوعي لا الشخصي ومع كون بعض المقدمات
غير مفيد للظن الشخصي لا يمكن ان يحصل الظن بالحكم بالفعل وكذلك الحال فيما لو فرض بعد اخبار الواحد دليل
قطعي الصدور كالاخبار المعمول بها عند السيد المرتضى رض وابن ادريس والكتاب والخبر المتواتر عند الجميع فان

يدلك على هذا انهم ذكروا ان الاجماع لا يختص في الفروع بالمحادثة بعد عصر الامام ولو كان من نفس الفتاوى وقول الامام ملازمة لم يكن للتصريح وجه منه

اعمال الاصول ونظام الدلالة مما يمنع عن افادته القطع بالفتوى بل الظن وليس من هذا القبيل الاخبار البالغة حد
التواتر من حيث تيسر القطع بها على ما ذكرنا وذلك لان الاخبار انما تشتمل على وجه المشافهة والمخاطبة في كل
طبقة بالنسبة الى ما بلغها وكلام المتكلم بالنسبة الى مخاطبه الاديب في افادته الظن بل القطع عادة الا نظرا
الى الحالات الجارية بين المتخاطبين ولو فرض كون شيء من الاخبار المذكورة على النهج الذي قررنا سقط عن تحقق
التواتر بها لمنة توضيح ذلك ما ذكرنا ان الاستنباط يتم بامور ثلاثة احدها ملاحظة دلالة الخبر مثلا وثانيها ملاحظة
صدوره وثالثها ملاحظة انتفاء ما يعارضه والذي يحصل به الظن انما هو عدم مساعدة القرينة الظاهرة لما هو مورد وما انتفاء
القرينة على خلاف ظاهر اللفظ في الواقع وانتفاء كذب الراوي وخطائه وانتفاء المعارض في الواقع حيث يتحقق تخصص
تثليث الاستدلال الاصول التي قد عرفت شانها ولو كان مستند نفس الحكم الاصول العملية كالاستصحاب واصل البراءة
فالامر واضح هذا ولا يخفى سقوط ما قاله القائل ان يقول هب ان جميع ما ذكرت من الشوائب في مقدمات الفتوى المأخوذة من دليل
لفظي غير على ما الريب فيه وانه مسلم لكن لا مطرد له بالنسبة الى الفتوى التي اجمعوا عليها من غير دليل ظاهر لان خلافها فهم في
ذلك القسم من الفتوى من حيث اعتبار كيفية الدلالة والمعارض وخفاء القرائن ووضوحها وخلافهم في المسائل
الاصولية المتعلقة بالادلة ونحو ذلك مما يندرج تحت اختلاف المشرب والمذاق فكيف حصول القطع في الفتوى التي ليس
عليها دليل ظاهر مع جهة انه لو لم يتم هناك دليل قطعي كان اللازم وقوع خلاف فيهم فعدم وقوعه يكشف عن صدور
الفتوى المقطوع بها منه فتدبر لانا نقول ان ما ذكرت من كون مرتبة الضرورة بعد مرتبة الاجماع فلا بد من بلوغ الحكم
درجة الاجماع حتى ينتقل من تلك الدرجة الى حد الضرورة فيكون العلم بكونه اجماعيا قبل العلم بكونه ضروريا مع تحقق
العلم الاول قبله ممنوع ضرورة امكان العلم بالضرورة من دون توسط العلم بالاجماع وتقدمه عليه الا ترى ان
من دخل من بلاد المسلمين فرأى جماعة كثيرة يصلون مثلا فسألهم عن شان فعلهم الذي يأتون به فعرفوه وعدّوه
وانكروا عليه مثل توهم انه ليس بصلاة حصل له العلم بان ذلك من ضروريات دين الاسلام من دون ان يحصل له العلم قبل
ذلك بكونه اجماعيا وفيه ان مثل ما ذكره من الفروض النادرة ولا ينافي ما ذكره الفاضل المذكور اذ عمومه لم يقع الكلية
الا ترى الى قوله اذ الغالب في الضروريات انها مسبوقة باليقين الشرعي ومع تصريحه بالغلبة لا يكون يراد النقض
بمثل ما ذكر الا انه ظاهر الغرض لما سبق ان ما ذكره من التعدي في مثل مسئلة الماء القليل الملاقي للنجاسة عن خصوص موارد
النص كالاناء مثلا الى غيره بالاجماع مما لا وجه له لانه يرد عليه مضافا الى ما ذكره العلامة الطباطبائي في المصابيح
عن خبر علي بن جعفر الدال على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة انه يمكن في امثال ذلك الايمان بها الى الاجماع
لان لكل طائفة عجائب لها ضروريات كما ان العوام لهم ضروريات فكذلك الفقهاء والملازمة بين الاناء وغيره وامثال ذلك
من الموارد الكثيرة الواقعة في الفقه انما هي من ضروريات الفقهاء ولذلك لم ينبهوا في امثال ذلك بالتحقيق المورد الخبر
المورد بالاجماع بل وجدناهم ربما افتوا بمن تقدم عليه بنجاسة الماء الذي في الاناء بملاقاة النجاسة ونحوه في الانواع
الانواع الاخر من القليل فلا سبيل الى الاجماع بامثال ذلك وفيه ان ما هو ضروري الفقهاء يتم على وجهين احدهما ان
يكون الضرورية من مبادي الادلة ولوازم القواعد المتداولة فيما بينهم وثانيهما ان يكون من مساعد الفقهاء

والقسم

والقسم الاول وان كان خارجا عن عنوان الاجماع الا ان الثاني من شعب الاجماع قطعا لان المشترك بين قول الفقهاء
المسلم بينهم يكشف عن وصول الحكم اليهم عن المعصوم فاطلاق القول بان ضروريات الفقهاء خارجة عن الاجماع مما لا وجه له
ثم ضروري الدين او المذهب لا يبطل بالاجماع فتدبر ثم انه حكي عن بعض افاضل المحققين من الاواخر انه بعد ان منع
من كون الطريقة المذكورة وهو انضمام بعض الفتاوى بعض اجماعا كالشافعي قول الامام مسلك مسلك الحق وهو ان تراكم
الفتاوى مما يكشف عن قيام دليل عند اهلها معتبر ولو ظنا او كان خبرا ضعيفا لانجباره بعملهم فيكون ذلك
الدليل الذي علمنا اجمالا من تراكم فتاويهم بحيث لو اطلعنا عليه تفصيلا لاخذناه دليلا على الحكم وليس المعلوم بالاجمال كالمعلوم
بالتفصيل في الاعتبار فلا ذلك معتبر وان لم يكن اجماعا وفيه اولا ان تراكم الفتاوى لا يدل الا على انه كان لا محالة
دليل ولا يدل على ان ذلك الدليل كان معتبرا عند الكل بان يكون الجميع متفقين على الاستناد الى دليل واحد معتبر
عندهم كافة اذ يمكن ان يكون قد استند كل منهم الى دليل غير دليل الآخر وحصل التوافق من باب الاتفاق ولو فرض ان
كلا منهم اطلع على دليل الآخر لخرج من ذلك على الدعوى ثم نقول كيف يكون لنا الحكم بوجود دليل معتبر مع احتمال
انه لو كشف الغطاء عنه كان مما لا يبلغ درجة الاعتبار كما يجري هذا الاحتمال بالنسبة الى دليل كل منهم اذ لو عرض على الآخر
وثانيا انه على تسليم الاستكشاف عن دليل واحد منع كون المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل فمنع حجية الاول
دون الثاني حتى انه لو فرض انهم صرحوا بان المستند خبر متواتر لكونه لم يذكروه تفصيلا لمنعنا من حجيته في ضمن اذ مع كون
مثل ذلك نقل التواتر لا تواترا محققا بتفسير في الكلام في الشرط المدعى والعلم الاجمالي دليل عليه لو حصل لنا
العلم به فلا يتحقق احراز الدلالة هذا تمام الكلام على طريقة الحدس فقد تحصل مما ذكرنا ان منهم من جعل تراكم الفتاوى
كاشفا عن قول الامام ومنهم من جعلها كاشفا عن دليل قطعي مطلقا ومنهم من جعلها كاشفا عن دليل معتبر ولو ظنيا وربما
يتم القول لبعضهم ان تواتر الوافي كالصادق في غير مقام التفسير والظاهر كالشاهد عليها وليس شيء منها الشيء من كشف
عن دليل معتبر عند القائل الا انه لا ينبغي ان يتوهم ان ما ذكرناه من الطرق المتقدمة انما هي الطرق المعنونة في الكتب الاصولية
المتداولة وهنا طرق اخرى ذكر بعضها في مطاوي كلمات القدماء وفي الرسائل المعروفة لاجوبة المسائل وبعضها في كلمات
اواخر المتأخرين وقد رأينا التعرض للاشارة اليها تتميما للفائدة فمنها ما عبر عنه بعض الاواخر بطريقة التقرير
ومحصلها انه يستكشف عن رأي الامام لكون المتبوع المطاع باتفاق جماعة من العلماء من حيث كونهم اتباعه عن صاحب
الأمر مثل ما هو الحال في كل تابع ومتبوع فكما يستكشف عن رأيه بفتوى زرارة ومحمد بن مسلم وجماعة من نحو
فكذلك يستكشف عن رأيه بفتوى الشهيدين والعلامة والمحقق رفع الله درجاتهم واشباههم وتقريره ان يقال هذا مذهب
السيد جميع علماء الوعيدية او اكثرهم واكثر منهم من طريقتهم ان يصدروا عن رأي احد من ائمتهم ورؤسائهم فهذا كما انه
يغني الكشف عن ذلك من مرتبة التتبع والتطلع واتصالهم بالامام الذي يتصل الى صاحب الامر بهم ثم اليهم يجب علينا
بقينا انهم الاصل والمرجع فيما اجمعوا عليه وان ورد عليه بعض من تأخر بان جريان القاعدة المذكورة وان تم في زمن
الحضور من حيث كون اهل الاعصار يصدرون عن رأي الامام لكن لا يتم في زمن الغيبة لان بناء اهلها انما هو على الاجتهاد
لا على تلقي الحكم عن الامام على وجه الخصوص لعدم امكانه فترى بعضهم يعتمدون على المفاهيم والاستلزامات ومن شأنها الخلاف

بالقائل الاديمن محقق العلم
كلا
هو الامام المحقق الشيخ الاسد الله الشوشتري الكاظمي
من
طريقة الشيعة و المتوسعة

الافهام في ادراكها وكيف يمكن تحقق ذلك الطريقة في زمان الغيبة وهي منوطة بكون كل لاحق بالاخذ عن سابق الى ان
ينتهي الى عصر الامام والمعلوم من حال العلماء خلاف ذلك فترى كل لاحق بصدد تخطئة سابقه وانتشر بعد طبقات
بناء العلماء اولا وبالاصل انما هو الى اتباع الامام هو تحصيل قوله فان حصل على وجه التطرق اليه ريب في شبهة
بر والا اخذوا في التعمق والتدقيق في ايصال الدليل الى المطلوب والمناقشات التي تقع فيما بينهم انما هو في الدليل الموجود
ويكون ذلك تارة في الصدور واخرى في الدلالة والاستلزام واذا كان هذا شانهم في الدليل الموجود فاذا لم يكن دليل
يكون المورد اولى بالتوقف والمناقشة في تحقيق ثبوت الحكم وعلى هذا يكون اتفاقهم على الحكم كاشفا عن رأي المعصوم ومنها
ان يعلم اقوال العلماء واتفاقهم الكاشف عن رأي الامام بواسطة القواعد المقررة وتحصيلها ان يستكشف عن قول المعصوم
او رايه بتتبع قواعد العلماء في الاصول والفقه وان لم ينص جميعهم على الحكم بالخصوص وتقريره انه اذا ثبت عندهم اجماعا
مثلا على حجية ظواهر الكتاب وظواهر السنة وعلى كون الامر في الشرع او في اللغة ايضا حقيقة في الوجوب وكون
الفاظ العموم حقيقة فيه كذلك وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة او غير ذلك من القواعد المقررة المتفق عليها
المبنية في نظر الفقيه على ما يكون كذلك ولو بوسائط لكن اذا كانت غير بعيدة ثم وجد في الكتاب او السنة المجمع على
حجيتها على نحو ما ذكر امرا بشيء او لفظا عاما متعلقا بحكم مثلا ولم يجد ما يخصص او يصير صارفا عن ظاهرها ومع كلام في وجوب
ذلك الشيء او حكم بعض افراد ذلك العام فهم يكن في مقام الاستدلال لا في مقام نقل الاقوال كما قالوا ان يستند في ذلك
الى الاجماع ويعتبر بان الاجماع المنعقد على القاعدة التي هي الاصل اجماع في الحقيقة على افرادها التي هي فروعها لو كما
انه يجوز للمجتهد عليها ان يستند اليها جاز له ان يدعي ايضا الاجماع عليها فيقول لهذا الحكم مما ثبت بدلالة ظاهر الكتاب او
السنة المعتبرة عليه بالاجماع وكلما كان كذلك فهو حق ثابت بالاجماع فهذا الحكم حق ثابت بالاجماع فانه لما كان الاجماع
المذكور هو طريق الى معرفة الحكم دليلا شرعيا يجب العمل به على الكل وكان الاجماع على الشيء مقتضيا للاجماع على كل ما
يلزمه حتما او يلزم منه وينتهي اليه حكم بتوسط ذلك ثبت الحكم المبني عليه على سبيل الاطلاق بالاجماع وصح الاسناد
اليه باعتبار الانتهاء اليه وان لم يتعلق بنفس الحكم وعلى هذه الطريقة يبتني توهم ان ظاهر الاصحاب او قضية المذهب
او ظاهر المذهب كذا ومن امثلتها دعوى المجتهد الاجماع في خصوص … مسألة … فيقول ان كون
هذا بخصوصه واجب العمل اجماعي استنادا الى الاجماع على وجوب العمل بما … على وجه كلي يكون الحكم …
من جزئياته وهذه الطريقة وان كانت قوية من حيث المبنى الا انها قليلة الجدوى اذ قلما يتحقق اليقين بكون الحكم الخاص
المورد مما يجري فيه القاعدة الكلية عندهم وكذلك الحال في اللازم والملزوم اذ ربما لا يكون ملازمة بحسب انظارهم
الا ترى ان حجية ظاهر الكتاب اجماعية ومع ذلك تعدد الخلاف في الموارد الجزئية لا في العوائد وقد شاع اعتبار
هذا الوجه واستعماله في الفروع والاصول بين قدماء الاصحاب وذكر فيها او في غيرها موارد مما استعملوه فيه منها ما
ذكره المفيد في الفصول في الدليل على ان المطلق ثلاثا في مجلس واحد يقع منه واحدة فقال الدلالة على
ذلك من كتاب الله ومن سنة نبيه واجماع المسلمين ثم ذكر وجه دلالة الكتاب والسنة فقال واما اجماع الامة
فانهم مطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف الطلاق الثلاث من الكتاب والسنة

فحمل

فحمل الاجماع على ابطاله ومنها ما ذكره المحقق في المسائل المصرية في جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المايعات
فقال واما قول السائل كيف اضاف السيد والمفيد ذلك الى مذهبنا فانه من اصلنا العمل بالاصل ما
لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع من استعمال المايعات في الازالة الى ان قال واما المفيد فانه ادعى في
مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة ومنها ما عن المفيد في رسالة الرد على اهل العدد في مسألة السهو على النبي
ذكر ما روي من ان النبي نام عن صلاة الصبح مع اصحابه فاسجدوا … الشمس … امر بلالا ان
يؤذن واشتغل هو ع بالنافلة ثم قضى الفريضة التي فاتته في صبيحة … اولا بان النوم عن الفريضة كالسهو
بل اشد فيمتنع منه … وثانيا بان الروايات باستثنائها على تقديم النافلة على الفريضة مخالفة للاجماع على عدم جواز
تقديم النافلة على الفريضة الفائتة وهذا الاجماع الذي ادعاه ماخوذ من اجماع العلماء على ان الفائتة …
لكونها واجبا فوريا يجب الاشتغال به بمجرد الذكر اذا لوحظ ذلك فاعلم ان الحكم في المواضع … العزيز انه اشار
الى هذا الوجه وبالغ في القدح فيه … وقال ان الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض افراده الذي وقع فيه الكلام لا
يقتضي الاجماع عليه لان المذهب لا يصار اليه من اطلاق اللفظ ما لم يكن مقصودا … لان الاجماع ما يجمع من
… اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا بعد العلم به والقصد اليه كما انا لا نعلم مذهب عشرة من
الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القران وان كانوا قائلين به انتهى والحق والتحقيق ان الافراد اذا لوحظت
بالنسبة الى ما هو مندرج تحته تنقسم على قسمين احدهما ما هو ظاهر الاندراج وثانيهما ما ليس كذلك … هذا
القبيل اللوازم فالظاهر منها انما الاشكال في جواز دعوى الاجماع عليه … ذلك انه لو قال … الكافر نجس
ثم اختلف في … ذلك الكلام في تقسيم الكافر الى حربي وذمي ومنتحل للاسلام كالنواصب والغلاة فان ذلك يدل على
كونه قاصدا جميع الافراد في حكم النجاسة فيكون جميع الافراد من القسم الاول ومثل كل مورد ظهر فيه القصد الى الافراد
او اللوازم والمتغير الظاهر فان كان مدعي الاجماع يريد اسناد الافتاء بحكم بخصوص المجمعين على القاعدة فذلك
مما لا وجه له ضرورة انه كذب وافتراء وتدليس وان كان يريد الاستناد في مذهبه ومختاره الى دليل فذلك
مما لا باس به غاية الامر انه يكون مؤدى الاجماع الذي ادعاه حكما ظاهريا في حقه ولا يحصل من الاجماع المذكور
الحكم الواقعي وان شئت هذا الاجماع يكون منقولا بالنسبة الى الغير … اعتماد الغير عليه … في ذلك
عند الغير المدعى له ان الاجماع المدعى في كلمات الاقدمين لم يكن … على من تاخر عنهم بما ذكر … الحمل بالاجماع
المنقول وانما كان لغرض بيان مستندهم في حكمهم بشيء من الاحكام ومنها الاستكشاف عن الاتفاق بتعدد الروايات
بلا معارض ثم يكشف قول المعصوم باتفاقهم وحاصله ان يستكشف عن قول الحجة او رأيه بتعدد الاخبار من
حجة توافقها على حكم فانها اذا وجدت في الكتب المعتمدة التي كانت مرجعا للشيعة ومعولا لها في احكام الشريعة
ولم يظهر راد لها اصلا او ظهر … نادر علم من ذلك قبولهم لها او اتفاقهم عليها او اتفاق غير النادر عليها على وجه
يحصل القطع او الظن المعتبر براي المعصوم ويختلف ذلك باختلاف المدارك صراحة وظهورا ودقة وتقوية بوجود
ما يعضده من غيره وربما يكفي مع عدم معلومية المعارض بوجود خبر واحد لدلالة عدم الرد على قبوله كما قيل في نظائره انما

الاعمال بالثبات ان الطبقة الاولى في الرواية ليس الا الثانية وحده وعموم ذلك مسلم عندهم متلقى بالقبول ويدل
على كون ذلك من طرق الاجماع كلام الشيخ ره في مواضع كثيرة منها ما حكي عن العدة حيث قال الخبر الواحد المحض
المجرد عن القرينة وان كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان كان
هناك خبر آخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على الآخر بالترجيحات المبينة في محلها وان لم يكن هناك خبر
آخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله واذا اجمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه فينبغي
ان يكون العمل عليه مقطوعا عليه ومنها ما ذكره في اول الاستبصار من ان الخبر على اقسام خمسة لانه اما ان يكون متواترا
او احادا محفوفة بالقرينة او غير محفوفة بها والاخير اما ان يكون له معارض او لا وما كان له معارض اما ان يكون قد اجمع
العلماء على الحكم بصحة احدهما وبطلان الاخر ام لا فالاولان مما لا ريب في حجيته لقطعيتهما والذي له معارض حكم
فيه العلماء بصحة احدهما وبطلان الاخر يؤخذ بما صححوه ويترك ما ابطلوه والذي لم يحكموا فيه بالصحة والبطلان يرجع
الى المرجحات الاخر والخبر الواحد الذي لا معارض له ولا راد له وهو حجة لكونه اجماعيا هذا محصل مرامه ره
وههنا نسب بعضهم الى الشيخ ره ان الاجماع على جواز العمل باخبار الآحاد وطريق علمه ره بالاجماع انما هو كونه مرويا في الاخبار
قطعية الصدور ره ومنها ما في الخلاف حيث قال في كتاب الحج مسألة كان لو اراد ما روى اصحابنا ان يجب عليه الحج
ويأخذ منه قدر كفايته ويحج به وليس لهم الامتناع منه وخالف الفقهاء في ذلك دليلنا الاخبار المروية في هذا
المعنى من جهة الخاصة وليس ما يخالفها فدل على اجماعهم على ذلك هذا وقد صدر عن المحقق ره ما يوافق هذا الشرف
خصوص نوم النبي ص في رد الشبهات حيث ذكر ما حاصله ان النوم ليس كالسهو حتى يرد من اجله الخبر ولم يرده احد
من اصحابنا فيكون اجماعيا يلزم الاخذ بمضمونه من جواز تقديم النافلة على الفريضة الغاشية هذا ومثل ما نقلنا
وجه الشهيد ره ما ادعاه الشيخ والسيد ره واتباعهما من الاجماع في مسائل كثيرة بوجوه منها العثور على اجماعهم
على رواية الحكم ولكن التحقيق ان هذه الطريقة مما لا تؤدي الى المطلوب لان عدم الرد اعم من القبول لجواز التوقف
او التردد في مقام العمل وليس اللازم قصر التدوين في الكتب على ما يعمل عليه العمل ومنها اتفاق جماعة لا يعملون من
الا بالقطعيات فيكون ذلك اجماعا وهذه الطريقة سلكها السيد صدر الدين ره فانه لما بان ذكر ان جملة من صور
الاتفاق تفيد القطع وجعل اولها اتفاق جميع علماء الزمان قال الثانية ان يعلم الاتفاق في مسألة مع تعارض
الاخبار فيها وكان هذا الاتفاق من قدماء الاخباريين الراويين لتلك الاخبار التاركين لاحد المتعارضين
العاملين بالاخر سواء كان هناك فتوى لواحد من اصحاب الائمة ع موافقة لا قولهم او لم ينقل عنهم فتوى اصلا
وسواء اتفق معهم الاصوليون ام لا ... هذا الصانع ... مثل ما تقدم في ايجاب القطع والظن ... بحصول
فائدة وانما قلنا الاخباريين لان اتفاق الاصوليين ربما كان مبنيا على ترجيح احد المتعارضين لرجحان مذكور
في الاصول غير ما يظهر من الاحاديث وهي امور ظنية لا اعتماد عليها فكيف تطمئن النفس بقولهم ...
في اخذهم مراتب العلم مع وجود الموافق ومع عدمه ومع وجود المخالف ومع عدمه ثم قال الثالثة ان يعلم اتفاق
القدماء ايضا على مسئلة مع عدم نقل نص فيها فانه يحصل الظن بل العلم بان اقوالهم ... لانهم لا يقولون الا عن الامام ع

وقد

وقد مر في المقدمة الاولى ما يرشد الى ما قلناه من حصول القطع بقول المعصوم مع عدم نقل خبر عشرة ثم قال ره الرابعة
ان نعلم اتفاقهم اجماعا على حكم مع وجود نصوص على خلاف ما اتفقوا عليه سواء كان هناك خبر ولو ضعيفا مطابقا نص
لما قالوه ام لا وكلما كانت النصوص اكثر واصح واقوى يكون القطع بان الواقع خلاف ما عليه النصوص اظهر ...
عن مصلحة واما اتفاق المتأخرين ... واما الاخباريون منهم فلا يبعد حصول القطع بقول المعصوم
من غير طريق التواتر المعروف عندهم واما الاصوليون فلاعتمادهم على اصول ... تعارضه للنفي
وان كان صحيحا يظهر ... في الفوائد المدنية ... الشيخ شهاب الدين العاملي ره هذا كلامه
ويتاعد على اعتبار هذه الطريقة ظاهر ما ذكره الفاضل التوني ره في الوافية فانه بعد ان ذكر الاجماع يطلق على
معنيين ويحصل اولهما اجماع القدماء وحكم بعدم تحقق ... هذا الفطر ثانيهما اتفاق جماعة على ان لا يقطع
بدخول الامام فيهم بل يقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء المجمعين كانوا ممن لا يجوزون العمل ... على الافتاء من دون قد
سماعهم لتلك الفتوى عمن قد يعتد برأيهم وامامتهم وعلم ذلك ... لا يتم الا بعد التتبع عن احوال هؤلاء المجمعين و
الاطلاع على تقواهم وديانتهم فهو يختلف باعتبار خصوص المجمعين فقد يحصل باثنين بل بواحد وقد لا يحصل
بعشرة بل بعشرين انتهى وصرح الامين الاسترابادي في فوائد المدنية بالاذعان بالطريقة المذكورة فانه بعد ان
تكلم على اجماع العامة والخاصة قال ... ان جماعة من اصحابنا اطلقوا لفظ الاجماع على معنيين آخرين احدهما الا
اتفاق جمع من قدمائنا الاخباريين على الافتاء برواية وترك الافتاء برواية واردة بخلافها والاجماع بهذا المعنى
معتبر عندي لانه قرينة على ورود ما عملوا به من باب بيان الحق لا من باب التقية وقد وقع التصريح بهذا المعنى
وبكونه معتبرا في مقبولة عمر بن حنظلة الاتية المشتملة على فوائد كثيرة لكن الاعتماد على الخبر المحفوف بقرينة
لا على اتفاقهم ... كان اصطلاح العامة الثاني اتفاق جمع من الاخباريين كالصدوقين ومحمد بن يعقوب
الكليني بل الشيخ الطوسي ايضا فانه منهم عند التحقيق وان زعم العلامة انه ليس منهم على حكم لم يظهر فيه عندنا ولا اختلاف نص
... وهذا ايضا غير معتبر عندي لان خبر دالة قطعية ... على وجود نص اليهم يقطع بذلك اللبيب المطلع على
احوالهم انتهى ويرد عليه انه لا يخلو اما ان يعتمد في كون الاجماع المذكور قطعيا على مقبولة عمر بن حنظلة ويخبر عليه
اولا ان تلك الرواية ليست قطعية فكيف توصل الى القطع وثانيا انها معارضة بمثلها وثالثا ان الرواية
المشار اليها تضمنت الامر بالرجوع الى الاشهر ولا ريب ان المناط في الترجيح لابد وان يكون ما هو المشهور بين صحابة
الائمة في ذلك الزمان لا ما اشتهر بطول الزمان ومرور الايام قرنا بعد قرن واني لم يحصل مثل ذلك واما ان يعتمد على
العادة وح نقول لا فرق في الكشف بحسبها بين الصدوقين والكليني والشيخ وبين غيرهم كالمحقق والعلامة فحكم العادة
بالكشف مشترك فالتفصيل بين من ذكره وغيره لا وجه له وغاية ما يمكن ان يعرف به ... كون من ذكره يعتمد على مضمون السند
دون غيره ... وكون النتيجة قطعية ... مع كون ذلك معارضا بان تدرب المحقق وامثاله في
الوصول الى ما هو حقيقة المقصد من الاخبار اقوى فكيف يحصل اتفاق الاخباريين وسيلة الى الوصول الى الواقع دون
مثل المحقق ره من المجتهدين ومن هنا قال في كتاب الصلوة من البحار على ما حكي عنه انه لا فرق بين الشهرة والواقعة بين

اصحاب الشيخ ره ومن يليهم المعاصرين للشهيد الثاني وبين الشهرة الواقعة بين من تاخر عن الشهيد الثاني ره بل الثاني ايضا
من جهة ان المتاخرين اوسع نظرا واوسع علما حيث احتفوا بما لم يطلع عليه من الاولين عدا ما حكي عنه ره ثم انه قد تحصل
من جميع ما ذكرنا ان الطرق المذكورة مما لا يجدي في تحصيل الاجماع بالنسبة الينا ثم يتحقق الاجماع بالنسبة الى امثال
اهل عصرنا فيما كان من قبيل ضروريات الفقهاء من المسائل او كان من قبيل المنقولات التي لها ادلة قطعية قد استمر
داب العلماء على الركون اليها او كان مما ارسل ارسال المسلمات ولا يمكنا تحصيله في ازيد من ذلك وان كان يتحقق
في مثل ما ذكر لا يفيد حصر حجيته ولا يلائم ان سائر الادلة الشرعية والعقلية في اشكال الاول يورد اجماع المتاخرين
وما في معناه من الطرق المتاخرة لو قلنا باعتبار شئ منها هو ما كان يجري فيه الاستكشاف بان كان المسئلة من تعبديات صفحة
الصرفة التي لا يتحقق فيها المتفق عليها الا من طريق تعبدي شرعي ينتهي الى المعصوم دون المسائل العقلية والعرفية التي
يحكمون فيها بعد لا … العقل والنقل من اهل العرف بل الحال في غيره من طرق الاجماع ذلك ثم لا فرق فيه كما لا فرق في
غيره بين المسئلة الاصولية والفرعية بعد كون المسئلة مما يصح فيه الاستكشاف كحجية خبر الواحد والاستصحاب واصل
البراءة وامثال ذلك مما هو حكم شرعي علاقته كان من مباحث الالفاظ كوضع صيغة الامر وامثالها مما ذكر لغات
التحريمة في موارد من كتابه ان الاجماع غير معتبر في المسائل الاصولية والادبية ثم لو كانت المسئلة عقلية لم يتحقق فيه الاجماع
كما لا يتحقق في مباحث الالفاظ ولو عبر بذلك كان حسنا ولعل مراده ذلك فليلاحظ الثانية اذا افتى طائفة بفتوى
وسكت الباقون فهل هو حجة كما في بعض اهل الخلاف ام لا ويعبر عن ذلك بالاجماع السكوتي وتحقيق المقام انه
بالنظر على الاقوال على مذهب العامة او صرح القول بحجيته لان الاجماع عبارة عن الاتفاق ولم يعلم احتمال مخالفة
الساكتين المفتين في فتويهم وكان سكوتهم على … من الضروب وكان فتوى المفتين حكم الله الواقعي في حقهم
فلا يتحقق الاجماع حتى يكون حجة في حق من تاخر عنهم واما على مذهب فقهاء الخاصة فان كان في الساكتين شخص مجهول
النسب يكون حجة لاحتمال كون الامام في جملة من لم يصدر عنه الفتوى فلا يكون اتفاق المفتين حجة وان لم يكن فيهم
مجهول نسب لكن كان الجميع معروفين واحرز اتفاق جميع علماء امة النبي صلى الله عليه وآله غير الساكتين كان اتفاق المفتين حجة
لاشتمالهم على المعصوم واما على طريقة الشيخ ره فقد صرح بعض من تاخر بانه لا حجية له باعتبار اتفاق جميع اهل العصر
ولم ينقل حكم في الفصول بان لازم من سلك بحجية الاجماع مسلك الشيخ ره هو القول بالحجية في المقام ولعله ناظر الى
ما حكاه عن الشيخ ره من انا لو وجدنا طائفة … العلم … على مخالف ولا على ما يقتضي بحجة او فساده وجب
القطع بصحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم تفريع على ما حكاه انه على هذا يكفي قول الواحد ايضا وهو في محل
المنع … حكاه طرفا او غير اتفاق الكل بل غير هذا الذي حكاه عنه صاحب الفصول واما على طريقة المتاخرين
فحجيته منوطة بالحدس فان كان المفتون جماعة يكون الاستكشاف بتوطئهم عن راي الامام كان حجة والا فلا الثالثة ان
الاجماع على طريقة القدماء يكون قطعيا وظنيا اما الاول فواضح واما الثاني فهو فيما لو لم يحصل في بعض مقدماته
الا الظن كما لو ظن بحصول الاتفاق … انعقد الاجماع على دليل لفظي او قاعدة كلية وكذا الحال في الاجماع على طريقة الشيخ ره
والاجماع على طريقة المتاخرين الا ان الظن بكون الفقط المتفق عليه قول المعصوم لا يستند الى قاعدة اللطف

او الوقتية والمروتية لان شيئا منهما لا يقتضي كون اللفظ … وانما يقتضيان كون الحكم حكمه وكيف كان فالحكم
في الاجماع هو لزوم اتباعه ان كان الطرح اصلا لا من اللفظ كالظن بكون شئ من مدلول اللفظ العام وان كان
ظنا في الموضوع الصرف كالظن باتفاق الفتاوي … ثم ان الاجماع اما ان ينعقد على الحكم
الواقعي الاولي او على الحكم الواقعي الاضطراري كالحكم الوارد في مقام التقية كوجوب غسل الرجلين او المسح على الخفين
لو حضر عند المتوضي من لا مندوحة عنه من المخالفين ويلزم اتباع حكمه في جميع الموارد المذكورة على وجه التقية عليه هنه
فان تغير الموضوع بان صار المختار مضطرا او بالعكس ارتفع الحكم ولا يكون ذلك مخالفة للاجماع ثم انه ينبغي
ان يعلم ان ما ذكرناه الى هنا انما هو ما يتعلق بالاجماع القولي مطلق وهو الاجماع القولي وههنا طريق آخر يعبر ان
عنه تارة بالاجماع العملي واخرى بالسيرة وهو الغالب وهو الاتفاق على العمل بامر على وجه يكشف عن راي الامام ع
ويتحقق باستمرار العمل في جميع الطبقات الى ان ينتهي الى زمان المعصوم وهو قسمان احدهما اتفاق العلماء على العمل
بشئ من دون صدور قول منهم على طبقه وذلك مثل استقرار طريقة المجتهدين على التقليد في اوائل زمان اجتهادهم
بعد حصول قوة الاجتهاد وقبل فعلية استنباط ما يهمهم من المسائل من جهة توقفه على مضي مدة مديدة كما ادعى بعض
الافاضل بناءهم على ذلك مع انه لم يصدر منهم قول على طبقه بل ربما ادعوا عدم التقليد في حق المجتهد من دون تقييد وهذا
القسم مما لا ريب في اعتباره على تقدير ثبوته بل هو اقوى من القول الا ان تحصيله والعلم بوجود شروطه …
من حيث هو مما لا ينطق بشئ مع انضمام القرائن العرفية فدعوى عمل المجتهدين الموصوفين باجتهادهم من جهة تقديم بل
اعم من العمل على تقليد الغير فربما كان عملهم على الاحتياط ثانيهما اتفاق العوام على العمل بشئ بحيث ينتهي الى المعصوم العل
اما بان يتحقق لنا من طريق النقل المعلوم ان الذين عاصروا الائمة ع منهم كان عملهم على كذا او بان اهل زماننا
يعملون عليه على وجه التلقي ممن تقدم عليهم طبقة بعد طبقة الى ان ينتهي الى معاصري الائمة ع العالمين لعملهم وهذه
هي السيرة المستمرة من زمن الامام الى ما بعده من الازمنة المتاخرة من مثل زماننا مثال ذلك بيع المعاطاة ومعاملة
الصبي في الامور اليسيرة وعلى هذا فلا يشترط البلوغ في البيع الا اذا كان ما وقع عليه العقد من الامور الجليلة على ما ادعاه
جماعة وهذا القسم ايضا مما لا ريب في اعتباره بل هو اقوى من سابقه لكون مناط التعبير في العوام اكثر منه في العلماء
فهو ان تحقق كان في غاية القوة وان كان تحصيله لا يخلو عن صعوبة بل نقول الاتفاق المذكور على وجه معتبر حجة اثران يحقق
الفتوى من كثير من العلماء على خلافه بل اكثرهم لم يعتنوا بالفتوى وكان المتبع هي السيرة القطعية المستمرة مثال
ذلك انه لو افتى الاكثر باشتراط البلوغ مطلقا وتحقق لنا قيام السيرة على معاملة الصبيان في الامور الحقيرة كانت السيرة
بما بعد … بل السيرة بها ايضا في مقابلة عمومات الكتاب والسنة فان ادلة الخيار في المسئلة المذكورة
على عدم جواز امر الصبي مخصص بالسيرة المذكورة فيكون المراد عدم جواز امره في الامور الجليلة وفي ذلك
ان اعتبار السيرة اما ان يكون من باب الاستكشاف لتابعيته والمتبعية او من باب التقرير بان يجمع هناك شرائط
بان يعلم الامام بعملهم بشئ من طرق الامور المتعارفة ويتمكن من الردع وكان هناك تجويز التاثير ولم يكن هناك خوف
ظاهر من جهة في حقهم وعلى كل من الوجهين تكون مخصصة للعمومات موجبة لعدم الاعتداد بالفتوى لما على

الاقوال فيتحقق العلم برأي المعصوم واما على الثالث فلثبوت الحكم بتقريره والريب في حجيته ولا مجال لحمل الجموع
ردعا لان وجود الحكم في الكتاب والسنة غير كاف في سقوط وجوب الردع والنهي عن المنكر عند وجود شرائطه كما هو المفروض
والاكتفاء فرادتهم ولا تقرير الزاكيا في سقوط وجوب النهي عنه اذا اطلع على من يفعل ذلك وتحقق شرائط النهي
عن المنكر هذا ويعتبر في حجية السيرة العلم بان عملهم ليس مبنيا على التسامح في الدين كما يختلف الناس في شان الغيبة واثر
ليس مبنيا على الاحتياط وكذلك ليس مبنيا على فتوى احد من العلماء شايع امرها بينهم فاعتادوا العمل بفتواه حتى اذا مضى
لسبيله لم يتركوه فجرى ذلك زمانا بعد زمان ويمكن الاستغناء عن هذا الشرط باشتراط الاستمرار المقتضي لكون مبدأ العمل
زمان المعصوم اصل ينقسم الاجماع الى بسيط ومركب اما البسيط فهو الاجماع المنعقد على حكم واحد ولو تعددت الاحكام
فاجماعات بسيطة وقد مر الكلام في تحقيق اقسامه واما المركب فهو ان يتفق جميع علماء الامة على قولين او ازيد بحيث لا
يبقى احد منهم متوقفا في حكم المسألة والفرق بينه وبين كون الجميع مفتين فيتحقق جماعة بشيء من القولين واخرى باخر وذلك
يفترق موارد الاجماع المركب التي لا يجوز فيها احداث قول ثالث عن غيرها مما يجوز فيه المصير الى ثالث فمرادنا بتسميته مركبا انما
هو باعتبار المتعلق والا فنفس الاتفاق لا تركيب فيه والمناط فيه تعدد الاقوال والاحكام سواء كان الموضوع واحدا كما
في [illegible] الجمعة ومن حيث افترق الاصحاب فرقتين فالقول بوجوبه مثلا خرق للاجماع المركب او متعددا كما في مسألة الفسخ
بالعيوب لاشتراكها في المناط وعدم القول بالفصل هو تعدد الموضوع ولو بان يكون كليا متعدد الافراد سواء اتحد العنوان
في المسألة كما في تنجس الماء بتغير احد اوصافه الثلاثة بالنجاسة فالفقهاء يحكمون بالنجاسة باسرهم من دون تفصيل بين
افراده فالقول بتنجيس البعض دون الباقي مثلا قول بالفصل فيه خرق للاجماع المركب وعدم القول بالفصل اعم من وجه
فيفترق الاجماع المركب عن عدم القول بالفصل في مسألة [illegible] في ظهر الجمعة من حيث تعدد الاقوال مع عدم تعدد الموضوع ويفترق
عدم القول بالفصل عن الاجماع المركب في مسألة تنجس الماء بتغير احد اوصافه الثلاثة نظرا الى تعدد افراد الموضوع مع
اتحاد الحكم ويجتمعان في مسألة تزوج البكر اذا وجدها متصفة بشيء من العيوب وذلك لتعدد الموضوع في المسألة مع
تعدد الاقوال فقيل لا يجوز الرد مطلقا في شيء من العيوب وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت مهرها بين حال البكارة
وحال الثيوبة فالقول بجواز الرد مجانا خرق للاجماع المركب والحكم بجواز الرد في بعض العيوب دون بعض قول بالفصل
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام على الاجماع المركب يقع في مقامين ثم المقام الاول في بيان حال الكبرى والصغرى بمعنى انه
هل يمكن تحقق معنى الاجماع مع تعدد الاقوال في المسألة ام لا ويتم ذلك [illegible] بالنسبة الى الاقوال في طرق الاجماع
فنقول اما على مذهب القدماء فلا اشكال في تحقق معنى الاجماع في الاجماع المركب لان مناط مذهبهم انما هو اتفاق علماء
الامة على امر بحيث يدخل المعصوم في جملتهم وهذا كما يتصور في البسيط يتحقق في المركب غاية الامر ان المتفق عليه في
الاول امر واحد لا مسرح للتعدد فيه بخلاف الثاني فان المتفق عليه امران او ازيد فيكشف ذلك عن ان الامام مع احدى
الطائفتين فلا يجوز احداث قول ثالث هذا واما على مذهب الشيخ ره فقد ذكر بعض من تاخر تبعا لما حكى عن
شيخنا الامام المرتضى ره ان ذلك لانه اذا اتفق جميع من عدا الامام على قولين ولم يمنع من الالتزام بخصوص احدهما دل
ذلك على انهم راضين بهما على وجه التخيير اذ لو كان احدهما بعينه حقا كان مقتضى اللطف الردع عن الاخر ولا يكون

الجميع

الجميع باطلا لان ذلك اظهار [بعينه] الحق الذي عنده وردع الطائفتين عما هما عليه وقد صرح بالالتزام بذلك في بعض
ما حكي عنه وعندي ان هذا غير سديد لان التخيير الذي افتى به الشيخ ره انما هو التخيير في حق الطائفتين الملتزمين قبلا
بالقولين دون التخيير في حق الثالث لمنافاته لما اشتهر كما نطق به صريحا في ذيل العبارة التي ياتي ذكرها في
التنبيه الثالث قوله ومتى قلنا بالمذهب الاخير لم يجز ان يجمعوا على احد القولين لانهم لو اجمعوا على احدهما لدل على
ان القول الاول باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل بما شاؤوا هذا والمرجحات كلاهما لم يحكم [illegible] على سبيل التخيير
بحيث يحكم ببطلان مذهب خصمه وثانيا العمل الذي يقع على طبقه ولا وجه للتخيير الواقعي في حقهما ولا التخيير الظاهري
اما الاول فلكون كل منهما جازما باحد الطرفين لا يحتمل غيره ولم يقم عنده دليل على ذلك التخيير بل الدليل قائم على تعيين ما
اختاره والا لم يجز الافتاء به واما ما ذكره الشيخ ره من فرض عدم الدليل على شيء من الطرفين فانما هو بالنسبة الى الثالث
لا بالنسبة اليهما واما الثاني فلان مناطه انما هو التحير وعدم التمكن من ترجيح احد القولين والمفروض في المقام خلافه [دون تحصل]
من ذلك كله ان التخيير مما لم يقل به احد الطائفتين والا كلا منهما كيف يكون متفقا عليه حتى يتوقف تحقق موضوع الاتفاق ثم
التخيير في شان الثالث متحقق فيما لو لم يكن عنده دليل على القولين كما هو مفروض من كلام الشيخ ره لكنه ليس من الاتفاق
[illegible] به وعلى ما عرفت من البيان تحصل [illegible] الاثر على قولين مما اوجب نقضا في قاعدة اللطف لعدم
الالتزام بجواز بانها فيه لان كون احد القولين المحكوم بهما على وجه التعيين حقا لا يصير لغوا في حق من لم يقل بها الى مصير
الى خلافهما مع عدم ردعه عنها [illegible] تحقق اللطف في حقه ثم ان ذلك البعض [illegible] شيئا [illegible] وهو ان ما بني عليه الشيخ ره
من التخيير انما هو فيما اذا كان الحكمان مما يجري فيهما التخيير واما لم يكونا هكذا [illegible] كان اللازم عليه ره الردع الى ما هو
الحق منهما او من غيرهما كما هو لازم ما ذكره وقد اعترف الشيخ ره بالالتزام به في بعض كلماته هذا وكذلك خبر بان تمام الاعمل
لان المفروض انه لم يتحقق الردع الا ان يكون وقوع مثل هذه الصورة وبقاء الحكم [illegible] في الاحكام الوضعية والحقوق
بالتاويل الى الاحكام التكليفية القابلة للتخيير ويجيء لهذا الكلام تتمة في ذيل التنبيه الثالث ان شاء الله تعالى واما
على مسلك المتاخرين فلا يكاد يتحقق معنى الاجماع فيما نحن فيه وجه لان الاستكشاف عن قول المعصوم الذي هو الحجة انما
يحصل باتمام بعض الفتاوى الى بعض وتوافقها في الحكم [illegible] ذلك [illegible] اختلاف الاقوال والفتاوى فكيف يكشف
[illegible] عن رايه ره وربما يوجه بحضر على مسلكهم بان المسألة اذا كانت ذات اقوال اربعة مثلا القول بالوجوب واخر بالحرمة وثالث
بالندب ورابع بالكراهة فالقائل بالوجوب يقول بمعنى مطابقي وهو كون الشيء الفلاني واجبا وبمعنى التزامي وهو كونه
ليس مباحا وعلى هذا القياس غيره من ارباب الاقوال فهم وان اختلفوا في المعنى المطابقي الا انهم متفقون في المعنى الالتزامي
فيكون اتفاقهم على ذلك اللازم الذي هو نفي الرابع فيما نحن فيه اجماعا كاشفا عن رأي رئيسهم في ذلك وفرع على هذا
غيره من موارد الاجماع المركب واستشكل عليه بان اللازم لكل قول نفي جميع ما عداه لخصوص القول المتحد فالقائل
القائل بالوجوب يلزمه نفي القول بالحرمة والقول بالندب والقول بالكراهة والقول بالاباحة جميعا والقائل بالندب يلزمه نفي القول
بالوجوب والقول بالحرمة وغيرهما وكذلك القائل بالكراهة يلزمه نفي جميع ما عداها فظهر ان اللازم لكل قول [illegible] خلاف اللازم
القول الاخر على الوجه المذكور والمتحصل ان اللازم من كل قول لا وجه له فان قلت ان نفي القول المستحدث مثلا نفي [illegible]

المذكور هو مقتضى الاخذ بالقدر الجامع اللازم لكل من الاقوال فى ضمن خصوصية مختصة وذلك كالاخذ بالقدر الجامع فى المتواتر
المعنوى فان القدر المشترك اللازم للاخبار على قسمين احدهما ما يلزم كل من الاخبار فرادا كما لو اخبر مخبر بان زيدا قتل شجاعا
وآخر بانه قتل شجاعا آخر وآخر بانه قتل شجاعا غير الاولين وهكذا فكل من الاخبار يلزمه شجاعة زيد وثانيهما ما ليس كذلك
بل اللازم المجموع هو شجاعته مثلا كما لو اخبر عن زيد بانه قتل عمروا واخر غيره بانه قتل بكرا وهكذا فان كل واحد من الاخبار
لم يستلزم الشجاعة الا ان المجموع يستلزمها وقد اعترض هذا الفاضل المحرر وسيدفع انكارهما المشهورة عليه بحكم ومن
وما نحن فيه من قبيل الثانى فيكون اللازم المجموع نفى القول المستحدث كالقول بالاباحة فى المثال قلت لا بد فى تحقق التواتر المعنوى
من كون اللازم المشترك فيه جامعا قريبا مقصودا فلو اخبر مخبر بموت زيد وآخر بطيران طائر وآخر بسقوط نجم مثلا لحدث
وان اشتركت فى وقوع حادث فى الدنيا فى الجملة لكن لما لم يكن القدر المشترك جامعا قريبا مقصودا لم يكن من المتواتر المعنوى
وذلك ان المتواتر نوع من الخبر ولا يتحقق الاخبار بشئ من دون قصد اليه وما نحن فيه من قبيل الشرط المذكور لانه لو لم يكن اللازم قريبا
مقصودا لم يتحقق وجه كونه متعلق الاتفاق لعدم امكان تحققه من دون قصد وح نقول انه لا وجه لما نحن فيه من الخصمين
المذكورين فى السؤال وذلك لان نفى القول بالاباحة اللازم من القائل بالوجوب يتصور على وجهين احدهما ان يريد به
نفى الاحكام الاربعة المغايرة للوجوب بان يقول ليس مباحا ولا مكروها ولا واجبا ولا حراما وثانيهما ان يقصد نفيها
منفردا الفعل الذى هو نفى بامر الوجوب من الاحكام مسلم لكن ليس لازما للاثبات للوجوب وانما هو عين ان الاحكام الاربعة
المغايرة للوجوب لا يصدق فى مورد ولو فرض الوجوب فى مورد كان الطرفان كالحركة والسكون من قبيل الضدين الذين
لا ثالث لهما ومعلوم ان ارتفاع احد الضدين الموصوفين بعين ثبوت الاخر وح نقول ان كون الوجوب محل الكلام يقتضى قيام القول
بالاحد الاقوال الاربعة فى مقابله كما هو مقتضى مفروض المقام من كون المسئلة مما قالت الامة فيه باقوال اربعة يستلزم كون نفى الاحكام
الاربعة المذكورة الذى هو عين اثبات الوجوب مختلفا فيه لا يتحقق فيه الاتفاق واما القسم الثانى وهو نفى الاباحة مستقلا فالظاهر انه
لا يتعلق به قصد القائل بالوجوب فالحاصل انه ليس فى حكم المعنى بالوجوب كما عرفت من تلبيس الكلام فى الايجاب حتى يقال انه
مشترك بين الاقوال المتفق عليها بين اربابها ولكن ان الايجاب مختلف فيه فكذلك المعنى السلبى المساوى له فتحصل من ذلك ان تحصيل
الاجماع المركب بمعنى الاشتراك فى عدم جواز احداث قول ثالث فى اكثر السبل على طريقة المتاخرين وان ما ادعى فيه
الاجماع المركب فقد وصل الى الفقهاء بالتقليد المقام الثالث فى تحقيق الكبرى بمعنى انه على تقدير تحقق الاجماع المركب
هل يمتنع الخرق قدام لا ولا بد من الكلام فى ذلك على طريقة العامة والخاصة فنقول اما العامة فقد اختلفوا فيه على قول
فالاكثر على عدم جواز خرقه وذهب جماعة الى الجواز وفصل ابن الحاجب والعضدى وتبعهما عليه غيرهما فقالوا ان كان
الثالث يرفع شيئا متفقا عليه لم يجز الخرق والا جاز فالاول مثل ان يطأ المشترى البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطى
يمنع الرد وقيل بل يرد مجانا مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث يرفع متفقا
عليه للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثانى مثل النية فى الطهارات تيممها ووضوئها وغسلها فقيل يعتبر فى الكل وقيل فى البعض
وهو التيمم والقول بانها لا تعتبر فى شئ منها قول ثالث رافع لامر متفق عليه للاتفاق على انها تعتبر فى الجملة والثانى
مثل فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجذام والعنن والرتق والقرن فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشئ منها

فالفرق

قتل

وجعل هذا الكلام على من زعم ان من قبيل الشهرة ما لو شهد بينة بقتل ما شاء فى انام الخصوص ما لو شهد بينة بقتل آخر كذلك مع عدم تعيين الخصوصية واخرى بقتل آخر احدهما اخذ بالقدر المشترك علما اجمالا انهما يشتركان فى مضمون الجامع وذلك لان المنسبق منهما القدر المشترك بينهما معلوم وجدانا والخصوصيات مما لم يحصل منهما شئ

علية

فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث وانه فى كل مذهب وليس هنا امر متفق عليه
يلزم رفعه بالقسم ومثل ام مع اب وزوجة او زوج فقيل للام الثلث من اصل المال فى مسئلتى الزوج والزوجة
وقيل ثلث ما بقى فيهما فالفرق وهو القول بان لها الثلث فى مسئلة وثلث الباقى فى مسئلة قول ثالث غير رافع
لمتفق عليه واحتج المانعون مطلقا بوجهين احدهما ان المثبت لجواز الفسخ بالعيوب مثلا يدعى تحقيقه كلية وهو ثبوت الحكم
فى جميع العيوب والنافى لجواز الفسخ بتغيير العيوب الجميع فالفريقان متفقان على كون الحكم كليا وان اختلفا فى
الاثبات والنفى فاحداث قول ثالث بالتفصيل بينها اثباتا ونفيا فقد خالف ما اتفق عليه جميع الامة وهو كون الحكم كليا
ثانيهما ان فى احداث القول الثالث تخطئة كل فريق فى مسئلة فى تفصيل بين العيوب فقد خطأ المثبت بجواز الفسخ بها
فى حكم بعضها والنافى فى حكم بعضها الاخر وفيه تخطئة كل الامة وهو لازم الخصم انتهى على الخطا بنفيها لان اللازم الجنس
وقد يحقق على القول الثالث اجماعهم على جنس الخطا واجاب شارح المختصر عن الاول بالمنع من اتفاقهم على عدم التفصيل
وليس ذلك قولا بعدم التفصيل وانما امتنع القول بما قالوا بتغييره لو لم يقولوا بشئ ولو امتنع القول بما لم يقولوا به لامتنع
القول فى كل واقعة متجددة انهم لم يقولوا فيها بحكم ولزم منها لو قال قائل لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع الغائب فقال اخر يقتل
المسلم بالذمى ويصح بيع الغائب ان لا يجوز لثالث ان يختار قتل المسلم بالذمى وعدم صحة بيع الغائب او يختار عكس هذا
مع انه جائز بالاتفاق لانهما مسئلتان اتفق كل من القائلين الحكم فيهما على وجه وقد يرد بان من قال بالايجاب الكلى استلزم
قوله بطلان السالبة الجزئية التى هى نقيضه قطعا مثل بطلان الفرق ومن قال بالسلب الكلى يستلزم قوله بطلان الموجبة الجزئية
التى هى نقيضه بل بطلان الفرق فالقول بالتفصيل مركب من الجزئيتين فتركيبهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه
قطعا باطل باعتبار الفرق وما قاله شارح المختصر من تنظيرهما ايضا قولين بعدم التفصيل بعدم القول كالفروع المتجددة فلا وقع
اذ الفروع المتجددة لا يتاتى فيها قول كل من الامة بخلاف القول المركب فان قول كل الامة يثبت فيه كما ذكرنا وان لم يصرحوا بابطاله انتهى و
اعترض عليه الفاضل المحرر بوجوه منها ان الحصر المسلم فى المقام هو الزوم الشرعى المراد الحاصل بالدلالة المقصودة ما يفيد
فى تحقق الاجماع هو الثانى لا الاول وان تحقق اخبر ان كون الدلالة المقصودة بعينه مما لا يحال الحكم بكونه مما هو
المعتمد الاجماع بعد كون المعنى مدعيين بالمدلول بحيث لو سئلوا لعالوا بالحكم به وبذلك يتحقق الخطاء المنفى فى
الرواية بجماع الامة عليه او يرض اتفاقهم على ذلك مضافا الى ان الحكم فى موضع اخر من كلا تكون الدلالة المقصودة من اللفظ
معتبرة محكمة فى المسائل الفالحقيق فى دفع الرد المذكور ان يقال بمثل ما ذكرنا سابقا وهو ان نفى الجزئية ليس الا عين
الكلية المدعاة وليس امرا زائدا عليه فنفى السلب الجزئى ليس الا عين الايجاب الكلى وكذلك نفى الايجاب الجزئى ليس
الا عين السلب الكلى واذا كان الكل مختلفا فيه فنفى الجزئى المراد ايضا كذلك وليس هناك نفى جزئى زائد على ذلك يكون متفقا
عليه ولما تنبه ابن الحاجب وشارح المحققين لهذه الدقيقة لم يجعلوا من خرق الاجماع المركب الا اذا كان هناك
امر متفق عليه يرفعه القول الثالث واما استدلالهم الثانى فجوابه ظاهر وهو ان الالتزام بكون الامة مخطئة ماف
لمذهبهم وانما يتم على مذهب الخاصة حيث قالوا باشتمال الامة على معصوم مطهر من الذنوب منزه عن العيوب واحتج المجوزون
بوجهين احدهما ان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يسوغ فيها العمل بما يؤدى اليه الاجتهاد فكيف يحمل ما نعا منه

لان غاية ما فى الباب انهم لم يقولوا بالتفصيل

لم يقولوا

واجيب بان ذلك انما يتم فيما كان فيه مسرح للاجتهاد واما اذا كان هناك امر متفق عليه يوجب الاجتهاد مخالفته فلا يتم ذلك
ثانيهما انه لو لم يجز احداث الثالث لانكر لما وقع وقد وقع ولم ينكر وذلك انه قال الصحابة للام ثلث ما بقى في المسئلتين وقال
ابن عباس ثلث الاصل واحدث ابن سيرين وغيره قولا ثالثا فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الكل
وفي مسئلة الزوجة لها ثلث الباقي وعكس تابعي اخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما احد والا لنقل واجيب بان ذلك دليل على — الزوجة بقولهم
ان نفي الثالث يومئذ لم يكن اجماعيا وذلك لا يفيد فيما انعقد الاجماع فيه على نفي الثالث حجة من فصل بين ما لو كان
احداث الثالث رافعا لامر متفق عليه فلا يجوز وبين ما لو لم يكن كذلك فيجوز ما ذكره العضد بقوله لنا اما الاول
ممنوع فلانه اذا رفع مجمعا عليه فقد خالف الاجماع فلم يجز واما الثاني فلانه غير ممنوع فلانه لم يخالف اجماعا والامانع سواه لجاز
ويوضحه مثال وهو انه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الاخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال
يقتل ولا يصح او لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا اذ الاتفاق لانهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع
مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه انتهى واورد عليه بوجهين احدهما ما اورده بعض من تاخر وهو انه ان كان مراد المفصل
ثبوت الامر المتفق عليه من الخارج فلا فائدة فيما ذهب اليه من التفصيل لكنه خلاف ظاهر كلامه وان كان مراده ثبوت ذلك — من الخارج فلا فائدة فيما ذهب اليه من التفصيل لكنه خلاف ظاهر كلامه وان كان مراده ثبوت ذلك الامر المتفق عليه
الامر المتفق عليه من نفس القولين فحينئذ يرد عليه ان الفرق بين مسئلة رد البكر ونحوها مما يجعله من قبيل الاول وبين مسئلة العيوب
ونحوها مما يجعله من قبيل الثاني اذ لو اعتبر اللازم الذي هو عين الحكم المطابقي لم يبق فرق في عدم جواز الخرق ولو لم يعتبر
لم يبق فرق بين مثال القسمين في الجواز ... يعوضه لانه يحتمل ان الامر المتفق عليه على تقدير كون مراده هو الشق الثاني
كما هو كذا انما يحصل من ذلك الامر اللازم الذي هو نوع من الحكم ونقيضه ولهذا اورد ما عرفت ولكنه ايضا المفصل في
ذلك كما لا يخفى على من لاحظ ما قدمناه ذكره في مثال سيرين الحبوب فان القائل بانه لا يجوز رد البكر بعد الدخول بها والاطلاع — من
على العيب يقول بعدم جواز ردها مطلقا ومن جانب اوله الرد معها ارش او القائل بالرد مع الارش عبارة اخرى عن عدم جواز
الرد مجانا فهو حينئذ بعدم جواز الرد مجانا متفق عليه غاية ما في الباب ان احد القائلين افتى به على وجه الخصوص والاخر
افتى به في ضمن العام الشامل لهذا الفرد وغيره وكذلك الحال في مسئلة النية في الطهارات فان بعضهم افتى باشتراطها في التيمم على وجه
الخصوص والاخر افتى باشتراطها على وجه العموم الشامل لجميع الطهارات والضابط انه اذا كان احد القولين عاما والاخر خاصا
ورفع القائل الثالث القول الخاص فقد رفع امرا متفقا عليه وعلى هذا البيان لو قال الثالث انه يشترط النية في الغسل والتيمم
دون الوضوء لم يرفع امرا متفقا عليه فحصل من ذلك ان الامر المتفق عليه مستفاد من نفس القولين لا من الخارج ولكنه ليس
مما يطرد وجوده في جميع الموارد وثانيهما ما اورده بعضهم من ان هذا التفصيل الذي اختاره في هذه المسئلة انه قول خرق
للاجماع المركب ويلزم من قوله بعدم الجواز في القسم الاول عدم جواز اختيار هذا التفصيل وما يلزم من وجوده عدمه فهو
محال ويندفع بان له ان يجيب بان هذا التفصيل ليس فيه خرق المتفق عليه لاشتراكه في المقام والممنوع منه هو ما استلزم
خرق المتفق عليه فلا يلزم من وجود القول بالتفصيل عدمه ثم انه ذكر صاحب المعالم ره ان هذا التفصيل حسن لكن الوجه
لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما في صورة الجواز فلم يخالف اجماعا والامانع فيجاز
واعترضه بعض من تاخر بانه اما ان يعتبر بذلك اللازم الذي هو عين الحكم المطابقي ام لا فعلى الاول القائلين بالحكم لعدم جواز

الخرق

الخرق مطلقا وعلى الثاني لا بد من الحكم بجوازه مطلقا فلا مجال للتفصيل لانتفاء الفرق بين مثال القسمين على ما عرفت
ثم اختار ان الانسب بمذاق العامة هو عدم التفصيل والاوضح على ما شرنا انه لا يخلو اما ان يكون المنع من خرق الاجماع المركب
مستندا الى تفصيل الامر للقولين وهو كون الحكم كليا ومع لا يبقى فرق بين مسئلة رد البكر وبين مسئلة العيوب فان تحقق
اللازم في الاول تحقق في الثاني ايضا فيلزم المنع من خرق الاجماع المركب مطلقا او يكون مستندا الى عدم جواز تخطئة
جميع الامة اللازم من تخطئة كل فريق في بعض الافراد نظرا الى حصر الامة في قولين لا يجتمع امتي على الخطاء ... وتحجيه
العامة لعلهم يلتزمون بامتناع اجتماع الامة على جنس الخطاء في زمان واحد فيلزم انتفاء مجمع يؤدي الحديث على مذهب
الخاصة من وجود امام معصوم بين الامة ومع لا يبقى فرق بين المسئلتين المذكورتين بل يلزم القول بعدم جواز الخرق لجريان حكم
الحديث على الوجه الذي ذكر في كليهما ولا يخفى عليك انه يظهر مما قدمناه سقوطه وان الايراد المذكور مبني على النظر الى مراد
صاحب المعالم ره ومبني مذهب المفصل فان صاحب ره اراد باصولهم اصولهم المسلمة لانها لو لم تكن مسلمة لم تكن اصولا لجميعهم والمعترض — للعالم
حمل ... على ما ... من اصول العامة وليس شيء منهما من اصولهم وانما هما شيء استند اليه المانع وخطاؤه فيهما غير قليل فليس
شيء منهما من اصولهم واما حجية الاجماع فهي من اصولهم المسلمة والمعروض تحقق الصغرى بحسب اصولهم حيث بينا ان
هناك امرا متفقا عليه بحسب ترك مخالفة الاجماع فتدبر هذا كله على مذاق العامة واما الخاصة وقد عرفت ان لهم
في الاجماع طرقا ثلثة احدها للقدماء والثاني للشيخ والثالث للمتاخرين اما الاول فمقتضاه عدم جواز احداث
القدماء الثالث قطعا وان هذا الطريق يظهر كلمات الحاكين بعدم الجواز وان كانت النسبة الى العامة ... الجميع — احداث القول
لكن الظاهر ان الحكم ناظر الى انتفاء عنوان القدماء وقد صرح العلامة في النهاية بنسبة عدم الجواز الى الامامية ثم حكى عن
بعض الحنفية انه نقل عن بعض الشيعة جوازه وقال انه غلط وقال في المختصر اذا انعقد الاجماع على قولين او اقوال
في موضع لا يجوز احداث قول اخر بلا خلاف يعرف بين اصحابنا انتهى ويدل على ما ذكرنا من كون كلامهم ناظرا الى الاجماع
على طريقة القدماء ما ذكره العلامة ره بقوله وحجتهم بين الامامية في ذلك ظاهرة لان الامامية اذا اختلفت على
قولين فالحق واحد منهما وهو الذي اشتمل على قول المعصوم ع فيكون الثالث باطلا اذ الثالث ... باطل وما ذكره
صاحب المعالم ... المتفرع على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين قطعا فالحق في واحد منهما
لا في غيرهما انتهى وما ذكره الفاضل القمي ره بقوله لا يجوز خرق الاجماع المركب حيث علم ان قول الامام ليس بخارج
عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام ع يقينا هذا هو الوجه فيما اخترناه من
المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد نقلوا على ذلك الى اخر ما ذكره وجعل المناط علم دخول قول المعصوم ع مع كونه
تبلك في الاجماع مسلك المتاخرين وهذا لا يتم الا على مسلك القدماء لان طريقتي الشيخ والمتاخرين لا تنافي الا
مع الاتفاق على قول واحد ثم ان صاحب الفصول ره قد ... في الاحكام على ما عرفت ان هذا اذا كان الاجماع كاشفا
عن الحكم الواقعي والا فيجري فيه التفصيل المتقدم واشار به الى ما تقدم ذكره من ان الاجماع لو كشف عن حكم ظاهري فانه
يجوز مخالفته عند قيام دليل كاشف عن كونه حكما ظاهريا ثم قال ههنا وينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا ادى
دليل الاحتياط الى احداث قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفا عن الحكم الواقعي

كما لو انعقد الاجماع المركب على ان الامر بشيء ادعو سترا او ايجابا او وجوبه فان يجوز الحكم في الاول بالكراهة وفي الثاني بالاستحباب للاحتياط مع القطع بمخالفة الحكم الواقعي انتهى ولا يخفى ما فيه اما ما ذكره اولا فلانه مع قيام الدليل على كونه ظاهريا يرتفع موضوع الحكم فيرتفع حكما بتناقض كما لو صار المسافر حاضرا او بالعكس ومثل ذلك لا يكون مخالفة للاجماع وقد عرفت سابقا ان كلامهم في الاجماع على الحكم الواقعي الاختياري والحكم الواقعي الاضطراري والحكم الظاهري الشرعي حجة ما دام العنوان الذي تعلق به ثابتا لم يزل فاذا ارتفع العنوان بارتفاع موضوعه فلا يتحقق مخالفة الحكم واما ما ذكره ثانيا فلان مثل ذلك لا يعتبر مخالفة للقولين وخرق الاجماع المركب لعدم كون الاستحباب او الكراهة في نفسه وبعنوان القولين المذكورين لكونه ثابتا لو خرجنا لعله الاحتياط وان اراد انه يجوز الحكم بالاستحباب او الكراهة الشرعيين في امر مع قطع النظر عن حسن الاحتياط على وجه الاطلاق فهو خير المنع على جوازه جلي واما الثالث والرابع فمقتضاهما عدم تحقق الموضوع للاجماع المركب كما عرفت سابقا فينتفي حكمه الذي هو عدم جواز خرقه ويشهد بذلك ظاهر كلام صاحب الفصول حيث قال في مقام الاستدلال على عدم جواز خرق الاجماع انا اذا علمنا بدخول قول المعصوم في القولين او الاقوال ودار بين احدهما كان القول الاخر مخالفا لقوله قطعا فان الظاهر انه اراد بذلك الاشارة الى طريقة الشيخ والمتاخرين فتحصل من جميع ما ذكرناه ان مفروض المقام انما هو بالنظر الى اجماع القدماء … المستدلين بالعنوان فتكلموا على مقتضى مذهبهم ثم تبعهم اللاحقون على ما عرفوه وبعلومهم ان الحق في حكم العنوان المذكور على تقدير تحققه هو ما ذكره … من انه لم يفصل الامة بين حكمين او الاحكام في موضوع واحد او اكثر ولم تفصل بين موضوعين او موضوعات في حكم واحد فهل يجوز لنا الفصل في ذلك … لكل من قال بنجاسة … الطاهر غير المأكول قال بوجوب التجنب عنه في الصلوة وكل من قال بطهارته قال بعدم وجوب التجنب عنه فيها فالقول بطهارته ووجوب التجنب عنه في الصلوة قول بالفصل وان كل من قال بجواز الفسخ بالعيب قال به في جميعها ومن قال بعدم الجواز قال به في جميعها فقد ذهب صاحب المعالم الى المنع مطلقا وربما يحتمل انه المعروف بينهم وذهب بعض العامة الى الجواز مطلقا وفصل العلامة في النهاية والحاجبي قال ومختصر ان الامة ان نصوا على عدم الفصل بينهما انه لا يجوز الفصل سواء حكموا … في كل شيء او في بعض الاحكام … ان يعلم الامة بحكم واحد فيهما اما بالتحليل او الحرمة … بعض فيهما بالتحريم والاخر بالتحليل وان لا يفصل … حكم فيهما في هذه الصورة اذا دل دليل على حكم في احدهما كان في الاخرى كذلك وان لم ينصوا على عدم الفرق لكن لم يكن فيهم من فرق بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى مجرى النص على عدم الفرق … ان من … الزوج مع الابوين … لاتحاد الطريقة وهو حكم ذوي الارحام فهذا لا يجوز خلافهم فيه … ما جمعوا بينهما … سائر الاجماعات … وان لم يعلم اتحاد الطريقة فالحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او … ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان انتهى … ما ذكره بحث … الاستلزام … لو قلد مجتهدا في طهارة … لزم كون هذا المجتهد يرى ان السورة جزء من الصلوة وكان هناك مجتهد اخر يرى ان السورة ليست جزء الصلوة ويختار في مسألة … فذلك المقلد اذا قلد الثاني في عدم جزئية السورة كما انه قلد الاول في طهارة … وترك السورة كانت صلوته … عند المجتهدين جميعا لاتفاقهما على بطلانها … الثاني …

مثلا

مثلا وبعد الاتيان الى ترك السورة فلو كان الفصل في الصورة التي فرض جوازه فيها الاشتغال بين قول مجتهد الموجود الى ما عرفت والثاني بالحل وكذا المقدم محصل … التهذيب مناط الاستدلال بموافقة المجتهد … مثل الفصل المذكور وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع ولزعم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في جميع ما يرى وبعده المجتهد اذا وافق مجتهدا في رأي … في غيره من الآراء نظرا الى ان فتاوى كل فقيه منضما بعضها الى بعض بمنزلة دعوى واحدة واذا وافق مجتهدا في حكم مسألة وخالفه في غيرها لم يوافقه في المؤلف من مجموع الفتاوى فيلزم احتمال خلاف الواقع بالنسبة الى المؤلفات التي يحصل كل منها المجتهد ويفصل بين اجزاء كل منها وكما ان ذلك مما لا ضير فيه كذلك الفصل في الصورة المفروضة من صور عدم تفصيل الامة بين المسئلتين هذا وفصل صاحب … تفصيلا لا يخلو من جواز ان قام دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مطلقا ولو بحسب الظاهر او قام على احد القولين والاقوال ما يكون حجة معتبرا لا فائدة لواقع والاجارة ويحصل ما اختاره في الصورة الثانية هو التفصيل بين ما لو ثبت احد الطرفين بالاصل فيجوز التفريق بين ما لو ثبت بالدليل فلا يجوز مثال الاول ما اذا وقع البحث في ان صلوة الايات غير الكسوفين والزلزلة هل هي من قبيل الموقتات حتى تفوت بفوات وقتها او من قبيل ذوات الاسباب حتى يحكم بوجوبها بمجرد وجود السبب وان لم يكن زمان وقوع الاية يسع مقدار الصلوة وبامتداده بامتداد العمر فقيل بالثاني تمسكا بانا نفرض الوقت متسعا بحيث يمكن ايقاع الصلوة فيه وقد تركها فيه فلا ريب في الحكم بالوجوب فيستصحب فيكون من قبيل ذوات الاسباب على هذا التقدير ويجري هذا الحكم فيما لو كان زمان وقوع الاية بحيث لا يسع الصلوة بضميمة عدم القول بالفصل وأورد عليه بالقلب بمعنى انا نتمسك في صورة عدم اتساع الوقت للصلوة باصل البراءة ونثبت عدم الوجوب في الصورة بسعة الوقت بضميمة القول بالفصل فنقول لكونها من قبيل الموقتات وأجيب بان ضميمة عدم القول بالفصل على التقرير الاول هو الاستصحاب والريب في انه فائق على ضميمته التقرير الثاني بعد كلامهم الجاري بينهم … ومثال العلاوة لو فصل بين ما اتسع وقت الاية وغيره فقيل في الاول باستدادها بامتداد العمر عملا بالاستصحاب وقيل في الثاني بعدم الوجوب عملا باصل البراءة كان صحيحا غير القول الاول ما ذكره صاحب المعالم مع … الاعلام مع … والزم ذلك وجوب … في الجمع غير القول الثاني ما تقدم من حجة المجوزين في مسئلة الاجماع المركب حجة القول الثالث اما على الدعويين الاولتين فهو واضح لان تنصيصهم على عدم الفرق اجماع منهم على عدم الفرق واتحاد طريق المسئلتين في حكم الاجماع على عدم الفرق كما اشار اليه العلامة في حق كلامه واما على الدعوى الاخيرة فيهما وجهان ذكرهما في ذيل كلامه احدهما الاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه وثانيهما استلزام عدم جواز الفصل في الصورة المفروضة عدم جواز تقليد المقلد اذا قلد مجتهدا في مسئلة لغيره في اخرى وعدم جواز موافقة المجتهد اذا وافق مجتهدا في مسئلة لغيره في اخرى وزاد بعض المتاخرين وجها ثالثا وهو انه لو لم يجز الفصل في الصورة الاخيرة لزم كل مجتهد اذا اجتهد في مسئلة ان ينظر ويلاحظ هل وافق احد من المجتهدين في المؤلف منهما ام لا ثم اذا اجتهد في ثالثة ان ينظر هل وافق احد في المؤلف من المجموع ثم اذا اجتهد في رابعة ان ينظر هل وافق احد في المؤلف من الاربع ام لا وهكذا ومثل ذلك غير معهود من طريقة الفقهاء والوجوه الثلاثة باسرها لا تخلو عن نظر اما الاول فلان التمسك بالاصل السالم عن المعارض يدفع بعدم

سلامته عن المعارض الرافع له وهو قول الامام لان المفروض في عنوان المسئلة هو اتفاق الامة على قولين فيكون قول الامام
مندرجا في قول احد الفريقين لا محالة فبواسطة الملازمة الى الثبع في الكبرى بعد تسليم الصغرى وهي اندراج قول الامام في
اقوال احد الفريقين وظاهر انه يكون قوله معارضا للاصل رافعا له ويضعفه ما يظهر وجاهته ما ذكره صاحب المعالم بقوله
والذي يأتي على مذهب علم الهدى الجواز الا انه مع احدى الطائفتين قطعا والا لزم ذلك وجوب متابعته في الجمع وهذا كلام
واضح انتهى وسقوط ما اورده عليه الفاضل القمي ره بعد نقله بقوله وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن
القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع وهو بعيد انتهى وجه سقوطه
بما عرفت من ان المفروض في العنوان هو اتفاق الامة على قولين فالصغرى محرزة وانما الكلام في الكبرى وهو وجهه — يعني كلام الامام ع
مثل ذلك وعدم جواز مخالفة الفتوى والوجه لتجويز المخالفة على هذا التقدير واما الثالث فبحكم الملازمة بين جواز تفريق — فلانه
المقلدين مسئلتين في التقليد بان يقلد كلا منهما في شيء منهما وبين جواز خرق الاجماع المركب والقول بالفصل لعدم
قيام دليل على لزوم مطابقة عمل المقلد بجميع الواقع لفتوى مجتهد بعد الا في مورد الاجماع المركب وعدم القول بالفصل
فان قول الامام المعلوم كونه مع قول احد الفريقين دليل لا يجوز مخالفته ومثل الحال في المجتهد اذا كان من قصد
المؤلف من جميع فتاوى المجتهد اذ ما الدليل على لزوم ان نقول انه لو علم اجمالا بمخالفة شيء من فتاوى جميع المجتهدين
لم يكن ذلك قادحا في صحة عمله وكذا لو وجدنا ان المجموع المؤلف مخالف لكل من المؤلف الحاصل لكل من المجتهدين فلا دليل
على ما ... الملازمة بين العلم بمخالفة المجتهدين جميعا وبين العلم بمخالفة الامام لانتفاء السبيل الى العلم بقول
الامام في المؤلف من المجموع ومن هنا يعلم سقوط الوجه الثالث وذلك لان عدم جريان عادة الفقهاء على التفرقة في كل
ما يحصل له من فتوى او فتاوى انما هو لعدم قدح مخالفة المجتهد من حيث هو وما انتفاء السبيل الى قول الامام فلا
ملازمة بين عدم جريان عادتهم على ذلك وبين جواز خرق الاجماع المركب والقول بالفصل هذا كله بناء على الاجماع
القدماء وقد عرفت ان ما ذكره العلامة ره لا يتم من جهة عدم تمامية ما ذكره اخيرا من جواز الفصل واحداث الثالث لا لزوم
مخالفة قول الامام وكذلك لا يتم التفصيل الذي ذكره ره على مسلك الشيخ ره في الاجماع من جهة توقفه على الاتفاق على
امر واحد ومن الواضح انتفاؤه في المقام ولا يجري ذلك المسلك بالتمام لعدم متابعة الاجماع المركب والبناء على عدم الفصل
ومثله طريقة المتأخرين لكونها مشروطة باتفاق جماعة يكشف عن قول الامام ولا يتحقق الا بكون المتفق عليه امرا
واحدا نعم يمكن توجيه التفصيل المذكور بانه جرى فيه على طريقة العامة لكونه منتهيا بناء على مذهبهم من عدم استناد حجية
الاجماع الى الكشف عن قول المعصوم هذا وقد اورد عليه صاحب الفصول ره في الفصول بوجوه منها ما ذكره بقوله ولعل مستند
العلامة على تفصيله في النهاية هو انهم اذا لم ينصوا على بطلان القول الثالث لم ينعقد اجماع على بطلانه بخلاف ما اذا
نصوا عليه وضعفه ظاهر انتهى وكانه اراد به ما ذكره سابقا من ان البناء في حجية الاجماع كونه مصرحا به لا الاعم الحاصل
بل يكفي مجرد ثبوته ومنها ما اورده على حكمه بعدم جواز الفصل عند اتحاد طريق المسئلتين بقوله ويشكل هذا على ظاهره
بان طريق المسئلتين اذا كان عاما او عاما بلا تخصيص او مطلقا بلا تقييد او نحو ذلك لا يلزم من الالتزام به في احدى
المسئلتين الالتزام به في الاخرى لجواز ان يعارضه فيهما ما يوجب سقوطه عن درجة الاعتبار اكثر لسد الوضع هذا

بانه

بانه يمكن ان يبقى اذ لا يتحد الطريقان ح وهو خلاف المفروض من اتحادهما ومنها ما ذكره جوابا عن الاستدلال بحال المقلد
من ان المقلد ليس في وسعه الوقوف على موارد الاجماع غالبا والزامه بالتقليد في ذلك يؤدي الى الحرج والضيق
المنفيين عن الشريعة السمحة لكثرة المسائل المحتاج اليها وتعيين تقليد مجتهد واحد عليه لا يمنعه عن خرق الاجماع
بتقليد جزء فيه بالحل بالاتفاق و ح فعدم الاعتداد به في حق المقلد لا يوجب عدم الاعتداد به في حق المجتهد ثم قال ره
ويمكن ان يبقى الاحكام الثابتة بالتقليد احكام ظاهرية فلا حرج في الجمع بين جملة يقطع بمخالفة بعضها الواقع كما وقت
نظيره في الاخذ بمقتضى الاصول المتنافية انتهى ويستفاد هذا في طي الكلام على التفصيل الذي اختاره وتحرير المسئلة مجملا
اصل القول الرابع ما ذكره صاحب الفصول بقوله ان الدليل على المنع في الصورة الاولى انما هو القسم الاول منها اذ لا اتمام دليل معتبر
على المنع من التفصيل ولو عند عدم قيام دليل على احد القولين او الاقوال او على الجمع كان التفصيل معلوم
البطلان ظاهرا وواقعا فلا سبيل الى المصير اليه وهذا واضح واما في القسم الثاني فلانه اذا كان الدليل موافقا للواقع
ومعتبرا من حيث افادته اياه كخبر الواحد عند عدم المعارض كان شاهدا لا اثر على احدهما مستلزما له لا اثر على
الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصوم في المجمعين فيكون اثبات الحكم الاخر به من قبيل اثبات اللوازم العقلية
لمدلول الخبر او لوازمه الشرعية او العرفية مراد لا فرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى نفس المدلول او الى ضميمة
مقدمة خارجية كما في تنقيح المناط المتفرع على دليل لفظي ويكون المناقشة في المقامين بتحقق ثبوت الملازمة بواسطة
مقدمة عقلية بالمنع ويستند فيه الى مسئلة القبلة والوقت فانا نعول على الظن في معرفة القبلة ولا نعول على الفجر
المظنون في معرفة الوقت مع جريان الملازمة المذكورة فيه وجوابه ان مساهلة الشارع في معرفة بعض الشرائط
لا توجب مساهلة في معرفة غيره نحو او مزيد اعتناء به بحسب المقام فان الدليل المثبت لاحد شطري الاجماع صالح لاثبات
شطره الاخر ومثله الكلام في تنقيح المناط الا انه قد لا يصلح كما لو عارضه ما هو اقوى منه وبنى على جواز ان ينتفي
عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظاهر وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع
ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي حجيتهما بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت
نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالنجس
وبطلان الصلوة فيهما مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقي ان كان نجسا بطل الوضوء و
الصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما لو ادعى الزوجية احد الزوجين وانكر الاخر بانه يلزم المدعي بما
عليه من الحقوق والاحكام دون ماله فيلزم فيما اذا كان زوجا المهر ويمنع من نكاح اخت المدعية وامها وبنتها او خامسة
بدون رضاها او الخامسة وفيما اذا كانت زوجة تمنع من التزويج بغيره ما لم يحصل ما يوجب البينونة على تقدير الزوجية
فتمنع ح من التزويج بابن المنكر وابيه الى غير ذلك من الاحكام والحاصل يعامل المدعي بما يقتضي الاقرار ويعامل
المنكر بما يقتضي اصل العدم مع وضوح امتناع ثبوت الحكمين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لا يحصى ومنه عند
التحقيق من قبيل مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل مسئلة الاناءين المشتبه طاهرهما
بالنجس حيث يحكم فيهما بوجوب التجنب لتعين الاحتمال فانه مستحق وجه ما حققناه في ذيل بحث الاستصحاب انتهى ومنع

التفصيل الذي اختاره على جواز مخالفة العلم الاجمالي فليس كالعلم التفصيلي ويرد عليه ان تجويز مخالفة العلم الاجمالي
مما لا وجه له بحسب الدليل لان العقل لا يفرق في تحقق المخالفة وقبحها بين مخالفة المعلوم اجمالا او ما لو كان معلوما
تفصيلا الا ان يرجع الى توجيه القبح من قبل العقل الذي مر على ان الواجب احد الامرين من الظهر والجمعة كما لو علم بوجوب
الجمعة بعينها ثم ان ما ذكره من كون ما نحن فيه من باب حال واجدي المني في الثوب المشترك دون مسألة الاناءين
المشتبهين مما لا يخفى وهنه لتعدد المكلف هناك واتحاده فيما نحن فيه وانما هو من قبيل الاناءين من حيث اتحاد المكلف وان
كان لا يصح قياس ما نحن فيه على مسألة الاناءين ايضا من جهة ان الاشتباه ثمة في الموضوع ومن يقول بعدم الاعتناء بالعلم الاجمالي
هناك فيخرج كلا من الموضوعين عن عنوان النجس اخراجا موضوعيا بمقتضى الاصل فلا يلزم المخالفة [illegible] الامتثال
بحكم التخيير [illegible] ما نحن فيه فان الشبهة انما هي في الحكم بمعنى انا نعلم اجمالا بخبر احد الحكمين لكن لا نعلم بعينه فتركهما مخالفة [illegible]
ولا يجري هنا الاخراج الموضوعي الجاري في الشبهة الموضوعية وسيأتي تمام الكلام في باب حجية القطع ان شاء الله تعالى
السر في عدم اختيار صاحب الفصول في الاجماع المركب ما ذكره من التفصيل الذي اختاره وعدم القول بالفصل من الفرق بين
ثبوت احد الطرفين بالاصل وبين ثبوته بالدليل هو انه مورد اجتماعهما داخل داخل في عنوان عدم القول بالفصل فيجب
مورد افتراق الاجماع المركب عن عدم القول بالفصل وظاهر انه لا يتحقق هنا الا في موضوعات او موضوع واحد وحكمين
فلا بد فيه الحكم بانه ان ثبت الحكم في احد الطرفين بالاصل جاز التفصيل بينهما وان ثبت بالدليل لم يجز التفصيل [illegible]
وينبغي التنبيه على امور الاول انه هل يجوز مخالفة شطري الاجماع المركب ام لا فنقول اما على طريقة القدماء فلا يمكن [illegible]
لان المعصوم لا يجوز في حقه الجهل ولا الخطاء ولا السهو ولا مجال للنسخ بعد النبي والرجوع لا يتصور الا في شيء من الامور
المذكورة ثم على القول بان النبي احال نسخ جملة من الاحكام من قبل ادراته في تقويم عليها الى خلفائه يتصور رجوع المعصوم
عند ايضا الاجل عما كان يقول به قبل ذلك وكذلك يتصور بالنسبة الى زمان النبي لو فرض تحقق الاجماع المركب
في ذلك الوقت هذا كله انما هو في الحكم الواقعي الاولي على ما هو الظاهر من كونه هو المراد من عنوانهم وهو المقام واما
في غيره فيمكن تصوير التعاكس لانهم وان اعتبروا دخول المعصوم في المجمعين لكن حضوره وقت الصدور والرجوع عما قاله
وذلك فيما اذا حكم بحكم من باب التقية فوافق احد الفريقين ثم ارتفعت فعدل الى الواقع الذي هو مقالة الاخر واما على طريقة
الشيخ ره فلو فرض تحقق الاتفاق الكاشف لم يكن ريب في جوازه لعدم دخوله في احد الفريقين وانما يعلم بقاعدة اللطف على
ما ذكره هو من ان الامام حيث لم يمنع من شيء من القولين دل على الاخذ بما شاء المكلف منهما على وجه التخيير وعلى هذا الا يتغير
الحال عما هو عليه عند التعاكس لكن قد تقدم ان كلام ارباب القولين يحكم على وجه التعيين فاذا فرض ان قول الامام موافق
لاحد القولين كان اللازم هو كون قوله على وجه التعيين فكيف يمكن الاستكشاف عن التخيير ثم لو فرض انهم نصوا على عدم
التفصيل كان مقتضى القاعدة المذكورة عدم جواز التفصيل ولكن لا يثبت التخيير لما عرفت ثم لو قيل بالتخيير الظاهري كان
متجها واما على طريقة المتأخرين فلا يجوز لان طريقتهم عبارة عن كشف فتاويهم عن فتوى الامام بان تكون مأخوذة منه وبعلم
انه مع خلافهم لا يعقل موافقتهم له لمسلكهم في الفتوى لانه لا يكون حينئذ مما افتيا به الا ان يعرضوا له بها او فتياه الاخرى
ظاهر بتعليل ما اقتصد بالبحث ادهم عن تصحيحهم على عدم الفصل فيمكن الاستكشاف الا انه فرض غير واقع الثاني انه هل يجوز

لا يخفى عليك ان هذا الايراد مبني على جعل كلمة
هذا في قول صاحب الفصول ثم هو بعد تحقق
من قبيل مسألة واجدي المني في الثوب المشترك اشارة الى المخبر عن العلماء الاصليين يقول مطلق
وان ترجع الى الحكم المقرر الى جهتهم المنكر
لها المذكور وكلامه اخيرا كالصريح في الظاهر [illegible]
سقط هذا الايراد

الاتفاق على شيء من القولين بعد الخلاف لا فتوى كما على طريقة المتأخرين فلا ريب في جوازه لعدم دخول المعصوم في المجمعين
فلا يلزم عدوله المنافي لعصمته واما على طريقة القدماء فيمكن ايضا لكن بعرض العدول في احد الفريقين الى الشق الاخر بل الامام
بلا حضره وكذلك ان عرض الفرقة المشتملة على الامام في صورة التقية كما هو حكم بحكم وحال التقية ثم ارتفعت فعدل الى الواقع
الذي حكم به الفرقة الاخرى مع عدم مواقعتها الى حكم الاخرى ايضا واما على طريقة الشيخ ره فان قلنا ان التخيير الذي حكم به عند
اتفاق الامة على قولين تخيير ظاهري في مقام العمل لم يكن مانع من الاتفاق على احد القولين اذ لا يلزم منه عدول الامام لا مكان
تحقق الاتفاق بعدول الفرقة المخالفة للامام الى مقالة الفرقة الموافقة له لا انقلاب الحكم الواقعي من حيث كون الحكم عند
الخلاف الى القولين هو التخيير وعند الاستكشاف عن التعيين عند الاتفاق لكل على احد الطرفين وذلك لان المفروض
ان التخيير طريق في العمل عند الجهل بالتعيين فهو تخيير ظاهري وان قلنا ان التخيير واقعي بمعنى ان الحكم الواقعي من قبل
الله تم اولا في مثل هذه الواقعة هو التخيير لم يصح الاتفاق بعد الخلاف لاستلزام الاتفاق كون الحكم هو احد الحكمين معينا وهو
ما وقع عليه الاتفاق وقد كان الحكم هو التخيير بعد الواقع فيلزم الاختلاف في الحكم وهو غير جائر وسيأتي الاشارة الى هذا في كلام
الشيخ ره ثم ان الشيخ حكى عن الشيخ ره في العدة انه قال اذا اجتمعت الامة على قولين لا يجوز ان يكون المعصوم داخلا في كل
واحد من الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا ولا صحيحا بل ان ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن
لاحدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل فيهم سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على
اختلاف مذهبهم وهذا المذهب ليس بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لانه
لا يجوز ان يكون قوله خارجا عنهما لان ذلك يقتضي كونهم مجمعين على قولين ولو علم دخول الامام في جملة القولين
كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز ان يتعين ايضا قول الامام ومع ذلك يجوز لنا ان نرد العمل
بما في العقل فهذا باطل بالاتفاق ومنهم من يقول نحن مخيرون بالاخذ باي الفريقين شئنا ويجري ذلك مجرى الخبرين
اذا تعارضا ولا يكون لاحدهما مزية على الاخر فانا نكون مخيرين في العمل بهما وهذا الذي يقوى في نفسي ومتى قيل بالمذهب
الاول فمتى فرض اجماعهم بعد ذلك على احد القولين كان ذلك جائزا ويعلم باجماعهم صحة ذلك القول وان الاول لم يكن
صحيحا ووجب المصير الى ما اجمعوا عليه ومتى قلنا بالمذهب الاخير لم يجز ان يجمعوا على احد القولين لانهم لو اجمعوا على
احدهما لدل ذلك على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل بما شاؤوا وان اجماعهم على احدهما نقض ذلك انتهى
وقد تداول ذكر هذا العنوان في كلمات المتأخرين مفردا عن عنوان الاجماع المركب وعدم القول بالفصل وقبل الاخذ
في تحقيق المقام لا بد من التنبيه على امرين احدهما ان هذا العنوان يتحد عليه امران احدهما ان هذا بعينه هو عدم جواز خرق
الاجماع المركب فلا وجه لافراده بالذكر ثانيا وثانيهما انه يمكن اتحاد هذا العنوان مع ما نحن فيه من ذكر الخلاف هنا وعدم
اتفاق الامة على عدم جواز الخرق ويمكن التقصي عن الثاني بان المخالف فيه مما لا يعتد به ودعوى الاجماع فيه ان
كان كونه بهذه المثابة خلاف ظاهر كلام الشيخ ره من نسبة القولين الى الاصحاب وتقديم قول المخالف وهو طرح القولين
والرجوع الى الاصل واما الاول فقد تفصى عنه بعض الاجلاء بان عنوان عدم جواز خرق الاجماع المركب انما سبق لبيان
كيفية الاجتهاد وهو عدم جواز الخرق بالخروج الى ثالث في مقام الاجتهاد والعنوان الذي نحن فيه انما سبق لبيان الحال

الانقلاب

العقل

بحسب حكم الفقاهة بعنوان عوانهم هذا انما هو لتحقيق ما ينبغي ان يقال ايضا في مقام العمل بعد عدم امكان اختيار الثالث
واورد عليه بعض من تأخر بانه يرد نقضا على طلاقه كما انه يرد في المقامين حيث لم يعتد وا بشأنهما يثنى من العنوان مصدقا الى ان
من فصل في مسئلة عدم جواز الفصل بين ما لو كان الحكم لشئ من الطرفين بمقتضى الاصل او ما لو كان بمقتضى الدليل لم يكن ببعيد
ممن خرج عن عنوان النزاع حيث ان هناك بالتفصيل بما هو من حكم الفقاهة او من العمل بالاصل العملي فدل ذلك على ان النزاع عام
اعم مما حصره المجيب فالظاهر ان يقال ان هذا الكلام صدر عن الشيخ ره من دون تعدد عنوان وكلامه وجعله من تأخر عنه
عنوانا بما ليس اعتنا ما يفهم من كلام الشيخ ره بعد تحقيق اصل المسئلة في العنوان السابق وانت خبير بسقوط ما ذكره لان من المعلوم ان شأن
الكلام ومقام التزام بعض الكلمات ببعض مما يفيد المطلوب لمن له خبرة باساليب الكلام نعم لم يجوز خرق الاجماع المركب الذى معناه
الاجماع مردوعا القسم ولا يكون ذلك الا بالاقامة خلاف في مقام بيان ترك حكم الاجماع المذكور وبحكم بمخالفة الفرد ولم يجد الا في مقام
الاجتهاد والحكم بحقيقته حيث يعاين لشرائط الاجماع والحكم ببطلانها واما قولهم هنا اذ الكاف العرفان سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى
العقل لو كانا مخبرين فهو مسوق لبيان المرجع بعد تكافؤ القولين وتعارضهما وعدم امكان العمل بهما او ابين لا لبيان ان المرجع بعد سقوط
القولين عن مقام ترجيح شئ منهما ولو بالنسبة الى بعض افراده موضوعه حتى انه لو كان الترجيح المذكور بالنسبة الى شئ من الاصول
العملية كان مغايرا لالالغاء المرجع بعد التكافؤ ومن هنا يعلم ان التمسك بالاطلاق مع الاجمال له في المقام كما ان التمسك بتفصيل
من فصل بين الدليل والاصل حيث عمل بخبر غيره وما ذكرنا الدفع الايراد الثاني ايضا ثم ان عمدة ما عليه المطوح القولين الرجوع الى حكم
العقل هو عدم اعتباره بالعلم الاجمالي فلا يرد حجة ومحجة من قال بالتخيير ان احدهما ما حكي عن الشيخ ره من التمسك بقاعدة اللطف
فان الامر اذا كانت بقولين وعلم به الامام فعدم ردعه بقائهما لكون كل منهما حقا والا كان مقتضى اللطف ان يردع عما هو الباطل
منهما وثانيهما ما ذكره بعضهم من انه اذا دار الامر بينهما ولا مرجح فلا بد من الاخذ باحدهما لعدم امكان الترك لما هو به الواقع بعدم
خروجه عنهما كما في تعارض الخبرين حيث يؤخذ باحدهما من باب التسليم ولاحتمال ادراك الواقع ومقتضى الحجة الاولى كون
التخيير واقعيا ومقتضى الثانية كونه ظاهريا وأورد الشيخ ره كما عرفت وكلامه على القول الاول بان ذلك يوجب طرح قول
الامام واعترض عليه المحقق ره في المعارج بان في التخيير ايضا ابطالا لقوله حيث قال ويرد الى القول الاول وضعف الشيخ هذا
القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام ع قلت وبمثل هذا ابطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل ما نقر قوله يجب
العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا السخيفا ما خطره الامام انتهى قال الفاضل القمي ره ولا يخفى ضعف هذا
الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين
المتعارضين او حاصله ان التخيير حكم ظاهري وفي حق المتحيرين المناوبين عن ارباب القولين هذا وكلام الشيخ ره لا يخلو عن اضطراب
واجمال وكلام المحقق والفاضل المذكور ره مما لا يخلو عن خلل وبيان ذلك ان كلام الشيخ يحتمل وجوها الاول ان يكون مراد الشيخ ره
بالتخيير هو التخيير الواقعي فيكون لارباب القولين وكذلك الامام و المتحيرون المتأخرون مخيرين في الواقع بان يكون حكمهم الواقعي
من قبل الله تعالى في الصورة المفروضة التخيير بين مؤدى القولين كما يشهد بهذا الاحتمال ما حكي عنه ره من تمسكه بقاعدة اللطف
ويشهد به ايضا ما ذكره نعم يعمل على القولين من قوله ره ومتى قلنا بالمذهب الاخير لم يجز ان يجمعوا على احد القولين لانهم لو اجمعوا
على احدهما لدل ذلك على ان القول الاول باطل لا انه يخفق لعدد المتعبين لاحد القولين وقد كان المفروض انهم مخيرون

في العمل بما شاؤا منهما ومن الظاهر الواضح ان هذا التفريع انما يتم مع كون التخيير واقعيا والا فالتخيير الظاهري لا مانع من العدول
عنه لكونه طريقا في العمل عند الضرورة وعدم تعين المأمور به ورعاية ادراك الواقع بحسب الاحتمال المذكور فوائده في حق ما حكيناه انهم
اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لاستحالة ان لا يجوز ان يكون خارجا عنهما اه فان ذلك يعطي ان
كلام القولين مستقل براسه وليس احد طرفي التخيير ولكن يدفعه انه يمكن ان يكون ذلك بناء على الظاهر وكيف كان فان كان
مراده ره بالتخيير هو الواقعي لم يبق وجه لما ذكره الفاضل القمي ره من ان التخيير طريق في العمل لان ذلك شأن التخيير الظاهري
والمفروض ان مقصود الشيخ ره هو التخيير الواقعي وكلامه يبنى وجه طاوردها المحقق ره على الشيخ ره من ان التخيير ايضا يستلزم طرح
قول الامام لان المفروض ان التخيير حكم واقعي ليس قول الامام ع غيره ح الثاني ان يكون مراد الشيخ ره بالتخيير هو التخيير الواقعي
لكن لا في حق الامام ع وذلك بان يكون حكم الواقعي الذي عند الامام ع هو التعيين ويكون الجهل مغيرا للحكم من التعيين الى
التخيير في حق الجاهل نظير ما اجاب به بعض تلامذته من الكل بصحة صلوة الجاهل بالقصر والاتمام والجهر والاخفات من حيث
قيام الاجماع على لزوم العلم بالاجزاء والعبادة كيف ايقاعها بالكيفية من الجاهل وحاصل الجواب ان الجهل ربما يكون مغيرا
للحكم فحكم الجاهل ح هو ما اتى به فان كان مراده ره هذا الاحتمال سقط ما ذكره الفاضل القمي ره لان ما ذكره هو التخيير
الظاهري وما ذكره الشيخ ره هو التخيير الواقعي غاية ما في الباب ان هذا التخيير انما هو في حق الجاهل وكذلك يسقط
ما ذكره المحقق ره من ان التخيير يستلزم طرح قول الامام لما عرفت من ان الجهل لما كان مغيرا للحكم لم يكن قول الامام ع
في حق الجاهل الا التخيير نعم يتجه على الشيخ ره ح ان ذلك قول بالتصويب وذلك غير ما اورده المحقق ره ويمكن ان يوجه كلام
المحقق ره بما لا يعتريه السقوط بان يكون مراده ره انه لو كان الجهل مغيرا للحكم لم يكن قول الامام ع في حق الجاهل الا التخيير
ثم يتجه على الشيخ ره ح ان ذلك قول بالتصويب وذلك غير ما اورده المحقق ره ويمكن ان يوجه كلام المحقق ره بما
لا يعتريه السقوط بان يكون مراده انه لو كان الجهل مغيرا للحكم فاحتمال الرجوع في الرجوع الى الاصل ايضا وكذلك لو لم يكن
مغيرا لم يكن فرق بين القول بالتخيير والرجوع الى الاصل فيكون كلاهما موجبا لطرح قول الامام ع لكن كون الجهل
مغيرا فاسد فيكون كلاهما موجبا لذلك فحكم بلزوم طرح قول الامام ع بناء على التخيير ايضا انما اليد اهتمنا
كون الجهل مغيرا عنده وكذلك يتجه ما اورده المحقق ره على تفريع الشيخ ره فيما حكى عنه بقوله اذا اختلف الامامية على
قولين فهل يجوز انهما بعد ذلك على احد القولين ~~فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك على احد القولين~~ قال الشيخ
ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون وقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف انتهى
محصله ان التخيير ح يكون للجهل فاذا ارتفع ارتفع ما تسبب منه الثالث ان يكون مراد الشيخ ره هو التخيير الظاهري
وح يتجه ما اورده الفاضل القمي ره على المحقق ره والتخيير ما اورده المحقق ره على الشيخ ره لكن التخيير الظاهري في الفرد
مما لم نعهد ارادته واقرب الوجوه المذكورة هو الاول وان كان مبناه ضعيفا على تقدير كونه مراد الشيخ ره وذلك ان الوجه
الاخير يخالف التفريع الذي ذكره ره فلا يكون يصح ان يكون المراد بالتخيير هو التخيير الظاهري واما ما قيل على الوجه
الثالث فهو منزل الامضاء الى ان الجهل المغير للحكم لا يخلو اما ان يكون هو جهل الثالث المتحير او جهل او جهل التابعين

هو

وان كان واقعيا

الذين هم ارباب القولين بتقرير ان اجتهادهما في الحكم واختلافهما فيه ينشأ من الجهل بالواقع فعلى الاول لا يخلوا ان قلنا ان جهلهم
معتبر بالنسبة اليهم وحده دون غيره كان ذلك مما لا يعقل الشيء لانه لا يثبت التخيير في حق المتأخرين ايضا حيث [illegible] قلنا
انهم مخيرون وكان اللازم ان يؤتى في صدر التوجيه بثبوت التخيير في حق الثالث ولا يتوجه فيعين حمل الامام وان قلنا
جهلهم معتبر بالنسبة الى المتأخرين ايضا لزم ان يلتزم بان جهل مكلف معتبر لحكم الواقعي الثابت لمكلف آخر وهو مع كونه
مما لم يقل به احد غير معقول بالنظر الى القواعد وعلى الثاني ان قلنا ان جهلهما اوجب التخيير في حقهما اتجه عليه المنع من
ذلك لان المفروض ان احد القولين حق والآخر باطل فيكون من طابق قوله الواقع مصيبا عالما بالواقع ولعله كان عنده دليل
على وفق ما عدم الدليل العلمي لهم انما هو بالنظر الى علمنا بهم لا انهم ما حصل دليل علمي لهم وقد اعترف الموجه في ذيل التوجيه
المذكور في تفسير كلام المحقق بان الجهل يرتفع بحصول الاجماع الحاصل من عدول احدى الطائفتين عن مذهبها الى المذهب
الاخرى والحال ان احتمال كون عدولهم ناشئا عن دليل علمي قائم فيعلم منه اعترافه بان المصيب للواقع ليس جاهلا وان قلنا
ان جهل المخطئ منهما عن الواقع صار سببا لتغير الحكم في حقه وفي حق صاحبه الذي هو احد طرفي التنازع جاء الاشكال من جهة
صيرورة جهل مكلف سببا لتغير حكم مكلف آخر في الواقع ثم ان ما ذكره الموجه في توجيه كلام المحقق من احتمال
كون الجهل معتبرا بالنسبة الى العمل بالاصل عند طرح القولين قائم ايضا ما لا وجه له [illegible]
[illegible] الاوجه ان العامل بالاصل لا يعمل به الا من باب كونه طريقا في مقام العمل ولم يقل بكونه حكما واقعيا حتى
يكون الجهل هناك معتبرا وانما هو حكم ظاهري وجميع الاحكام الظاهرية تنشأ من الجهل كما انا لو قلنا بالتخيير الظاهري كان
طريقا في مقام العمل ولم يكن محلا للحكم واقعي هذا كله فيما يتعلق بكلمات الاعلام واما تحقيق المقام فهو ان المذكور يحتمل
وجهين احدهما ان يكون المراد به بيان حال صورة دوران الامر بين محذورين من الوجوب والحرمة كما يشهد به عنوان الشيخ ره
في نقل القول الاول من سقوط القولين والرجوع الى ما يقتضيه العقل فلو كان احدهما موافقا للاصل لم يحكم بسقوطهما معا
بل يؤخذ بما وافق الاصل لان الاصل حجة [illegible] القول [illegible] في غير صورة دوران الامر بين محذورين يكون احد القولين
موافقا للاصل والاخر مخالفا له ويشهد به ايضا الشرائط المذكورة في القولين في عنوان كلام الشيخ ومع موافقة احدهما
للاصل لا يتكافئان وكيف كان فحكم دوران الامر بين محذورين مبني على القولين في المسألة احدهما ان اللازم على المكلفين هو عدم ارتكاب
المخالفة العملية وليس من الواجب على احد منهم الالتزام بالحكم الذي وصل اليه تفصيلا او اجمالا او بناء على الاتيان به اذ
لم نستفد من الادلة الا وجوب العمل واما وجوب الالتزام فلم يدل عليه دليل [illegible] وجوب الالتزام وهذا هو المشهور
الاشهر [illegible] طريق الاطاعة والامتثال انما هو بيد العقل والعقلاء وانهم في صورة دوران الامر بين
محذورين لا يرون [illegible] احد خطابي الفعل [illegible] في الواقع ولا [illegible] دليل
على وجوب الالتزام فعلى القول الاول يجوز ترك القولين والرجوع الى الاصل لان المخالفة العملية في صورة دوران الامر
بين محذورين مما لا يتصور اصلا لانه اما ان يفعل او يترك فعلى الاول يتحقق موافقة الوجوب وعلى الثاني يتحقق موافقة
الحرمة فلا يتصور المخالفة العملية في صورة دوران الامر بين المحذورين على هذا القول وانما يتحقق المخالفة العملية حيث
ترك القولين ورجع الى مقتضى العقل واما على القول الثاني فلا يجوز ترك القولين والرجوع الى مقتضى حكم العقل لاستلزامه

جميعا

ترك

ترك الالتزام وهو غير جائز على هذا القول كما عرفت فيتخير بين القولين اي بينهما شاء اخذ والتزم به وليس التخيير من
باب الاستطراد والجهل فيكون حكما ظاهريا ثانيهما ان يكون المراد به بيان حال مطلق القولين سواء كان المقام من قبيل دوران
الامر بين محذورين ام ما في حكمه ام غير ذلك فالاول مثل دوران الامر بين الوجوب والحرمة والثاني مثل دوران الامر بين
الوجوبين المتباينين المتضادين ومثل دوران الامر بين المتباينين في الاحكام الوضعية كما لو قالت احدى الطائفتين ان
العقد بالعربية سبب الحل وقالت الاخرى بل العقد بالفارسية دون غيرها [illegible] مثل ذلك [illegible] دوران الامر بين المحذورين
بسبب ما يتضمن الحكم الوضعي من الحكم الطلبي وقالت احديهما باستحباب شيء والاخرى بكراهته [illegible] مثل الثالث والحكم
في الاولين ما تقدم واما الثالث فلا بد فيه من الرجوع الى الاصل وهو على قسمين احدهما ما لو كان هناك اصل يوافق احد
القولين سواء كان الحكمان متماثلين كالوجوبين بان قالت احدى الفرقتين بوجوب الصلاة الاربع مرة وقالت الاخرى
بوجوبها ثلث مرات فالاول هو الموافق لاصالة البراءة عن الزائد ام غير متماثلين كما لو قال احديهما باباحة شيء والاخرى
بحرمته او بوجوبه او ندبه او قالت احديهما بكراهة شيء او باباحته والاخرى بحرمته ثانيهما ما لو كان هناك اصل ظاهري
بعد [illegible] العقل كما لو دار الامر بين كراهة شيء ووجوبه او بين استحبابه وحرمته فان العقل يستقل بالحكم بترجيح الفعل
في الصورة الاولى وبترجيح الترك في الصورة الثانية اصل الاجماع على قسمين محصل وقد مر الكلام فيه ومنقول ولا بد من
التكلم عليه فنقول الاجماع المنقول اما ان يحكى على وجه التواتر او يحكى بطريق الاحاد اما الاول فلا ريب في اعتباره ولا اشكال في افادته
القطع والمحقق البهائي ره في حاشية الزبدة جعلها كلاما ذكره بقوله ولي في هذا بحث وهو انهم يطعنون على انه لا يثبت
بالتواتر لامكان [illegible] والاجماع تطابق اراء رؤساء الدين على حكم [illegible] وهذا الاذعان غير محسوس
وانما المحسوس قول كل واحد منهم انا نذعن بهذا الامر وتواتر هذا القول عن كل واحد منهم لا يفيد القطع بانه مذعن به في
الواقع لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم هذا يفيد الظن بذلك لا سيما بمعاونة الثاني [illegible]
فقد ظهر مما اوردناه عليك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بخبر الواحد [illegible]
كذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه فتأمل وتدبر انتهى وهذا الكلام
بعيد [illegible] ان مثل ذلك كالمصدق عليه التواتر من جهة انتفاء شرطه الذي هو الحس كذلك لا يفيد القطع
وانما يفيد الظن واجاب عنه الفاضل القمي ره بوجهين احدهما منع اختصاص التواتر بالمحسوسات فيمكن اثبات غيرها
ايضا به وعلى هذا فيمكن حصول العلم بمسألة عليه باجتماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلانه [illegible] كما
استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء [illegible] على ذلك فان العقل يحيل
اجتماع امثالهم على الخطاء فكذلك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطؤهم على الخطاء اقوال المجمعين مع دعويهم معرفتهم
بحالهم وباذعانهم وصدقهم في مقالتهم فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول [illegible] واذعانهم [illegible] الرابع
سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بان مذهبي ما قلت [illegible] فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع
بالاجماع بنقل عدة الجماعة الكثيرة ثم قال والحاصل ان ذلك [illegible] باتفاق كل العلماء [illegible] الاجماع [illegible]
كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم براي اكثرهم وعلمهم وان كان بسبب انضمام القرائن [illegible] بالاجماع

كالوجوبي

الثابت بالتواتر هو ذلك بهذا اثباتها الزكي في ذلك ثبوت انه لم بالتواتر فنقول نحو تحقق الاجماع وان كان بسبب اجتماع
اقوالهم فالتواتر انما هو في لزوم الاجماع الذي نحن فيه ثم انه حكي عن الفاضل المحقق السيد صدر الدين جوابا آخر ذكره في
حواشيه على شرحه على الوافية وهو انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث
انه اجماع واتفاق بان يقال بان الوسائل انفقوا على تواتر انّ الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة فلابد ان يكون كذلك في
الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته للواقع لانهم لا تجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الخطاء ايضا
لو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبهم وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والافظني
لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني في الحاجي في مقام الاستدلال دلالة الاجماع
ودلالة الخبر الظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرض الاجماع المنقول بخبر الواحد
بفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص
المحكي اولى انتهى وهو حسن وان فرض الكلام على طريقة العامة لكنه غير وافق بها على طريقة العدلية من الخاصة ان الاجماع عندهم
عبارة عن اتفاق جميع العلماء ومنهم المعصوم فقوله من جملة اقوالهم واذ ذكره كلام متين لانه اراد القول باعتبار الدلالة
لا خلا اليقين كما زعم الفاضل المذكور فقوله من ثبت بالتواتر يعني ان هذا القول المجمع عليه المسوق للكشف عن الحكم الشرعي
ان ثبت بالتواتر فقطعي لقطعية طريقه والافظني لظنية طريقه لكونه ثابتا باخبار من لا يحصل العلم بخبره لا لظنية
نفسه اذ المفروض اتفاق الكل على القول وقد فرض ان الدليل القاطع دل على عصمة الفرقة وصواب الواقع فلو ثبت فرض العلم بوقوعه
في الواقع كان قطعي الدلالة على الواقع فهذا من اثبات القطعي الثابت بالظني الفعلي واورد عليه الفاضل المحرر بان
الاجماع على القول ليس معناه الا الاتفاق على نفس اللفظ مجردا عن الدلالة كما هو مقتضى كلام السيد ايضا والاتفاق
على القول المجرد عن الدلالة لا يعقل الا بان يجزم الاتفاق على القراءة وذلك غير الاجماع المقصود بالبحث لان المقصود انما
هو الاجتماع على مؤدى القول الذي هو الحكم الشرعي مضافا الى ان الاتفاق على مجرد القول لا فائدة له في المسائل
الفقهية الا في حق الماهية هي صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كالخبر المتواتر ومنشا هذا الايراد
هو ان الفاضل المذكور زعم ان الاجماع الذي فيه من مطابقة الرأي والاعتقاد وحينئذ لم يتحقق يلزم خلو اللفظ
عن المدلول فلا يتم الاتفاق الا على مجرد اللفظ فلهذا اورد على السيد بما اورده وانت خبير بان ذلك مما لا يتجه
عليه لان السيد بني الكلام على ان موافقة الرأي والاعتقاد ليست لازمة ولا يلزم من عدم احراز مطابقة الرأي خلو اللفظ
عن المدلول فاراد السيد وقوع الاتفاق على القول باعتبار دلالته على المراد وان لم يتحقق احراز مطابقة المدلول للاعتقاد
لقيام الدليل باعتبار مثل هذا الاتفاق ثم فائدة ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر
على ما حقق المقام وانه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى لقوله والافظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من
ذلك بقرينة المقابلة لابدّ ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه
لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى لان اللفظ المجرد عن الدلالة لا يعقل فيه انه في نفسه قطعي
مع كون السند ظنيا او قول لا يخفى عليك ان هذا الايراد مبني على ما زعمه من ان مراد السيد بالاتفاق على القول انما هو الاتفاق

يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء

استشهد لكلام الحاجي وتمثيلها للاثبات
نقل القطعي بالسند الظني واشارة
الى ان ذلك مما وقع في كلمات العلماء
وانه ليس من مخترعاته

فقطعي

الخارج

ان الوجه المحقق

قوله

٤٤

على مجرد اللفظ وقد عرفت فساده بل المراد اللفظ باعتبار الدلالة وح يتضح معنى قوله والافظني لظنية طريقه لا لظنية
نفسه يعني ان القول المعتبر بوصف كونه سوقا للحكم الشرعي المتفق عليه باعتبار الدلالة ظني لا لظنية نفسه لان الاتفاق
امر قطعي وبهذا سقط ما ذكره عقيب قوله هذا من قوله وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة فغير انه في
قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض من عدم القطع بمرادهم فهل هذا الا تناقض وذلك لان قطع النظر
عن الدلالة انما هو فرض ناشئ عن زعمه وليس امرا واقعا في كلام السيد وعدم القطع بموافقة المدلول لرأيهم واعتقادهم
لا يستلزم عدم القطع بالمراد من اللفظ ثم فائدة قوله فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد
من المتن القطعي قطعي الوقوع فلا معنى لفرض كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه انتهى قد عرفت ان قوله
لان فرض قطع النظر عن الدلالة ناشئ عن زعمه لا من كلام السيد ثم انه قد يقال مراد ابن الحاجب بقوله لا يخفى ان الخبر الذي
يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لو نقل بعد ذلك بخبر
بقرينة توجب القطع ظني دلالته ايضا ظنية ومراد ابن الحاجب غيره وهذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي
بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي
هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني انه من الشارع بخلاف من يروي الخبر عن الراوي عن
الشارع فانه يحكي ما هو ظني انه من الشارع وان فرضت على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المقايسة بالنسبة الى نقل صدور
الخبر ايضا الى ان قال قوله فالنقل الحكي اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما ينبغي به المقام وان كان موافقا
لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت انتهى ومراده ان التشبيه غير موافق لا بالنسبة الى المقام ولا
بالنسبة الى غرض ابن الحاجب اما الاول فلان السيد فرض المقام حال البلوغ للدلالة على زعم الفاضل المذكور فكيف
يصح تشبيهه بالنص واما الثاني فلان غرض ابن الحاجب بالقطعي ما هو يقيني انه من الشارع فالقطعية انما هي بالقياس
الى الصدور دون الدلالة وقطعية النص انما هي بحسب الدلالة وانت خبير بان هذين الايرادين مما لا وقع له اصلا اما
الاول فلما عرفت مكررا ان السيد لم يفرض القول مجردا عن الدلالة بل اعتبره باعتبارها فيصح التشبيه واما الثاني
فلان التشبيه في مطلق القطعية ونقل القطعي بالظني والتشبيه واما الثاني وهو الاجماع المنقول بطريق
الاحاد ففيه خلاف فذهب جماعة منهم العلامة على ما يظهر من كتبه في الفروع والشهيدان وصاحب المعالم الى
حجيته وربما نسب الى الاكثر بل ادعى بعضهم ان من خالف في حجيته او توقف فانما هو من جهة عدم القول باعتبار اجماع
القدماء والظاهر ان مراده من الاجماعات المنقولة نظرا الى عدم تيسر العثور على الاجماع المتفق بينهم بل ادعى الفاضل المقداد
في التنقيح الاجماع على اعتباره وذهب جماعة الى عدم حجيته منهم المحقق قطعا فانهم لا يقول بحجية الاجماع المحصل ولا
بحجية المنقول كما يشهد به جملة من كلماته في المعتبر وقوله في الشرائع ولو وطئ عالما فاوقب ولم يجزل قال الشيخ رحمه يجب
الغسل تعويلا على الاجماع المركب ولم يثبت وشارح ساحب المدارك الا ان الظاهر ان عدم اعتباره بالمنقول ناشئ
من عدم تيسر العلم بالمحصل والمانع من المنقول بخصوصه لم يعلم منه ذلك انما هو المحقق وتوقف جماعة هذه
اقوال الخاصة واما العامة فذهب اكثرهم الى حجيته خلافا للغزالي على ما حكي عنه وليعلم ان محل النزاع في هذا

هو

البحث انما هو نقل اجماع القدماء وهو اتفاق جميع العلماء ومنهم المعصوم لانه المصطلح في لفظ الاجماع بحسب الاصل اذ المراد بالاجماع المنقول الاجماع المصطلح بحسب الاصل الموصوف بكونه منقولا لانه المراد والمتجه هنا ما هو مصطلحهم ويشهد بهذا تقسيم الاجماع الى قسمين محصل ومنقول حيث جعلوا المنقول احد قسمي الاجماع المصطلح فتبصر ما عرفت وقول العلامة في النهاية في مقام الاستدلال على حجية الاجماع المنقول لان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا على السنة ولان اكثر الناس ذهب الى ان اصل الاجماع ظني فتفاصيله اولى انتهى مضافا الى ما صرح به بعضهم من اختصاص الكلام في حجية الاجماع المنقول والنزاع فيها بالقائلين بحجية خبر الواحد في السنة وان اصحاب القول بعدم حجيته لا يختلفون في عدم حجية الاجماع المنقول وليس ذلك بما تمحل على طريقة القدماء فان الاجماع بتلك الطريقة هو الذي يشتمل على قول المعصوم الذي هو من السنة دون غيره من الطرق ومثله ما ذكره العلماء من ان نقل الاجماع نقل للسنة اجمالية نظرا منهم الى ان السنة قد تنقل تفصيلا كما في الاخبار وقد تنقل اجمالا كما لو قال الناقل ان العلماء اجمعوا وافتوا بكذا فيدخل في ذلك فتوى المعصوم لكونه منهم فيكون قد نقل قوله اجمالا فان ذلك لا ينطبق الا على نقل اجماع القدماء لانه هو الذي يحصل فيه نقل قول المعصوم بالتضمن فلا ينطبق على غيره من الطريقتين الاخريين اما نقل اجماع الشيخ رة فلانه عبارة عن نقل اتفاق من عدا الامام فيكون المنقول موهم الاقوال غاية ما في الباب ان الناقل يضم اليه النقل انه لكم اخبار عن علمه بان المعصوم يوافق اقوالهم استناداالى ذلك من قاعدة شرعية مقتضية لذلك بحسب زعمه وهي قاعدة اللطف ولا ريب ان نقل قول من عدا الامام لا يكون من نقل السنة وكذلك الاخبار عن العلم بالسنة لا يعد من نقل السنة الا ترى انه لو قال رجل اعلم ان الصادق ع قال لزرارة كذا لم يكن ذلك من نقل السنة واما نقل اجماع المتاخرين فلانه عبارة عن نقل اتفاق جماعة ممن عدا الامام فيكون المنقول قولهم غاية ما في الباب انه ضم الى ذلك الحدس عن موافقة قول الامام لاقوالهم فليس قول الامام مدلولا مطابقيا لنقل قول جماعة ممن عداه ولا تضمنيا ولا التزاميا اما الاولان فواضح واما الاخير فلتخلفه عن اتفاق جماعة ممن عداه اكثر من ان يحصى ويظهر مما ذكرنا انه لو قام دليل خاص على اعتبار حكاية السنة وجميعها من اجماع او خبر متواتر ناطق بان السنة المحكية على لسان عدل واحد حجة فان ذلك الدليل يقوم بحجية الاجماع المنقول من طريقة القدماء بخلاف الاجماع على الطريقتين الاخريين ثم الدليل التام بحجية خبر العدل مطلقا سواء كان المخبر عنه سنة او فتوى غيره اوس الموضوعات يقوم بحجية الاجماع المنقول من كل من الطرق الثلثة وبما بينا ظهر سقوط ما ذكره صاحب الفصول في صدر احتجاجه من قوله ان نقل الاجماع نقل لقول المعصوم ولو بالالتزام واذ قد عرفت ذلك فلنرسم لتحقيق البحث امورا الاول ان الاجماع المنقول من طريقة القدماء على الوجه الذي عرفت من كونه النقل بطريق الآحاد هل هو حجة ام لا وفيه الخلاف المتقدم من الاثبات والنفي والتوقف والحق هو الاول ويدل عليه جميع ما دل على حجية اخبار الآحاد من الادلة الخمسة والعقلية اما الاولى فمنها اية الانذار والتحذير عن الكتمان ولا ريب في تناولهما للمقام فان التفقه في الدين والاطلاع على الاحكام كما يكون بالعلم بقول المعصوم تفصيلا كذلك يحصل بالعلم به اجمالا وقضية وجوب البيان على الاطلاق وجوب القبول على الاطلاق مضافا الى ما في ذيل الاية الاولى من الامر بالحذر وهو في معنى الامر بالقبول ومنها اية النبأ فانه وان كانت هذه الاية ساكتة عن قبول خبر العادل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها

على

على ذلك بالمفهوم وعلى تقديره يتناول المقام ايضا فان نقل الاجماع متضمن من قول المعصوم فيجب قبوله ومنها الاخبار المتكثرة المفيدة بانضمام بعضها الى بعض للقطع بصدورهم ع بالعمل بما اخبر به الثقة بما كما افادت حجية الخبر عن قول الامام تفصيلا كذلك تفيد حجية الخبر عنه اجمالا ومنها السيرة بمعنى استمرار طريقة اهل القرون الى زمن صحابة الائمة ع على العمل بالاخبار الآحاد وذلك لان نقل الاجماع وان لم يكن معهودا لديهم الا ان المعهود هو العمل بالاخبار الحاكية لقول المعصوم تفصيلا الا انا تحققنا وعلمنا ان مناط عملهم هو بلوغ قول الائمة ع اليهم وذلك المناط لا فرق فيه بين الاجمال والتفصيل ضرورة فيلزم العمل بالمنقول اجمالا ايضا الا نقول ان سيرة جميع العقلاء من ارباب الاديان قد استمرت على الاعتماد بقول الثقة الواحد في امور الدين والدنيا فيندرج في ذلك الاجماع المنقول بقول الثقة ومنها اجماع العلماء على حجية اخبار الآحاد فيشمل نقل الاجماع المذكور بالتقريب المتقدم وهذا الاجماع لدى المنقول في شئ حتى يستلزم الدور بل هو اجماع محصل من انضمام كلمات العلماء والاجماعات المدعاة في عبارتهم واما الثانية فتنهض دليل الانسداد المعروف من بقاء التكليف وانسداد باب العلم الى غالب الاحكام مع كون العمل بالاحتياط موجبا للعسر والحرج وكون العمل باصل البراءة يوجب الخروج من الدين والغاء اكثر الاحكام وقبح ترجيح المرجوح على الراجح فلا بد من العمل بالظن وهذا الدليل كما يفيد وجوب العمل بالاخبار الآحاد المفيدة للظن لكونها من اسبابه كذلك يفيد حجية الاجماع المنقول لافادته له ثم ان هذا التقرير انما هو على مذاق من يجري الانسداد بالنسبة الى نفس الاحكام فقط ويجعل مناط العمل هو الظن بالحكم نفسه من اي طريق حصل واما على مذاق من يجري الظن في الطريق فيحتاج المدعى مقدمة اخرى وهي انا كما علمنا ان الشارع جعل في حقنا احكاما كذلك علمنا اجمالا انه قرر للوصول اليها طرقا وكما انسد باب العلم الى الاحكام كذلك انسد بابه الى الطرق فلا نعلم تلك الطرق باعيانها وح فلا بد من الاخذ بما يظن كونه طريقا ويقسم الطرق عند صاحب هذا المسلك الى مشكوك الاعتبار عند الشارع كالخبر الحسن والموثق وامثالهما من الظنون التي لم يذهب الاكثر الى اعتبارها ولا الى عدم اعتبارها ويحتمل عدم اعتبارها وموهوم الاعتبار كالشهرة والاستقراء الظنيين نظرا الى ذهاب الاكثر الى عدم اعتبارهما ومظنون الاعتبار كالاخبار الصحيحة والضعيفة المنجبرة بالشهرة لذهاب الاكثر الى الحجية والاعتبار والمعتبر عنده انما هو القسم الاخير بخلاف صاحب المسلك الاول وعلى هذا نقول لا ريب ان الاجماع المنقول بخبر الثقة من الظنون المظنونة الاعتبار فيكون حجة عند صاحب هذا المسلك ايضا ومنها قاعدة الضرر وهي ان مخالفة خبر الواحد مظنة الضرر والاحتراز عن الضرر المظنون واجب ولا ريب ان كون مخالفة خبر الواحد مظنة الضرر انما هو لافادته الظن والاجماع المنقول بخبر الواحد مثل الاول لان الخبر انما يتضمن الاخبار عن المعصوم وعن فتوى جماعة كثيرة واحتج بعض من وافقنا بقوله ع نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر نظرا الى ان الاجماع المنقول من الظاهر لافادته الظن فيكون مما يحكم به عليهم السلام ولا يخفى وهنه لان الخبر المذكور مما سيق لبيان حال الحاكم في خصوص الدعاوي والخصومات فمراده ع الاشارة الى الحكم بالبينات والايمان واين ذلك من حجية الاجماع المنقول واحتج بعضهم ايضا بالاولوية نظرا الى ان نقل الدليل الظني الدلالة كالخبر يجب العمل به قطعا فنقل الدليل القطعي الدلالة اولى بان يجب العمل به محكى اثره الحنفي

والاجماع المنقول بتضمن الاخبار عن المعصوم

واصل الاستدلال من ابن الحاجب ويشير الفاضل التونى بما تقدم ذكره في حق الكلام وكلام السيد صدر الدين في المنقول بطريق

التواتر وبه عليه ولا المنع من الاولوية لان الاجماع المنقول بالتواتر يوجب الاعتبار بالذكرها انه ثم وبهذا يندفع

دعوى الاولوية من وجه اخر ونقع في كلام بعض اعاظم المعاصرين واظن انه تشبيها لشاني وهو ان الاخبار المتواترة تشتمل

على وسائط كثيرة بالنسبة اليها بخلاف الاجماع المنقول اذ الوسائط بينا وبين المعصوم الا الناقل فيكون على الاسناد

دونهما وذلك لان ما ذكره مع عدم تحققه في بعض الاجماعات وبعض الاخبار انما يوجب الاولوية لو ام يعترض حكاية الاجماع

بما يوهن الاعتبار بها ما استشير اليه انه ثم وثانيا ان الاولوية على فرض تسليمها الظنية والاولوية الظنية لا عبرة بها

ثالثا ان الاولوية الظنية على فرض الاعتبار بها في الجملة ما يترتب على الاعتداد بها في خصوص الاصول لتحصيلها طريق غيره

لحجج العلامة بما في النهاية بان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا على السنة ومراده لا يخفى

ان مراده بذلك النوعين المحصل والمنقول بالمعلومية والمظنونية ولا ملازمة بين الاعتبار بشيء بوصف كونه معلوما والاعتبار

بوصف كونه مظنونا لجواز وروده الحكم بالحجية مدار العلم فلا يتعدى الى الظن وسراية حكم السنة الى الاجماع

قياس كما صرح به وحاله في الاعتبار وعدمه معلوم لنتيجة المخالف بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد

ومرادهم بذلك ان الاجماع اصل كلي وقاعدة عامة يبتنى عليها مسائل كثيرة وما هذا شانه لا يصلح الاكتفاء فيه بالظن وفيه اولا

ان هذا الاستدلال مبني على الخلط بين اثبات نفس الاصل وتشييد اعتباره وبين اثبات شيء من مصاديقه في الخارج فالذي

يلزم فيه القطع على تقدير تسليمه انما هو الاول فلو كنا قد اثبتنا اعتبار الاجماع الذي هو من الاصول الكلية بخبر الواحد كان

ما ذكره المستدل وجيها في الجملة وليس كذلك بل المقصود اثبات وقوع شيء من افراده في الخارج بخبر الواحد بعد اثبات اعتبار

نفس الاجماع بالدليل وكم من فرق بين المقامين وثانيا النقض بالسنة فانها ايضا اصل من اصول الدين وقد عرفت انهم

يثبتونها بخبر الواحد فكيف ينكرونه في الخارج واما التوقف فالذي يصلح مستندا له امور احدها عدم الوثوق بتحقق اصل

الاجماع في عصر المدعي لاستبعاد اتفاق جميع اهله في ذلك الزمان بحيث يدخل قول المعصوم في جملة اقوالهم ثانيها

كون المتوقف يرى حجية بعض الاجماعات دون بعض ويقدر تشابه الحال في صورة النقل فلم يدر ان المنقول ما هو الحجة او غيره

كما وقع التفصيل بذلك للسيد صدر الدين ره فانه يرى ان اجماع القدماء من علمائنا وحدهم من نقلة الاخبار والاخبار من

الذين لا يعتمدون الا على النص حجة دون غيرهم كالمجتهدين ثالثها ان الاصطلاح في الاجماع مختلف كما عرفت من

نقل الفريقين من اصطلاح العامة والخاصة والمتاخرين الاخر بعضها معتبر دون بعض ولا يعلم ان الناقل عنى ما هو الحجة عند

المنقول اليه ام غيره فلا يتم التوقف قال الفاضل التوني ره في الوافية والحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد

لما عرفت واشار الى ما ذكره من امكان الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل في زمان الغيبة من الصدر الاول لا عصر المحقق

والعلامة فكيف يحكم على عدد وارادة من الاصطلاحات والاجماعات ان الظاهر من حال القدماء كالسيد المرتضى ره والشيخ ره وغيرهم

اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عندنا العامة من اتفاق الفرقة المحقة المستند عندهم ولو في زمان الغيبة على امر ومن ثم كيف

الوثوق بالاجماعات المنقولة كلها انهم زعموا بعض علمائنا ان علمائنا اذا اتفقوا في زمان الغيبة على امر كانوا اخطؤوا

لحجة على الامام ان يظهر ولو بنحو لا يعرفونه ويباحثهم حتى يردهم الى الحق وبطلان هذا مما لا يحتاج الى بيان

بحر

بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور انتهى واجيب ان نقل الاجماع مما قد اشتهر في كلامهم فيكون من باب الشهرة

واجماعهم على ذلك يدل على الرواية او نحو ذلك مما ذكره الشهيد توجيها لكلام المدعين للاجماع هذا وليس شيء منها وافيا

بالتوقف وحجية اصل الاجماع المنقول الذي هو محل النزاع ثم ان ما ذكرنا انما هو الكلام بحسب القاعدة في اصل

الاجماع المنقول بحسب مفهوم واما بحسب الصدق فلا اعتبار بشيء من الاجماعات المنقولة لو جهين احدهما يرجع الى

انتفاء المقتضي والاخر الى وجود المانع اما الاول فهو ان اصل ان دعوى الاتفاق فيها لم تنشأ من سماع فتاوى جميع

العلماء الذين منهم الامام بان يسمع منه الفتوى لكن لا يعرف شخصه فليس الحكم بكونه فتواه موافقا لفتاويهم الا

من باب الحدس وح فلا يكون المنقول مستندا الى السماع فتوى الامام وقد كان معروضه البحث في حجية الاجماع

على طريقة القدماء بان يكون قول الامام مدلولا عليه على وجه الحس وعلى هذا فلا ينفي ادلة خبر الواحد بحجية الاجماع

المنقول اما الاجماع على حجية خبر الواحد فهو مخصوص بالاخبار المودعة في الكتب الاربعة واين ذلك من اخبار

العادل على حدس كما في الاجماع المنقول على ما هو الشائع في افراده الواقعة في الخارج واما السيرة فهي قائمة

على العمل بالاخبار الناشئة عن الحس دون غيرها واما الاخبار المتراكمة المفيدة للقطع باعتبار خبر الواحد الموثوق

به فهي مختصة بالاخبار المنقولة على الوجه المعهود بينهم من سماع لفظ المعصوم او مشاهدة فعله او تقريره فلا يشمل ما

بالخبر عن الحدس كما يشمل الاجماع المنقول واما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا

قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعوما اعتمد عليه صاحب المقبولة فلا دلالة لها على حجية الرواية والنقل

من حيث هي وغيره وانما هو مخصوص بعصر الامام المتاخر عن عصر الامام الاول بحكم الاخبار الصحيحة المذكورة في الكافي

في باب ما يجب على الناس عند مضي الامام الاول عن غيره وهي كثيرة منها صحيحة عبد الاعلى قال سئلت ابا عبد الله ع عن

قول العامة ان رسول الله ص قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية فقال حق واشترطت قال اذا مات هلك

ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا مات وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد

وحق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الخ واذا كان المراد بالنفر خصوص معرفة

الامام فلا مسرح للاية بحال نقل الرواية والنقل سواء كان عن حس او عن حدس ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان مقتضى

ما تضمنته الاية من انذار الطائفة قومهم هو كون الاية مسوقة لبيان حال الفتاوى والاحكام الصادرة من المنذرين

فهو نحو من يجب عليه الاطاعة فلا يدل على نقل الاخبار لانها ليست الا الفاظا منقولة لا يصدق عليها انها انذار

بها وكذلك لا يدل على نقل الاجماع الى المجتهدين الاخرين او الموجودين لانهم ليسوا قوم المنذر واما قوله

تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فلا

تفي ايضا دلالة على اعتبار الاخبار الحدسية وبيان ذلك انها مسوقة لبيان ان الفاسق لا يبالي عن الكذب عمدا في

الاخبار بخبره بما هو من تلك الجهة وان العادل لم ملكة عاصمة عن تعمد الكذب فلا يلزم التبين عن حال خبره

من هذه الجهة ويدل على كون الاية مسوقة لذلك امور احدها التعبير بلفظ الفاسق المفيد لكون مفهوم جملة

الاخبار المتغير يكون فسقه مانعا من الاعتداد بخبره وليس الناشي من الفسق في المقام الا التعمد للكذب في خبره

الاول في الجواب ان قولك ان الاية الاولى اوردها
على اختصاص النفر في معرفة الامام اذ الاحتمال ان
الامام ...
الاستشهاد بالاية بها انما هو كونه
افراد النفر

منهم

يوجب

اعلم انه ذكر في المقتبس على اعتبار اعلام امرايجاد هو مطلق مخالفة الواقع وان اعتبر فيه مركبة من الضرب ليكون معنى الاية تبينوا عن خبر الفاسق لاحتمال الكذب فيه من تعمد او سهو ولا يجب التبين عن خبر العادل لانتفاء تعمده وذلك فيكون بانتفائه بانتفاء جزء الذي هو الكذب عمدا الخ ... ما آل التعليل بمجرد الكذب ... الايراد عليه من عدم الاحتياط باشا التقصير والتساهل بالغفلة والسهو في كلام الفاسق فافهم

[illegible] الاعتبار ... لا يكاد يعتد ... الاحتمال ... الاخبار فافهم

هذا وما بعده ما يؤيد المطلوب بعد الاستدلال عليه بالوجوه الاخرى

والا فالخطاء والنسيان مما اشترك فيه العادل والفاسق انه لم يقل ان تطرق الخطاء والنسيان الى العادل اكثر من تطرقهما الى الفاسق كما يظهر لمن تتبع قول المؤمن غر كريم والمنافق خب لئيم ثانيها تعليل وجوب التبين في خبر الفاسق بمخافة اصابة قوم بجهالة التي يترتب عليها الندم اذ لو كان المراد به الندم مطلقا سواء حصل من كذب المخبر او خطائه كان ذلك المعنى العام مشتركا بين خبر العادل والفاسق فمعنى تعليل الحكم الخاص الذي هو وجوب التبين في خبر الفاسق بخصوصه بعلة مشتركة بينه وبين غيره وهو خبر العادل ثالثها ان الاصوليين اطبقوا على اشتراط الضبط في الراوي مضافا الى العدالة وظاهر انهم كانوا فهموا من السياق الاية الدالة على كون العادل بعيدا عن خبر بمخالفة العادل مطلقا سواء كان من جهة تعمد او نسيان او احتمال الكذب وحصر كان مؤداها حجة عليهم ولم يخرجوا على مخالفته حكمها فاشتراطهم هذا دليل على انهم فهموا انها مسافة لبيان رفع احتمال الكذب وحق العادل لا ... ان اكثر الفقهاء رضوان الله عليهم لم يعتبروا في الشهادة مع علمهم الى شرطها انها كونها عن حس وربما نسب ذلك الى الاصحاب بل ادعوا الاجماع عليه فلو كان المراد بالاية الحكم بقبول العادل مطلقا وان لم يكن عن حس كانت حجة عليهم ولم يكن لهم مخالفتها فدل ذلك على انهم استفادوا منها انها لرفع احتمال الكذب في شأن العادل لا بقوله الاية مطلقة عندهم في رفع مخالفة الواقع عن خبر العادل لكنهم ذهبوا الى اشتراط الحس في الشهادة استنادا الى دليل قولهم لمن اراد الشهادة على مثلها فاشهد او دع لانا نقول ذلك الخبر وما في معناه من قبيل المجمل فيحتمل انه اراد بكون المشهود عليه مثل الشمس كونه معلوما كما يحتمل انه اراد كونه محسوسا فلا يفيد اشتراط الحس حتى يجعل الاستناد اليه في ذلك فان تمكنت لحمل المسند في اشتراط الحس هو لفظ الشهادة كما ذكره صاحب الرياض و[illegible] ... في لفظ المشتق من الشهادة عليه بل في اعتبار الحس الخارجي في المشاهدة والاحساس كما في الشهادتين وغيرهما فاستفاد الاية لا ... احد من العلماء رضوان الله عليهم تمسك بالاية المذكورة لحجية قول المعني في شأن المستفتي ولو كانوا فهموا استفادة انها انما ... خبر العادل مطلقا لو كان ... وان ... الخطاء كان اللازم تمسكهم بها في ذلك لان الفتوى مما يؤول الى الاخبار عن علم فاعراضهم عنه يدل على اختصاصها عندهم بالدلالة على حجية الكذب عن عمد وسريان احتماله في الفاسق وعدمه في العادل انه لو لم يختص حكم الاية ببيان الكذب عن عمد لزم عدم الاعتبار باحتمال التقصير في كلام الفاسق وكذلك احتماله عدم السهو والخطاء حيث كان ان اخباره عن حس وعلمنا بالقرائن الخارجية صدقه وان يكون اعتبار ذلك الاصول مختصة بخبر العادل ولم يقل به احد واذا تحقق بالوجوه المذكورة ان الاية مسافة لبيان حجية الكذب عن عمد ونافية احتماله في الفاسق دون العادل لم يتحقق منها الدلالة على حجية خبر العادل من سائر الجهات فمن اين يثبت اعتبار اخبار العادل عن حدس بالنسبة اليها لان مجرد تصديقه في حدسه لا يقتضي كونه مطابقا للواقع وعدم وقوع الخطاء منه في حدسه كان قلت مقتضى ما ذكرت عدم حجية قول العادل ايضا حتى في الاخبار الحسية ضرورة احتمال الخطاء فيه ايضا قلت ان العلماء بنوا على اعتباره قلت حكمهم بحجيتها واعتبارها انما هو بسبب اصل مقرر عندهم مركوز في اذهان العقلاء مبني على امورهم وهو اصالة عدم الخطاء والسهو حيث كانت الاخبار الحسية والقريبة من الحس بحيث تقتضي العادة بالانتقال اليها من مقدماتها الحسية مما يقل تطرق الخطاء اليها عندهم فالاصل عدم الخطاء والغفلة فيها بخلاف الحدسيات فانها كانت مما يتطرق اليها الخطأ كثيرا لم يكن فيها الاعتبار باصالة عدم السهو والخطاء بحال فاعتبار الاخبار الحسية الصادرة عن العادل عندهم يستند الى امرين احدهما مفاد الاية وهو

انتفاء

الشهادة

انتفاء الكذب عمدا عن العادل وثانيهما الاصل المقرر الذي استقر عليه بناء العقلاء من اصالة عدم الخطاء في الحسيات فان قلت لا يخلو اما ان تقول بان المراد بالنبأ في الاية هو خصوص الخبر الحسي وح لزم التقييد في اللفظ من غير دليل فلا مسلم لا ريب كابره واما ان تقول ان المراد به مطلق الخبر من حسي وغيره وح نقول ان التقيد فلا ريب في قبول قول العادل وقد اعترفت ان الخطاء والغفلة في الحسيات التي تتحقق فيها اصل يقتضي عدم الشك في وجوده ويبقى غيرها من الاخبار الحدسية فنقول ان الحكم سيما بقبول خبر العادل مطلقا ومنه الخبر الحدسي دل ذلك على ان الاصل عدم الخطاء والغفلة يجري في نفي احتمالهما عن الاخبار الحدسية وعلى هذا فيلزم قبول الاخبار الحسية الصادرة عن العادل بحكم الاية وحكم الاصل المعول عليها عند العقلاء وقبول الاخبار الحدسية الصادرة عنه بحكم الاية حيث انه دلت على قبول العادل المستلزم لنفي الخطاء والغفلة عنه عند الشك بالاصل وبعبارة اوضح قد استفيد من الاخبار اصالة عدم الخطاء عن العادل في اخباره الحدسية من اطلاق الاية حيث كان الاجماع المنقول من الاخبار الحدسية لزم قبوله من العادل قلت نختار ان النبأ في الاية مطلق في الخبر الحسي والحدسي ولكن مع ذلك لا يفيد قبول الخبر الحدسي من العادل لما بيناه ذلك ان النبأ وان كان مطلقا لكن حيث الكلام مسوق لبيان رفع احتمال تعمد الكذب عن العادل دون غيره فلا ينفي احتمال الخطاء بالاصل لكن لما كان في الحسيات اصل معول عليه عند العقلاء ينفي احتمال الخطاء لزم قبولها من جهة حكم الاية وحكم الاصل واما الحدسيات الصادرة منه فلما لم يكن فيها الاصل الموصوف لم يكن وظيفة المحكي له الا عدم الحكم بكذب الحاكي ويبقى احتمال الخطاء فيها بحاله لا يرفعه شيء من الاية والاصل فلا يبقى وجه للركون اليها فان قلت على ما ذكرت في الجواب من كون الاية مسوقة لمجرد بيان الكذب عن عمد من حيث انتفائه عن العادل بمقتضى المفهوم وقيام احتماله في الفاسق بمقتضى المنطوق وان احتمال عدم الخطاء يوجب تمام علة القبول في شأن اخبار العادل عن حس يلزم انتفاء اصل الكذب بحكم الاية وانتفاء الخطاء بالاصل المتقدم انما في صورة علم بصدق الفاسق في اخباره عن حس لزم عدم قبول خبر الفاسق مطلقا حتى في الشهادة نظرا الى انتفاء احتمال الكذب المستتبع للندم المعلل به الحكم الذي هو التبين ومقتضى كون الوقوع في الندم علة دوران الحكم معه وجودا وعدما فاذا انتفى احتمال الندم الناشئ عن الكذب لزم قبول شهادته نظرا الى ذلك والى حكم الاصل بانتفاء الخطاء عنه من حيث كونه مخبرا عن الحس وذلك مما لم يقل به احد قلت لما كان الاية من قبيل المجمل من جهة ان الامر بالتبين وقد علل بوقوع الندم فتحقيق المقام يتوقف على بسط في الكلام وبيان ان مفهوم العلة هل هو حجة ام لا بمعنى انه اذا علل حكم بعلة فلا ريب في ثبوت الحكم عند ثبوت العلة لكنه هل ينتفي بانتفائها ام لا فنقول اذا قال الشارع حرمت الخمر لانها مسكرة فلا ريب في حرمتها عند اتصافها بالاسكار وهل يزول التحريم بزوالها عنها ام يحتاج ذلك الى توضيح وذلك ان التعليل يفيد عموم الحرمة بالنسبة الى كل ما اتصف بصفة الاسكار فحصل من ذلك امران احدهما تحريم غيرها مما شاركها في تلك الصفة تفيد ~~[illegible]~~ نفس الخمر المحكوم عليها في منطوق الكلام والاخر تحريم غيرها مما شاركها في تلك الصفة من النبيذ وغيره فيقع الكلام في مقامين احدهما انه هل يزول التحريم عن شيء من تلك المشاركات كالنبيذ مثلا اذا زال عنه صفة الاسكار والثاني انه هل يزول عن نفس الخمر المنصوص عليها اذا زالت عنها تلك الصفة فصارت خلا مثلا اما الاول فالتحقيق فيه انه لا يقتضي زوال العلة المذكورة في الكلام وهي صفة

وقبول قول الفاسق اذا علم صدقه في الرواية انما هو لدليل آخر ولعل قوله [illegible]

الاسكار مثلا بالحكم يزول الحكم المعلل بها كالتحريم في المثال المذكور فانه لم يكن مساق العلة لتعليل حكم المشترك بها ولو اعادت
العلة المشتركة بها عنوانا في ضمن قضية كلية وهي ان كل مسكر حرام فعد عنوان التقييد وامثاله في ضمن هذه القضية عنوان
وهو المسكر ويمكن ان يكون بجعله عنوانا نحو عند انتفاء العنوان يوجب الحكم مع قطع النظر عن الحال اللاحق في انتفاء الحكم عن
ساكت عن انتفاء الحكم وبقائه فانه يجوز ان يكون علة الحكم في الواقع ما هو اعم من هذا العنوان والتعبير انما هو لكونه من احد
افراد ذلك العنوان العام لحصر التعبير بالخاص ح بالنسبة الى مصاديقه لكن لا يلزم من انتفاء العنوان الخاص ارتفاع الحكم
او يكون الحكم الذي هو الحرمة في المثال المذكور علتان احديهما الاسكار مثلا والاخرى الميعان مثلا لكن يكون التاثير فعلا
للسابق الاول ولذلك اخذ عنوانا للموضوع ويكون الاخر مؤثرا شانا عند اجتماعه مع الاسكار فاذا ارتفع الاسكار كان
هو المؤثر في الحكم وعلى هذا فلا يمكن الحكم بانتفاء الحكم عند انتفاء الاسكار وبالجملة الموضوع الواقعي وان كان علة الحكم
لكن لا ملازمة بينه وبين الموضوع المذكور في القضية لاحتمال كونه عنوانا للذات الموضوع التي هي العلة واما الثاني
فيحتمل فيه ان يقال بانتفاء الحكم عند انتفاء علته نظرا الى ظاهر التعليل وكون العلة تامة يلزم من ثبوتها ثبوت الحكم المعلل
بها ومن انتفائها انتفاؤه فيدور مدارها وجودا وعدما فعلى هذا لا يدفع الالزام بقبول خبر الفاسق في الصورة المفروضة
في السؤال لانتفاء العلة التي هي استعقاب الندم ويحتمل ان يقال ان العلة متعلق عنوانا جامعا المنصوص عليه وغيره وهو
كون الجميع مسكرا لجواز التفكيك بين المذكور باعتبار العلة علة تامة للاول ومقيدا للعنوان بالنسبة الى الثاني فيندرج الكل
تحت قضية كل مسكر حرام ويجري عليه ما ذكرناه في الشاهد المذكور كما عرفت وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء استعقاب
الندم وجوب قبول قول الفاسق في الفرض المذكور ويندفع ما ذكر في السؤال هذا انما يقتضيه النظر الجليل واما ما يقتضيه
النظر الدقيق فهو ان يقال انه لو بنينا على انتفاء الحكم عند انتفاء العلة في مثل قول الشارع حرمت الخمر لاسكارها فلا
نقول بمثله في الاية لان الظاهر في الاية ان العلة علة لعدم قبول خبر المتصف به وطبيعة الفسق لذلك انما هي باعتبار مورد
كون خبر الفاسق معرضا للوقوع في الندم ومحض سريان احتماله لا باعتبار فعلية الوقوع في الندم حتى يلزم انتفاء عند انتفائها
فافهم واما دليل الانسداد فانه وان كان مما لا ريب في جريانه في المقام من حيث افادة الاجماع المنقول للظن وكونه من
اسباب مطلق الظن الذي هو مؤدى ذلك الدليل لكن لا فائدة له في اثبات اعتبار الاجماع المنقول من الجهة التي نحن بصدده جريا
على مقتضى كلمات القوم من افرادهم البحث لان ذلك الدليل يجعل اعتبار الظن مطلقا من اي مورد حصل ومحل البحث فيما
انما هو حجية خصوص الاجماع المنقول مضافا الى ان الجمع بين الاستدلال على المطلوب بدليل الانسداد والاستدلال عليه بالاية
والاخبار والاجماع كما في بحث حجية خبر الواحد مما لا يخلو عن تناف وتنافر ضرورة ان مقتضى دليل الانسداد انتفاء الظنون
الخاصة ومقتضى تلك الادلة كون الاجماع المنقول ظنا خاصا وكذلك خبر الواحد على الوجه المتعارف وهذا مما اورده الفاضل
القمي على ما يجري عليه صاحب المعالم في بحث حجية اخبار الاحاد من التمسك بالاية المتقدمة والاجماع ودليل الانسداد
ويمكن دفع التنافي بين الادلة من حيث المؤدى بوجهين احدهما ان التمسك بكل من الادلة انما هو مع قطع النظر عن الاخرى في
المبحثين ثانيهما ان ما ذكره صاحب المعالم في مبحث خبر الواحد انما يتجه عليه التنافي لو كان ممن يقول بكون نتيجة دليل
الانسداد عامة سارية في جميع افراد الظنون واصنافها فيكون ذلك منافيا لحجية ما دل على حجية خبر الواحد بخصوصه

هذا بناء على عدم اعتبار مفهوم الوصف فليعرض الكلام في غيره حتى يتم الجواب ان المبنى للامساك في بيان حال مفهوم الوصف

وغيره

وان شئت عبر عن ذلك بان الوقوع في الندم حكمة الحكم لا علته

واما اذا قال بكون نتيجة ذلك الدليل قضية مهملة من اعتبار الظن في الجملة ثم تمم الى ذلك مقدمة اخرى ان يرجع مؤدى
ذلك الدليل الى اعتبار ظن خاص هو خبر الواحد فلا يبقى ح تنافر مؤدى ومؤدى غيره من الادلة التي هي الايات والاجماع
والحال ان مسلك صاحب المعالم على هذا المنوال لا ترى انه قال عقيب تقريبه ذلك الدليل واذا تحقق انسداد باب
العلم في الحكم الشرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل
بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها هذا كلامه ره بعبارته ولا ريب انه بتلك الصورة مؤدى كل من الادلة سواء فقد
الاخر في افادة اعتبار الظن المأخوذ على وجه الخصوص لم يكن باس بالجمع بينها ولو باعتبار قطع النظر عند الاستدلال
بما يفيد الانسداد عن الدليل وكذلك العكس لا ترى ان الفقهاء ره يتمسكون في مورد خاص باصل البراءة ثم يذكرون
بعده ما ورد من الدليل الخاص بذلك المورد فليس التمسك بالاول الا مع قطع النظر عن الثاني وكذلك العكس ثم الجمع
بينهما ممن يرى عموم نتيجة دليل الانسداد مما لا وجه له لعدم اتفاق مؤديات الادلة فيقول بعضها بحجية مطلق الظن
وبعضها بحجية الظن المأخوذ على وجه الخصوص وبهذا يظهر ان الوجه الاول الذي ذكرناه لدفع التنافي في كلام من يرى
ان قطع النظر عن الاخر مما يجيز انه كان المؤدى واحدا وان تغاير وجه الدليل لا مع تغاير المؤدى فلا اثر له لان
داب الحلة في مسائل احتجاجاتهم هو توجيه الادلة على مورد واحد بحيث يتحد نتائجها ثم انه قد علم مما قدمنا ان الاخبار
الحديثية مما لا يندرج تحت مؤدى ادلة حجية خبر الواحد واما ان خصوص الاجماعات المنقولة انما هي من قبيل
الاخبار الحديثية حتى يتم المدعى من عدم الاعتبار بها عند ما فيق في تمام وجوه احدها ان فهم مقاصد الفقهاء
من عباراتهم من الامور الاجتهادية لغموضها وبعدها عن ظواهر الالفاظ فيكون حدسية الحدس ويشهد بذلك
انه نسب بعضهم الى الشيخ ره من علماء الخلاف انه ممن يرى حرمة صلوة الجمعة في زمن الغيبة واخرى ممن يرى وجوبها عينا
من تلك العبارة بعينها وثالثها انه يعول بوجوبها تخييرا من تلك العبارة ايضا واذا كان تحصيل الاجماع لا بد
فيه من فهم مقاصد الفقهاء فلا يتم فيه انه امر حسي ثانيها انه اذا حصل مدعي الاجماع فتاوى الفقهاء بالسماع
من طريق صحيح الحاضر بالحس فالانتقال من تطابق فتاويهم الى قول الامام ع امر منوط بالحدس لعدم سماع
الفتوى منه ع ولا انتقال اليها من طريق حسي فيكون الاجماع امرا حدسيا ثالثها ان الفقهاء لم يودعوا
فتاويهم في الكتب فلا يتيسر الاطلاع الا على فتاوى المصنفين منهم والانتقال منها الى فتاوى الاخرين في
الحكم باتفاق الكل لا يكون الا من باب الحدس اما الوجه الاول فلا وجه للاشتباه فيه لان فهم مقاصد العلماء من كلامهم
بالنسبة الى من كان من اهل الفن يلحق بالحسيات دون الحدسيات لان تلك الفتاوى التي هي من قبيل المعاني
مبادي محسوسة تقتضي العادة بالانتقال منها اليها وقد قال بعض الحلة ان العلوم على ثلاثة اقسام معقول صرف
كوجوب شكر المنعم وامثال ذلك من المعاني الكلية ومحسوس صرف كادراك البياض والحكم على الثلج بانه ابيض
ومعقول ينتهي الى مبادي محسوسة كالشجاعة التي هي من القوى الباطنة المدركة بالاثار الظاهرة كقمع جيش
وقتل عمرو ونحو ذلك وكالسخاوة المدركة بالاثار الظاهرة التي هي ما صدر من صاحبها من الاعطاء

الكثر

في الموارد الكثيرة والقسم الاول معقول والاخيران من قبيل المحسوس وفتاوى العلماء بالنسبة الى الخبر الماهر في الفن من القسم الاخير فلا يرى لاشكال المذكور الاجماع من قبيل المحسوس من طريق الوجه الاول وانما الشرع على الوجه من الوجهين الاخيرين باعتبار اجتماعهما في الموارد المدعى فيها الاجماع وذلك لان اكثر الفقهاء لم يدونوا فتاويهم في الكتب فالانتقال من فتاوى المصنفين الى فتوى الجميع والانتقال من فتوى الجميع الى فتوى الامام في مثل هذه الصورة لا يكون الا من طريق الحدس وان كان الانتقال من اتفاق الكل في صورة حصوله من سماع الفتوى من السنتهم باسرهم او من كتبهم ان كانوا جميعا من اهل التصنيف الى فتوى الامام يكون من طريق الحس ح لان المبادى محسوسة والاجماعات المدعاة في كلماتهم قلما تخلف عن الوجه المذكور ومن هنا قال صاحب الذخيرة فيما حكى عنه ان مرادهم بالاجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم موافق في هذا الحكم او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك من المعاني المحتملة ثم قال بعد كلام له والذي ظهر لي من تتبع كلمات المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى الكتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التاليف فاذا راوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد الى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلا انتهى وعن العلامة المجلسى في كتاب الصلوة من البحار بعد ذكر معنى الاجماع ووجه حجيته عند الاصحاب انهم لما رجعوا الى الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول ثم احذق الطعن على اجماعاتهم الى ان قال فيغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الاصول انتهى بحيث كان نقل الاجماع في كلماتهم ليس عن تحقق الاتفاق المؤدي عادة الى فتوى الامام صدر عنهم او عن امثالهم اما لما عرفت وكذا نقول ان دعوى الاجماع منهم في موارد ما انما هو من العثور على فتوى المعظم والحدس عن موافقة الباقين ثم عن موافقة الامام او من عدم الاعتناء بالمخالف مثل عدم اعتناء المجتهدين بخلاف الاخباريين وبالعكس ومثل عدم اعتناء بعض العلماء ببعض فقد وجد في بعض كلمات السيد المرتضى رحمه الله انه ادعى الاجماع في المسئلة ثم ذكر هو انه اتصل اليه مخالفة الصدوق رحمه الله في ذلك فليس مثل ذلك الا من عدم الاعتناء بمخالفته او من حسن الظن بجماعة افتوا بالحكم فيعلى ناقل الاجماع انهم لا يقولون الا بما اخذوه عن المعصوم ولو بالواسطة ونظير ذلك تنزيلهم فتاوى ابن بابويه منزلة النصوص عند اعوازها فان الانتقال الى ذلك كله الى قول الامام من باب الانتقال الحدسي لعدم استناده الى ما يقضي عادة باستلزام قول الامام فقد استعملوا لفظ الاجماع في اتفاق الجميع لكنهم لم يحصلوه الا من طريق الحدس فيكون من الاخبار الحدسية هذا وربما استفادوا اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل او عموم الدليل عند عدم وجدان المخصص او بالخبر المعتبر عند عدم وجدان المعارض واتفاقهم على مسئلة اصولية نقلية او عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسئلة المفروضة وغير ذلك من الامور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها مع فرض عدم المعارض القول بالحكم المعين في المسئلة ومن المعلوم ان نسبة هذا الحكم الى

العلماء في مثل ذلك لا ينشأ الا من مقدمتين اثبتهما المدعى باجتهاده احديهما كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضيا ودليلا للحكم لولا المانع والثانية انتفاء المانع والمعارض من يقين ان الاستناد الى الخبر المستند الى ذلك غير جائز عند احد من العاملين بخبر الواحد ثم ان الظاهر ان الاجماعات المتعارضة من شخص واحد او من معاصرين او متقاربي العصرين ورجوع المدعي عن الفتوى التي ادعى الاجماع فيها ودعوى الاجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل فيما قبله كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول الى العلماء على هذا الوجه ولا باس بذكر جملة من الموارد التي صرح المدعي بنفسه او غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك فمن ذلك ما وجه المحقق به دعوى المرتضى رحمه الله والمفيد ان من مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المائعات قال واما قول السائل كيف اضاف المفيد والسيد ذلك الى مذهبنا ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى رحمه الله فانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المائعات ثم قال واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة انتهى فظهر من ذلك ان نسبة السيد رحمه الله الحكم المذكور الى مذهبنا انما هو من جهة الاصل ولكن لا يخفى عليك ان الاستناد في مثل تلك المسئلة الى الاصل البرائة ثم دعوى الاجماع في المسئلة الفقهية اعتمادا على الاجماع على جواز العمل باصل البرائة في مورده بمكان من الوهن ومن ذلك ما عن الشيخ رحمه الله في الخلاف حيث انه ذكر فيما اذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل بانه يسقط القود ويكون الدية من بيت المال قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطات القضاة ففي بيت مال المسلمين انتهى فعلل انعقاد الاجماع بوجود الرواية عند الاصحاب وقال بعد ذلك فيما اذا تعددت الشهود في من اعتق مريض وعين كل غير ما عينه الاخر ولم يف الثلث بالجميع انه يخرج السابق بالقرعة قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم فانهم اجمعوا على ان كل امر مجهول فيه القرعة انتهى ومن جملة ما وقع للاستاذ دعوى الاجماع فيه الى الخبر الى المقيدة في ضوء حيث انه سئل عن الدليل على ان المطلقة ثلثا في مجلس واحد بان يقول لها انت طالق ثلثا لا يقع عليها الا طلقة واحدة فقال الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه واجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق مرتان ثم بين وجه الدلالة ومن السنة قوله كل ما لم يكن على امرنا فهو رد وقال ما وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافقه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا تكون المرتين ابدا وان الواحدة لا تكون ثلثا فاوجب السنة ابطال طلاق الثلث واما اجماع الامة فهم مطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله انتهى وذكر مثله المرتضى ابن ادريس في السرائر قال بعد كلام طويل له في ذلك المسئلة ودليل اخر على اصل المسئلة وهو ان من طلق الطلاق الثلث بلفظ واحد فهو الواحد من غير ان يخالطه من جمعه لا تقع به الا واحدة والدليل على ذلك من كتاب الله ومن سنة نبيه ومن اجماع المسلمين الى ان قال فاما كتاب الله فقد تقرر انه نزل بلسان العرب وعلى مذاهبها في الكلام قال الله جل من قائل قرانا عربيا غير ذي عوج وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ثم قال قال الله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فكانت الثالثة في قوله تعالى او تسريح باحسان على قول ابن عباس وفي قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فوجدنا

المطلق اذ لا الامر انت طالق ثلثا لفظ واحد يتضمن تطليقة واحدة واذا اعقب هذا اللفظ ثلثا لم يخل من ان يكون
اشارة الى طلاق وقع فيما سلف ثلث مرات او الى طلاق يكون في المستقبل ثلثا او الى الحال فان كان خبرا عن
الماضي فلم يقع الطلاق اذن بالذي اخبر به في الحال وانما اخبر عن امر كان وان كان اخبر عن المستقبل فيجب ان لا يقع بها
طلاق حتى ياتي الوقت ثم يطلقها ثلثا على مفهوم اللفظ والكلام وليس هذا من القسمين ما جرى الحكم عليهما والتضمنهما
المقال فلم يبق الا انه خبر عن الحال وذلك كذب ولغو بلا اشكال لان الواحدة لا تكون ابدا ثلثا فلاجل ذلك حكمنا
بتطليقة واحدة من حيث تضمنه اللفظ الذي ورد واسقطنا ما لغى به واطرحناه اذ كان على مفهوم اللغة التي نطق
بها القرآن فاسدا وكان مضادا لاحكام الكتاب واما السنة فان النبي ص قال كل ما لم يكن على امرنا فهو رد وقال ص ما
وافق الكتاب فخذوه وما خالفه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا تكون مرتين وان الواحدة لا تكون ثلثا فاوجبت السنة
ابطال الطلاق الثلث واما الاجماع من الامة فانهم مطبقون على ان كل ما خالف القرآن والسنة فهو باطل وقد تقدم خلاف
الطلاق الثلث للقرآن والسنة فحصل الاجماع على ابطاله انتهى هذا كلامه ره ومن ذلك الاجماع الذي ادعاه ابن
ادريس ره ايضا على المضايقة في قضاء الفوائت فيما حكي عنه من رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال اطبقت عليه
الامامية خلفا عن سلف وعصرا بعد عصر واجمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابن
بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب
نوادر الحكمة والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم بن هاشم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون باخبار المضايقة لانهم
ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت
هذه الصناعة ورئيس الاعاجم الشيخ ابو جعفر الطوسي مودع اخبار المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف اذا عرف
باسمه ونسبه لم يضر خلافه انتهى ولا يخفى ان اخباره باجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد
من وجوه احدها دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به وهذا وان كان غالبيا الا انه لا يوجب القطع لمشاهدة التخلف
كثيرا الثاني تمامية دلالة الاخبار عندنا ولثك على الوجوب اذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تاكد الاستحباب
الثالث كون رواة تلك الروايات موثوقا بهم عندنا ولثك لان وثوق ابن ادريس بالرواة لا يدل على وثوق
اولئك مع ان ابن ادريس لا يرى جواز العمل باخبار الآحاد وان كانوا ثقات والمفتي اذا استند فتواه الى خبر واحد
لا يوجب اتصال الاجماع الا اذا علم القطع بالواقع خصوصا لمن يخطئ العمل باخبار الآحاد بالجملة فكيف يمكن ان يقال
هذا الاجماع اخبار عن قول الامام فيدخل في خبر الواحد مع انه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات ابن ادريس مع
وضوح فساد بعضها فان كثيرا ممن ذكر اخبار المضايقة قد ذكر اخبار المواسعة ايضا وان المفتي اذا علم استناده الى
مدرك لا يصلح للركون اليه من جهة الدلالة او المعارضة لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الامام فافهم واوضح
حالا في عدم جواز الاعتماد ما لو كان ناقل الاجماع قد ادعاه لشبهة سبقت اليه مثل ما ادعاه ابن ادريس من الاجماع
على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج فقد رده المحقق بان احدا من علماء الاسلام لم يذهب الى
ذلك فان الظاهر ان ابن ادريس انما اعتمد في استكشاف اقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة باطلاقها على

وجوب

وجوب فطرة الزوجة على الزوج متخيلا ان الحكم معلق على الزوجة من حيث هي زوجة ولم يتفطن لكون الحكم من حيث
العيلولة او وجوب الانفاق فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الاخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الامام ويقرب منه ما حكي
وقد ظهر مما ذكرنا انه لو كان نقل الاجماع على الوجه المذكور يبلغ عدده حد التواتر لم يكن حجة ايضا لكونه خبرا حدسيا
ولعل المحقق البهائي ره نظر في تصريحه باعتبار المنقول بطريق التواتر الى ذلك فافهم ثم انه قد تبين مما ذكرنا ان عمدة ما اصل
المحققين رفع الله درجتهم حيث لم يمعنوا النظر بتحكيم الجواب عنه فان ما ليس خبرا كما اشرنا اليه وما ورد هاهنا شبهة
الاولى ان المعتبر من الاخبار ما استند فيه المخبر الى الحس اي الحواس والمخبر بالاجماع لا يرجع الى الحس وانما يرجع
بذل الجهد والحاصل ان المتيقن اعتباره من الاخبار انما هو ما ذكر دون غيره ولا اقل من الشك فيرجع الى الاصل الجواب
ان المخبر بحصول الاجماع انما يرجع الى السمع فانه اخبر عن العلماء وان كان العلم بمقالة المعصوم من باب قاعدة
اللطف او غيره فان قلت اذا كان المدار في حجية الاجماع على مقالة المعصوم فالاخبار انما هو بها وهي من المعلوم انه
لا يرجع فيها الى السمع قلت مدار الحجية وان كان على مقالة المعصوم لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم
معلوم لدى كل احد لا يحتاج الى النقل وانما المرجع من النقل ثبوت اتفاق العلماء فيجب اعتبار خبر الناقل لوثاقته و
رجوعه في حكاية الاتفاق الى الحس كان الاتفاق عندنا معلوما ومتى ثبت الاتفاق كشف عن مقالة المعصوم ع الكاشف
الثابتة بطريق من الطرق المذكورة سيما انا نرجح في حكاية الاجماع الى نقل مقالة المعصوم ع كما نرجع الى نقل الاتفاق
لكنا نقول انه لم يرجع الناقل في نقل مقالة المعصوم الى الحس فهذا يرجع في ذكرها الى اتفاق جماعة ذلك ان الاتباع
لا يتفقون على شيء الا ويبتهم عليه فكان اتفاقهم اثرا من اثار مقالته والاخبار عما يرجع الى الحس في آثاره مما لا كلام لايتفقون
في اعتباره شرعا وعرفا كالاخبار بالايمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات والحاصل ان المعلوم ثلثة
انحاء ما يعلم بالعقل من دون توسط الحس كامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما وكون الكل اعظم من الجزء وما يعلم بتوسط
كالعلم بالمحسوسات وما يعلم اثاره ولولا توسط الحس ويعلم بواسطة العقل كالملكات فانك تدرك آثارها بالسمع والبصر و
تستدل بالاثار على المؤثر كالكلام في قبول قول المخبر في الاخير بان الشيء يقبل قوله بانه رأى آثار الشجاعة فيقول
هو شجاع انما الكلام في الاول وهو ان يستعلم الشيء بالطريق العقلي لعدم الاثر فيخبر عما هو عليه ويقول هو كذا فهو الذي
لا يعول عليه ولا يكون حجة وان كان من الثقات حتى يدرك كما ادركوا فان قلت المجتهد في الاحكام ان لم يرجع الى الحس
في نفس الاحكام يرجع في لوازمها وآثارها السبر ومحل ادلتها الصحيحة فيكون رواية فلم لا يقبل اذا جاء من الثقة قلت
انما يكفي الرجوع في الاثار اذا كانت الاثار مستلزمة له عادة وبالجملة اذا افادت اليقين كما في اثار الملكات و آثار
مقالة الرئيس اعني مقالته عليه السلام وهذا بخلاف ما يستنبط المجتهد من الدليل على الحكم على ان التحقيق في الجواب عن
السؤال الاول هو الوجه الاول وعليه فلا اثر لهذا السؤال نعم يخدش على الجواب عن اصل الشبهة شيء وهو ان ناقل
الاجماع انما يرجع الى الحس في حكاية اتفاق العلماء لو كان مرجعه في ذلك الى السماع من كل واحد منهم مشافهة او
بواسطة لكن المعلوم منهم خلاف ذلك فان محصل الاجماع في سائر الاعصار انما يعرفون اتفاق العلماء من تصفح
الكتب وما كل فقيه مؤلف يطلع عليه وكم من فقيه لم يعرفه المحصلون لاسم فضلا عن مقالته فلم يبق الا الرجوع

الى ما ينتشر من كتبهم والكتب المعدة للاستدلال ونقل المذاهب والاقوال ونقل الاجماع بضميمة جريان العادة بنقل
خلاف المخالف بحسب ما قدمنا والريبة مرجع ذلك الى الحدس وقد يجاب بانه يرجع الى الحس والجماع في النقل
عن كل معتبر تحصيل الكثير يرجع الى البعد الى اثار ذلك وما يسلم من كانه لولا ان كل معتبر قائل بتلك المقالة لنقل الخلاف لم يحصل
الاجماع انتهى وفيه ان ذلك ان مقتضى هذا الجواب ان الناقل للاجماع تتبع كتب المصنفين واشتغل من ذلك بعدم الخلاف
ومن اتفاق الكل لينتقل منه الى قول المعصوم ع وظاهر ان ذلك لا يكون الا حدسيا لعدم الملازمة عادة بين اتفاق المصنفين
الاكثر وبين اتفاق الكل والا كان كل مشهور اجماعيا وكذلك لا ملازمة بين الاتفاق المحصل من طريق الحدس و
العلم بقول الامام ع وهو واضح وكيف يصح الاعتماد على مثل ذلك النقل بعد الالتفات الى ان اتفاق الاكثر
لو كان مفضيا الى اتفاق الكل لكان اللازم على هذا امكان تحصيل الاجماع في حقنا وكان ذلك مغنيا عن الاعتماد
على النقل مع ان مثل مسئلة انفعال القليل بملاقاة النجاسة لم يخالف فيها احد سوى ابن ابي عقيل والمحدث
الكاشاني ولا يمكننا تحصيل الاجماع على خلافهما فليس ذلك الا لاحتمال وجود المخالف من القدماء مضافا
الى ان احوال الفتاوى مما تختلف بحسب الازمان فرب حكم كان مشهورا بين القدماء ثم اشتهر خلافه فكيف يمكن
الوثوق بدعوى الاجماع على الاول ومثل ذلك يجري في نقل الاجماع في كلام بعض من جلاس الفقهاء على وجوب
الجمعة عينا ولا يفيدنا ذلك فائدة رواية مذكورة في كتب الاصحاب وثانيا انه ذكر ان حاصله ان المجتهد من
الدليل لا يستلزم الحكم الذي افتى به عندنا لاحتمال انه اعتمد على نحو من المفاهيم لا نراه معتبرا او على العام
المخصص لاثبات حكم الباقي والمحكي لم يرجع خلافه ونحو ذلك واذا كان كل من ادلة كل من الفتاوى بهذه
المثابة فكيف يصح الاعتبار بالمجموع منها مع كون كل منها يجري فيه الاحتمال المذكور وثالثا انه ذكر فيما تقدم انه لا عبرة
باتفاق المتأخرين وانما العبرة باتفاق اصحاب الائمة ع وان الاعتبار بنقل الاجماع في كلمات المتقدمين بما هو من
جهة قرب عهدهم بزمان اصحاب الائمة ع ونقل فتاويهم اليهم على وجه القطع بطريق التواتر فيحصل لهم الاجماع ومثل
ذلك غير ميسور للمتأخرين فلا يحصل لهم الاجماع واذا كان ذلك مبنى الاجماع عنده فكيف يصح له الاكتفاء بوجدان
فتاوى المصنفين والانتقال الى اتفاق الكل من طريق الحدس ويجعله وسيلة الى تحصيل قول الامام ع بل كلما
هو تحصيل مقالته هيهنا فتلخص مما ذكرنا في تحقيق المقام ان الاجماعات المنقولة مبنية على الحدس فلا عبرة بها
وان لفظ الاجماع في كلمات الناقلين يراد به الاجماع بالمعنى المصطلح عليه اولا وهو ما تعارف بين العامة من اتفاق
اهل عصر واحد كما يشهد به ما صدر عن بعضهم في رد من خالفهم من انه مسبوق بالاجماع وملحوق به وما صدر عن بعضهم
في مقام دعوى الاجماع من ان فلانا ممن لا يعتد بخلافه لانقراض عصره وامثال ذلك وقد تقدم ذكر جملة منها
في اوائل مبحث الاجماع وربما يحتمل ان يكون مرادهم بالاجماع بعض معاني الشهرة لا انه ايضا لا اثر لاعتبار اتفاق
اهل عصر واحد ولا ريب ان الانتقال من اتفاق اهل عصر واحد الى اتفاق جميع العلماء لينتقل منه الى قول
المعصوم ع امر حدسي فالاخبار عنه لا يكون الا اخبارا عن الحدس كما عرفت مكررا ولا دليل على اعتباره فتسقط
الاجماعات المنقولة عن درجة الاعتبار لابتناء كل منها على الحدس للناقل واجتهاده ومن هنا قال بعض العلماء

فذيل

في ذيل احتجاج صاحب المعالم ره لما اختاره من حجية الاجماع المنقول بقوله لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما شرح
بيننا له بعمومه فيثبت بجوره كما يثبت بغيره فتدبر ان المسئلة اجتهادية ليس من قبيل الاخبار حتى يكفي فيه النظر بل من
قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها الترجيح لوقوع الخلاف في شرائط حجيته بين اهل الخلاف وكذا من حيث
اشتراط دخول المعصوم ع فيه بالقرائن والامارات المفيدة للظن بدخوله وغير ذلك فالعمل بخبر الغير فيه نوع من التقليد
الا ان يصرح بكيفية الاطلاع وتامل انتهى فقد تبين ان الاجماعات مبنية على حدس الناقل واجتهاده وقبول الاجماعات
الاجتهادية تقليد منهي عنه في الشرع بل النهي عن الاخذ بالتقليد اشد من النهي عن العمل بالظن نعم اذا كان الاخبار عن غير
الحدس والاجتهاد كان ذلك رواية يجب قبولها عن العادل وقد علم بما حققناه صريحا وما اشار اليه المحقق المذكور
ان لا عبرة بالاجماعات المنقولة نعم اذا كان الناقل ماهرا في الفن حاذقا في موارد احتمال الخطاء لا يحتمل في كلامه
او لم يكن ان نفس عدالته محققا مميزا للحق من الشبهات لم يكن مانع من قبول نقل الاجماع منه نظير قبول الحدسية من اهل الحس
كما هو الشأن في كل من كان من اهل الخبرة لشيء فيقبل قوله فيه وان كان عن حدس انهم لم يتوقفوا في قبول قول الاقوى
المقوم والخارص وحكم اهل الخبرة في كون المبيع معيبا وفي مقدار الارش مع ان جميع ذلك من باب الحدس وانهم وان
اختلفوا في وجه القبول فمنهم من قال باعتباره من باب حجية الظن عند انسداد باب العلم ومنهم من قال باعتباره
من باب الرواية ومنهم من قال باعتباره من باب الشهادة واعتبر التعدد كما هو مذهب الاكثر الا ان احدا منهم لم يخالف
في اصل القبول حتى من يرى اعتباره من باب دليل الانسداد وفي ذلك دليل واضح على تنزيل حدس اهل الخبرة منزلة خبر
كمال التمرن والممارسة والاطلاع عند العقلاء منزلة الحس لقضاء العادة فيه بالمطابقة كالمحسوسات لغيرهم ثم ان
من تمام منشأ كونه بالوصف المذكور من الفقهاء هم المحقق والعلامة والشهيد رضوان الله عليهم اذ لم تعد منهم الخطاء الا في عدة
في دعوى الاجماع في شيء من الموارد التي وقفنا عليها في كلماتهم ودونهم في الاتقان المحقق الثاني ره فهم شكر الله
مساعيهم الجميلة ثقات يحصل الاطمئنان باخبارهم فحالهم حال زكريا بن آدم المأمون فيه عن المعصوم ع جوابا للسؤال عمن
سأله عمن يأخذ منه معالم دينه عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا هذا هو الكلام في الوجه الاول
من وجهي عدم الاعتبار بالاجماعات المنقولة الواقعة في الخارج وهو الوجه الذي يرجع الى انتفاء المقتضي واما
الوجه الثاني وهو ما يرجع الى وجود المانع فهو امور منها عدم العلم بمراد الناقل بلفظ الاجماع من جهة عدم انطباقه
على الاجماع المصطلح ولهذا تاول الشهيد ره فيما حكي عنه بعض الاجماعات بارادة الشهرة وعدم الظفر بالمخالف حين دعوى
الاجماع وان كلام المخالف عاد الى وجه يمكن معه اعتبار دعوى الاجماع حتى يبقى لفظ الاجماع باقيا على معناه
ح كما اشار اليه الفاضل الصالح المازندراني ره وتدوين الحكم في كتبهم منسوبا الى الائمة ع وكذا تاول صاحب
الذخيرة باتفاق كتب المصنفين الحاضرة لديه ح على ما عرفت في كلامه الذي حكيناه وقال العلامة المجلسي ره كانهم
سموا ما ذكروه في الاصول كما مر ذكره ايضا فكلمات هؤلاء الاعلام اقوى شاهد على عدم تحصيل معنى من اجماعاتهم يحكيه
وكلماتهم تطابق الاجماع المصطلح مضافا الى ما نقل عنهم من دعوى الاجماع في مسائل غير منصوصة في كلمات الائمة ع
واصحابهم ومن شرط الاجماع المحصل كون مورده متصفا بهذا الوصف والا لم يتيسر الاستكشاف ومع علمنا باتفاق

شرطه كيف يحكم بكون الاجماع المدعى من مصاديق الاجماع المصطلح وكذلك غيرهم قد ادعوا الاجماع في مسائل اعترفوا
بانفسهم بوجود المخالف فيها فجميع ذلك مما يمنع من حمل الاجماع في كلامهم على معناه الحقيقي ومع انتفائه لا يبقى هناك
ما يكون دليلا بالنسبة الينا لو تعين احد المحتملات فكيف في صورة عدم تعينه كما هو الواقع فان قلت اذا اطلق
الثقة الفقيه لفظ الاجماع لزم حمله على معناه المصطلح والا لزم التدليس وشانه اجل من ذلك قلت انما يلزم التدليس
لو كان مقصودهم بدعوى الاجماع اعتماد الغير عليه وليس كذلك لانهم كانوا يعلمون ان اجماعهم المدعى ليس منقولا
بالنسبة الى غيرهم وحجية الاجماع المنقول لم تكن معهودة لديهم بل المعلوم من القدماء عدم الاعتبار به ولهذا لا يعهد
في شيء من كلامهم التمسك بالاجماع المنقول في مقام الاستدلال فلا يكون دعويهم الاجماع لاجل اعتماد الغير حتى
يلزم التدليس ويجعل تعالى شانهم عن ذلك دليلا على ارادة المصطلح ومما يشهد بانهم لم يقصدوا بدعويهم المذكورة اعتماد
الغير ان جماعة منهم كالسيد وابن ادريس ره لا يجوزون العمل بخبر الواحد المنقول حسا عن المعصوم ويعدون العمل به كالعمل
بالقياس فكيف يجوزون اعتماد الغير على نقلهم الاجماع وهو حدسي مع علمهم بان نقلهم له الى الغير ليس الا من قبيل نقل
الاحاد ويقصدون بدعواهم تلك نصب حجة على غيرهم فان قلت غاية احتمال التدليس ما اشرح لنا في المقام حتى
يجعل تم شانهم عنه دليلا على ارادة المعنى المصطلح لما ذكرت لكن لا ريب في ان الاجماع مما ثبت له حقيقة في عرفهم وان
من الاصول المتفق عليها حمل اللفظ على معناه الحقيقي بحسب عرف كل متكلم من دون استثناء بحكم اصالة الحقيقة عند تجرد اللفظ
عن قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ولا قرينة في المقام تصرف اللفظ عن حقيقته فلا مناص من حمل لفظ الاجماع في كلامهم على
المعنى المصطلح عليه عندهم قلت قد تقرر في محله ان علم السامع اجمالا من الخارج بان المتكلم لا يريد باللفظ معناه الحقيقي
يمنع من حمله على الحقيقة وان لم يوجد عين القرينة المقترنة باللفظ وما نحن فيه من ذلك القبيل فانا علمنا منهم عدم ارادة المعنى
الحقيقي المستند الى تتبع الفتاوى عن آخرها اما بملاحظة كلام المدعي او بتتبع جزئيات في اصطلاحات التي ذكرها وما حكينا من
عباراتهم التي تدل على ان دعوى الاجماع قد نشات من الاستناد الى الاصل او الى شيء من الاخبار فراجع واغتنم الاهتداء الى
وجه المقصود فان قلت سلمنا ذلك ايضا لكن قرينة المقام من اقوى القرائن الدالة على انهم لم يريدوا الا المعنى الحقيقي وذلك
لانهم في مقام الاستدلال على المطلوب وفي صدد كشف الستر عن السر المحجوب وان من الواضح لديهم ان الشهرة لا تصير دليلا
وان مثل اتفاق جملة من العلماء كالمصنفين مما لا يوضح سبيلا الى الصواب وان يكون المراد بالاجماع الذي استندوا اليه
ما يكون حجة ويوضح محجة وليس ذلك الا الاجماع بمعناه الحقيقي المصطلح عليه قلت ان اريد باللزوم كون المستند حجة ودليلا
كونه بذلك الوصف عند غير المدعي فذلك ممنوع وليس من اللازم الواجب وان اريد كونه بذلك الوصف عند المدعي
نفسه فمسلم لكن لا يجدي في اثبات الحجية في حق الغير ويكفي في حجيته عنده ان استند فيه الى اصل معول عليه منطبق
عنده على المورد او الى خبر معتبر كذلك فان قلت اذا كان الحال على ما وصفت فلم عبروا بلفظ الاجماع ولم يكتفوا
ببيان كون المورد مما يجري فيه الاصل او القاعدة او دل عليه الخبر قلت انهم لما جعلوا مدارك الفقه محصورة في
الادلة الاربعة المتعارفة الكتاب والسنة والاجماع والعقل راموا ادراج مجاري الاصول والقواعد تحت الاجماع
لكونها من جزئيات تلك الاصول والقواعد تحت الاجماع لكونها من جزئيات تلك الاصول والقواعد المجمع عليها [from "تحت الاجماع" to the second "تلك": struck through]

نصرف

ونظير ذلك استعمال صيغة الامر في الندب [illegible] المعالم [illegible] الدال على الوجوب في المورد الذي علم من الخارج عدم ارادة الوجوب فيه [illegible] ذلك بانه حيث شاع ذلك [illegible] المعنى الحقيقي حتى [illegible] ولذلك التزم التوقف على ارادة الندب

المجمع عليها

تحفظا

تحفظا على ما قرره من الحصر مع ان فيه اشارة الى وجه اعتبار الخبر والاصول والقواعد ومنها اختلاط ما هو معتبر من الاجماع
المنقول بما هو غير معتبر بمعنى انه ليس بكاشف عن قول المعصوم ع بالنسبة الى خصوص المورد الذي ادعي فيه
حتى عند المدعي نفسه وذلك كدعوى الاجماع في المورد من جهة الاجماع على القاعدة او الرواية فانه وان كانت
القاعدة الكلية مجمعا عليها الا ان كون خصوص المورد مجمعا عليه مما لا يثبت حتى عند المدعي نفسه الا ان يجعل
مستند الحكم الفرعي الاجماع على القاعدة او الرواية بل كان اللازم جعل المستند هو الاجماع على خصوص المورد
بحيث كان من الاجماع المنقول ما هو كاشف وكان منه ما ليس كذلك المتاخرة وقد اختلطا فيحتمل في كل
من الاجماعات المدعاة في كلماتهم انه من قبيل ما ليس بكاشف حتى عند المدعي لم يبق اعتماد على شيء من الاجماعات
التي يحتمل فيها هذا الاحتمال كما هو الغالب فيها انه لو كان دعوى الاجماع قد وقعت في كلام مثل المفيد
ممن يرى ان الاجماع على طريقة الشيخ ره فانه حجة من باب اللطف ولا نقول به ومثله جملة ممن بعده
كالاجماع عند الحلبي ره فانه حجة من باب التقرير لمعصومهم ونحن لا نقول بذلك لعدم اجتماع شرائط
التقرير في زمان الغيبة وعلى هذا فلا يعلم ان الاجماع المدعى في كلمات هؤلاء اجماع على طريقة القدماء
او اجماع على الطريقة التي تفردوا بها ومثلهم السيد المرتضى ره من حيث انه كان يعتبر الاجماع من باب اللطف
اولا ثم عدل عنه اخيرا فلا يعلم ان الاجماع المدعى في كلامه هل كان في حال اعتباره طريقة اللطف
او في حال اعراضه عنها وكذلك المحقق ره والشهيد ره من ذكر ان اعتبار الاجماع عند الخاصة منوط بوجود المعصوم
في كل عصر فانه لا يستقيم الا على اعتبار طريقة اللطف والتقرير والا فاجماع القدماء يمكن تحققه
بوجود معصوم في الزمن الاول لان المناط فيه ليس الا الاتفاق من جميع علماء امة النبي بحيث يدخل فيهم
المعصوم وذلك يتحقق بالعلم بفتاوى الجميع وان لم يكن بعضهم من اهل العصر الذي يدعى فيه الاجماع وكذلك
اجماع المتاخرين فانه يتحقق باتفاق جماعة يكشف عن قول المعصوم وان لم يكن موجودا في العصر واما طريقة
اللطف فهي لا تتم الا مع وجود المعصوم في العصر ليمنع من الخطاء وعلى هذا فاذا وقع الاجماع في كلام من ذكر
ذلك الكلام فلا اقل من احتمال ارادة الاجماع على طريقة اللطف او التقرير فلا يبقى مساغ للتعويل على ذلك الاجماع
من جهة احتمال ارادة ما هو ليس بكاشف عندنا فان قلت لا ريب في حجية اجماع القدماء على تقدير تحققه عند الجميع
فاذا اطلق السيد ره وامثاله لفظ الاجماع فلا بد ان يكون هو المراد دون غيره لوجهين احدهما ان الغالب الشايع
في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح الاكثر وهو اجماع القدماء والمطلق ينصرف الى الافراد الشايعة في
ثانيهما ان الظاهر من حال الشيخ ره وامثاله هو ارادة اجماع القدماء بقرينة ان الاستدلال بالاجماع انما
هو لاجل اعتماد الغير وهو من تاخر عنه من العلماء وحيث كان من المعلوم ان طريقة اللطف والتقرير
مما وقع الخلاف فيه فلا يكون الاجماع على تينك الطريقتين حجة في حق الجميع فلا بد ان يكون مرادهم بالاجماع ما هو
حجة في حق الجميع فلا بد ان يكون مراده ذلك وبمثل هذا اجيب عن الاستشكال على الاعتماد على تعديل المعدلين
في علم الرجال وبيان ذلك انه اورد المحقق البهائي ره على ما حكي عنه على القول في اعتمادهم على تعديل الخلاصة

على المطلق لا يكون اجماعا على المقيد انتفى عن الاجماع الذي ادعاه هذا الاحتمال وكذلك قد اختلط ما هو كاشف عندنا بما هو غير كاشف عندنا وان كان كاشفا عند المدعي كالاجماع منه

مع وقوع الخلاف في معنى العدالة من حيث كونها عبارة عن الملكة كما هو المشهور او عبارة عن حسن الظاهر او عبارة
عن ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق دون المعدلين من يعلم منه اختيار الاخير كالشيخ ره وتبعه من يحتمل فيه
ذلك فكيف يصح الاعتماد على التعديل حينئذ لمن يذهب في معنى العدالة الى احد القولين الاولين و
اجيب عنه بان تمام كلامه انما يسلم لاجل اعتماد الخبر لابد ان يكون المراد بلفظه ما يتحقق به العدالة باتفاق
الجميع وهي الملكة لعلمهم بوقوع الخلاف في معنى العدالة قلت هذا الكلام وان صدر من الفاضل المحقق وسبقه
اليه المولى المحقق البهبهاني في تعليقته على رجال الميرزا ~~وافقه عليه من تاخر عنه سوى المحقق البهبهاني وافقه عليه من تاخر عنه لكن لا يخفى~~
ما فيه من جهة ما ثبت والمبنى واما دعوى الانصراف فلانها انما تتم في الكليات بالنسبة الى المشتبه من افراد معناها الاجماع
ليس كليا يندرج تحته اجماع القدماء والمتاخرين والشيخ ره وان ادعاه جماعة منهم وزعموا تباين المعنا والخلاف
الاصطلاح وان لم يذهب بالانصراف كون اجماع القدماء اشهر يعنى المشترك فمع كونه خلاف ظاهر اللفظ غير عليه
المنع من استعمال اجماع القدماء واما دعوى ان الاجماع في كلمات امثال الشيخ ره وغيرهم من الفقهاء انما هو
لاجل اعتماد الخبر فممنوع وسند المنع امور الاول ان حجية الاجماع مسئلة اصولية ومن شان المسئلة الاصولية التوصل
بها الى الاستنباط في الفروع فمن يتمسك به في الاصول لابد ان يتجه عليها استنباط الحكم الفرعي لا ان غاية
علم الاصول كما نطق به عليه الذي هو هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فاذا
اختار الشيخ تاسيس الاجماع من طريقة اللطف فليس ذلك الا لاستنباط الاحكام الفرعية منه ولو لا انه لاجل
التعويل عليه في الفقه كان تاسيسه لغوا الا ترى ان جميع ما وقع فيه الخلاف من المسائل الاصولية اذا اختار المجتهد
فيه شيئا من طرفي الخلاف عول عليه في الفقه من دون ملاحظة ان غاية الغرض في ذلك حجة ولو كان الاصولي لذلك في
الفقه لاجل اعتماد الخبر كان الاسم الاقتصار على الاستدلال بالفروع على القواعد الاصولية المتفق عليها او الاعراض
عما اختلف فيه منها لما الثاني انه لو كانت المسئلة الفرعية مما لا سند فيها بحسب نظر الشيخ الا الاجماع من
طريقة اللطف فهل ترى انه يفتى على طبقه ام يحكم بعضها فان ادعيت الاول كان ذلك فرية
بدون مرية وان التزمت بالثاني كان مناقضا لما ادعيت من ان الشيخ وامثاله لا يعولون الا على اجماع
القدماء الثالث ان الشيخ ره حصر الاجماع فيما حصل منه من طريقة اللطف لانه ذكر في الرد على السيد المرتضى ره
في تعويله في طريقة اللطف انه لم يبق طريق الى الوصول لتحصيل الاجماع الرابع ان كثيرا من القدماء المدعين
للاجماع ممن لا يجوزون التعويل على اخبار الاحاد وكل منهم يعلم ان دعواه الاجماع لا تعود بالنسبة الى غيره الا من
قبيل اخبار الاحاد فكيف يذكر الاجماع لاجل اعتماد غيره عليه هذا واما تعديل الرواة الصادر من علماء الرجال
فالفرق بينه وبين مقام الاستدلال في الفروع بين وذلك لان المقصد في الثاني انما هو تصحيح طريق الاستنباط
لنفسه بخلاف الاول فان علم الرجال من مقولة السير والتواريخ ولا يقصد هناك الا النقل الى الغير فيلزم
ان يكون الاخبار بالعدالة على وجه يعتمد عليه الجميع لعلمهم بالخلاف في معناها مضافا الى ان هناك قرينة تدل
على انهم ارادوا بالعدالة معنى الملكة وهي انا وجدنا علماء الرجال قد ذكروا في جملة من الرواة ما يزيد على ظهور الاسلام

وعدم

وعدم ظهور الفسق بل على حسن الظاهر بمراتب ومع ذلك لم يصرحوا فيهم بالتعديل والتوثيق الا ترى انهم ذكروا في ابرهيم
بن هاشم انه اول من نشر احاديث الكوفيين بقم وهذا يدل على ما هو اقوى من حسن الظاهر بمراتب لان علماء قم
كان من شانهم عدم الوثوق بمن يروي عن الضعفاء ولا كانوا يخرجون من بلدهم فكيف بمن كان يعوق بفسق فاسقا
او على غير الطريقة المعتبرة فتحقق نشر الخبر منه بينهم يدل على كمال جلالته ومع ذلك لم يصرح احد فيه بالتوثيق
والتعديل انما هو اثبات العدالة بالمعنى المتفق عليه وهو الملكة ومنها ان جملة من الاجماعات المدعاة في كلماتهم قد
وقعت في موارد يشيع فيها الخلاف بل ربما وقعت في موارد قام الاجماع على خلاف ذلك الاجماع المدعى بل ربما خالف
المدعي بنفسه اجماعه المدعى وقد صنف الشهيد الثاني ره رسالة ذكر فيها نيفا وثلثين موردا ادعى فيه الاجماع على حكم
وخالفه هو بنفسه وذكر صاحب الحدائق ره في سلوة الحزين انه وقف على رسالة للشهيد ثانية ذكر فيها ان الشيخ ره خالف
الاجماع الذي ادعاه هو بنفسه في نيف وسبعين موضعا فكيف يصح الركون الى دعواه ودعوى من شاركه في مثله
يزيد الوهن في الاجماع المدعى انا لو ادعي الاجماع وظاهر باتفاق الكل لوجدنا الخلاف فيه منه او من غيره فان تحليله ذلك
يعطي ان دعوى الاجماع ناشئة من زعم الاتفاق واذا وجدنا انتفاءه بوجود المخالف لم يبق الركون الى ذلك الاجماع وجه
وكذلك اذا وجدنا فيه مخالفة لما ادعي عليه الاجماع فانها تعطي انه قد تبين الخلاف فيعدل عن دعواه الاجماع فكيف يمكن
الوثوق به ودعوى ان نقل الاجماع اخبار من العادل فيكون حجة تعبدا ولا يضر بعده ثبوت نقيضه او احتمال خلافه
لاحتمال الاشتباه فيكون الاجماع المنقول حجة تعبدا في حق المنقول اليه وان لم يكن حجة في حق الناقل حكاه الانصار ومنها
ان جملة منها قد وقع لاشتباه فيه المدعي لمن فتاوى جماعة من المحققين فيقول بعد ذكر الحكم انه قال به فلان وفلان
فيعد جماعة باسمائهم بحيث لو علمنا من فتاويهم لم يحصل لنا الا سكوت عن قول المعصوم ثم يفرع على ذلك ان المسئلة
اجماعية فيستفاد من ذلك انه ركون في دعواه الاجماع الى فتاوى تلك الجماعة وحيث كانت بحيث لو علمنا بها لو
لم يحصل لنا الاسكوت تطرق الوهن الى دعواه المذكورة بحيث ارتفع الوثوق بها ومنها ان دعوى بعض الاجلاء في مدعى
الاجماع بان يقول الجليل الخبير جابر الازالاجرة بما يتعين من الاجماع سيما اذا كان معاصرا لمدعي ذلك كقدح الشيخ سديد
الدين محمود الحمصي ره في اجماعات ابن ادريس ره وحكم بانه كان مخلطا غالطا وقد كان من معاصريه ومنها ما حكاه السيد
المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية من ان اكثر الاجماعات المنقولة بمنزلة الاخبار المرسلة فان المتاخرين نقلوا الاجماع
عن السيد ره والشيخ ره واضرابهما ثلاثا وبينهم علقة وساقطا من غير ان يخرج لذكرهم الكل الا في خبر فان كل ما وقع من
دعوى الاجماع فهو تحصيل واما المحكي عن السابقين فقد تركهم بحجة السند سيما الكل وتاخر العاكين وجلالتهم
خصوصا مع علمنا بانهم لا يا خذون ولا يرسلون ولا يحكون الا عن الطرق الذي لزم الاسناد ومنها عدم اعتداد
القدماء بالاجماعات المنقولة ومنها كثرة دعواه الاجماع كما وقع لابن زهرة ومنها وقوع دعوى الاجماع في مورد
لا مجال فيه لاسناد الحكم بها بحيث يعلم ظهورا ما يكون متعلق الاجماع مثل ما ذكره السيد ره من ان اجماع الامة
قام على عدم جواز نسخ الاجماع والنسخ ونظائر تلك المسئلة فان الاقوال ثلاثة احدها الجواز وثانيها عدم ثبوت انهما الجواز
عقلا الا شرعا وهذا هو الذي ذهب اليه السيد ره واحتج له باجماع الامة والوجه فيما ذكرنا من عدم اهلية المورد للاجماع

فلا تصغ لامثال ذلك فقد اتفق على اذهانهم التعديل

وبينهم

هو ان النسخ لا يكون الا في زمان النبي ص ثم نقول ان دعوى الاجماع على عدم جواز نسخ الاجماع والنسخ به انما تصح
بناء على مذهب العامة في الاجماع واما بناء على مذهب الخاصة فلا اما على الاول فلان اكثرهم ذهبوا الى عدم انعقاد الاجماع
في عصر النبي ص فلا ينعقد الا بعده وقد تقدم استلزامه الالزام ان كان فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول
المجمعين وعدم انعقاد اجماع الامة على هذا واما ... لان من الامة من كان في عصره ولا يمكن انعقاد الاجماع منهم مع ...
على الثاني فلان ... يمكن اتفاق جماعة يكشف عن قول النبي ص في عصره عند الخاصة بقاعدة التابعية والمتبوعية
التي هي من جملة الطرق المقررة للاجماع عندهم لكن يشترط في جواز الاستكشاف بالاجماع كون المسألة معنونة في
عصر المعصوم حتى يجمع على حكمها اصحابه ويثبت مسألة النسخ بالاجماع ... من ذلك القبيل لعدم معهودية نقل
الاجماع او مثل نقلا عن جواز نسخه والنسخ به وعلى هذا فلا يتحقق اجماع جميع الامة الذين منهم اصحاب النبي ص الموجودون لان
اول الاجماع ... انما هو اجماع ... في عدم جواز نسخ الاجماع والنسخ به الا ان الاجماع مما لا يمكن
لو كان ذلك غير من حيث علم وقوعه في زمان يشترط في وقوع النسخ وهو زمان النبي ص ومن اجل الوقوف من الوجوه
المذكورة او بعضها تاول الشهيد اجماعاتهم بوجوه ... من سبق الاشارة اليها او لا قوى في تاويلها انما ... انه
حسن ظنهم بمن تقدمهم من حيث انهم لا يقولون الا بما يقول به الحجج ... حصول القطع لهم بالاتفاق بالاطلاع على فتوى
جماعتهم والى الاصل والقواعد كما وقع التنبيه عليه في جملة من كلماتهم التي حكيناها سابقا الامر الثاني ان الاجماع المنقول
من طريق المتاخرين هل هو حجة ام لا وتحقيق القول فيه ان المنقول الينا تارة يكون هو الاتفاق الكاشف اي يكون
بحيث لو عثرنا عليه باتفاقنا كان ذلك كاشفا بالنسبة الينا او الكاشف والمنكشف معا بحيث يكون الكاشف على الوجه
الذي عرفت وهنا الكلام عليه ثم والاخرى هو المنكشف وهو الحكم المقطوع به من مدعي الاجماع مع كون الاتفاق ليس
بحيث لو عثرنا عليه كان كاشفا بالنسبة الينا وكلامنا الان في هذا القسم وهو يؤول الى الاخبار عن القطع فلا يكون حجة في
حق المنقول اليه اما انه اخبار عن القطع فلانه ليس هناك امر حسي يخبر عنه وانما هو الاخبار عن حدس وحيث كان الاخبار
عن حدس فلا فرق بين ان يقول اقطع بكذا او يقول الحكم كذا فيكون في صورة الاخبار عن الواقع وذلك لان الاخبار عن القطع
ايضا عند المخبر ناظر الى الواقع فهو بحسب اعتقاده مخبر عن الواقع لكن اخباره عن الواقع من حيث بنائه على الحدس لا يكون
الا بمنزلة الاخبار عن علمه كما انه لو اخبر عن الاعتقاد الحسي كان بمنزلة الاخبار عن الواقع اذا كان مآله الى الاخبار عن
الاسباب الحسية واما انه ليس بحجة فلعدم الدليل على حجية قطع احد في حق غيره الا ترى انهم حصروا ادلة الفقه في الكتاب
والسنة والاجماع والعقل القطعي والظني مثل الاستصحاب عند جماعة وزاد العامة القياس والاستحسان وبعضهم قول الصحابي
ولم يقل احد بكون قطع احد دليلا في الفقه لغيره وظاهر ان قطع الغير ليس شيئا من الادلة المذكورة اما ما عدا الاجماع
فواضح واما الاجماع فلان المفروض كون الاتفاق ليس بمثابة الكشف عند المنقول اليه ولا يجدي هيهنا التمسك بادلة حجية ...
لان تصديق العادل في اخباره عن العلم لا يستلزم مطابقته للواقع لان المفروض ان لا ملازمة عادة بين المنكشف وبين السبب
الذي استند اليه في الكشف فان قلت كيف تنكر اعتبار قطع احد في حق غيره وطريقة الفقهاء ذلك الا ترى انهم يعتمدون
في الرجال على اجتهادات المعدلين في الجرح والتعديل وقطعهم بشيء من الوثاقة وعدمها فان من المعلوم انهم يوثقون من

لم يلتفت

لم يلتفتوا فليس اعتماد المتاخرين عليهم الا على قطعهم المتعلق باحوال اهل القرون السالفة وكذلك يعتمدون في النحو واللغة على القطع
الحاصل لاربابها ... ان ... الصناعتين لم ... الواضح فليس لهم الا القطع وليس عمل الفقهاء
الا عليه بل لا مناص من ذلك اذ لو لم يعتمد في الفقه على ما ذكر لم يتيسر الوصول ... الا الاثار والاخبار ...
لنا الى العلم بنفس الوضع قلت ليس الامر على ما وصفت اما في الرجال فان طريقة العلماء في اعتمادهم على قول اهل
الرجال من جرح او تعديل يبنى على امرين احدهما انه من باب الرواية وثانيهما انه من باب الشهادة وليس شيء منهما من مقولة باب
القطع بل من مقولة نقل المحسوسات والقول بان الاعتبار بذلك انما هو من باب الاعتبار بالظنون الاجتهادية
انما تاتي من المتاخرين فليس طريقة العلماء في الاعتبار بقول اهل الرجال الا من باب الشهادة او الرواية
ليس من باب اعتبارهم بقطع الغير لعدم كون شيء منهما من هذا الباب ومما يدل على ان اعتبارهم بقول اهل
الرجال ليس من باب الاعتماد على قطع الغير ما حكي عن الشيخ ره من التصريح في اول الفهرست بانه اذا ذكر المصنفين ذكر فيهم على
ما قيل فيهم من مدح وذم فان ... تعويلهم على النقل ... لا على القطع الحاصل له هذا ولكن الحق ان الاعتبار
بتوثيقهم وجرحهم ليس الا من باب الظنون الاجتهادية ومن هيهنا اجترء الفاضل القمي ره على القائلين باعتباره من
باب الشهادة فاورد عليهم بان الاعتماد في سائر جهات الخبر انما هو من باب الظن الخاص لم يتم كونه من الظنون
ذلك الطريق بالنسبة الى توثيق الرواة لكون الاعتبار به من جهة كونه من الظنون الاجتهادية والتحقيق ...
مقدمتها ان ... فيما اخبر ... امران احدهما ... كون جرحهم وتعديلهم من باب الرواية والشهادة المبتنيين على
الاخبار عن المحسوسات عن مشاهدة ... بالنسبة الى اهل القرون السالفة مما لا يمكن اثباتها ...
بحيث ينقل على وجه التواتر بل مطلقا ... من كلمات علماء الرجال مثل ان العلامة ره كثيرا ما يقول ...
ان الاقوى انه ضعيف او ثقة وليس ذلك الا طريق الاجتهاد ... في الحكم بالتوثيق او الجرح في ... الخلاف
فيه بين من تقدم عليه من المعدل او الجارح ومما يشهد بكون ذلك من باب الظنون الاجتهادية ما وقع لصاحب المنتقى ره
حيث حكم فيه بعدم اعتبار قول العلامة ره في الرجال لعدم خبرته وان كثيره ماخوذة من كتاب ابن طاوس مع انه
ربما يحتمل على قول العلامة ره فليس ذلك الا من باب الاجتهاد وان قول العلامة ره وذلك قد اختص بغيره وجب
قبول الخبر ومما يشهد بذلك ايضا ان صاحب المعالم ره مع ... بلزوم شاهدين في ثبوت عدالة الراوي
والاخذ بروايته ... الى رواية راو لم يوثقه الا رجل واحد فاورد عليه بعض ... بان ...
انا فقد ... اشار ... من الظاهر ان ... كونه مزكيا ... لا على وجه الاجتهاد ...
اشكل الامر على من ... المعتبر من الخبر هو خبر العادل فلا بد له من احراز وصف العدالة بالطرق
المقررة شرعا ... لان الحجة عندهم انما هو الخبر الموثوق بصدوره وبحيث
لا يعتني باحتمال الخلاف وهو الذي جرى عليه طريق اهل العرف والعادة بل ... في العرف ...
يمكن لنا ان ندعي ... ليس ... في اعتبار هذا النوع من الخبر حيث وجب العمل بالخبر
المعلوم صدوره ونفي حجية خبر الواحد ... ما لم يكن ... وانما قلنا بحجية هذا

النوع من الخبر لا يلزم بدلالة الدليل على ما عداه والوثوق بالصدور المختص بطريق خاص بكل خبر حصل الوثوق بصدوره
كان حجة سواء كان من عدالة الراوي أو من غيره بل ربما اتصف بذلك ما كان راويه ضعيفا والظنون الرجالية
من جملة أسبابه ولقد أجاد المحقق البهائي ره في شرح الشمسين حيث ورد على القائلين بأن التزكية من باب الشهادة
بوجوه أحدها أنهم ينقلون عن الغير فكيف يكون من قبيل الشهادة المعتبر فيها الاطلاع والخبرة ثانيها أنه لا يخفى
من أحوال أن كلا من الشاهدين سمع من شاهدين وإن علم ذلك لاحتمالات أحدهما وكليهما كان ممن يكتفي
بقول الواحد في التزكية ثالثها أن الشهادة على الشهادة لا تتعدى إلى مرتبة ثالثة والمعلوم مما أخذ ذلك
رابعها أن المأثور من علماء الرجال إنما هو كتابة التوثيق والكتابة مما لا عبرة بها في مقام الشهادة مضافا إلى من يشهد
عنده عدلان بعدالة أحد لا يجوز له الشهادة بعدالته بمجرد شهادتهما وإن ترتب على تعديلهما عنده جواز ايتمامه ان
بذلك الرجل المزكى بشهادتهما وقبول شهادته وجواز استيجاره لما يلزم فيه العدالة كالعبادات وقد أفتى بذلك
الفقهاء ودل عليه بعض الأخبار وعلى هذا فكيف يجوز أن يشهد مثل الشيخ والنجاشي وغيرهما من الأعلام بتزكية
أحد بمجرد شهادة الغير بها هذا لكن يرد على المحقق البهائي أيضا من جهة اختياره القول بكون التزكية من باب الرواية
بعد ما رد القول بكونها من باب الشهادة أنه لا وجه لذلك لعدم الدليل على كون الكتابة رواية وذلك لأن مستنده في
اعتبار التزكية من باب الرواية إنما هو آية النبأ فنقول بأنها تامة الدلالة على الرواية كما ثبت اعتبار التعدد كما في مقام الشهادة
أخذنا به واكتفي في غيره بالواحد فنقول لا يتم مطلوبه لأن النبأ لا يقال إلا على الخبر والكتابة ليست بذلك وأما جواز
العمل بما في الكتب الأربعة وأشباهها فإنما هو للإجماع والجمع بين الأمين الاسترابادي ره فإنه بعد أن حكى كلام
المحقق البهائي ره مطولا ورده عليه أولا بما لا يهمنا ذكره قال وأقول ثانيا قد علمت أن معاشر الأخباريين المتمسكين بالتثبت
واليقين في أحكامه لا نعتمد إلا على موجباته ومن المعلوم عند أولي الألباب أن القرائن المفيدة للقطع وافرة
وإنما كما تكون هذه المعاشرة تكون بدونها فإنا إذا راجعنا وجداننا وسيرنا القطع بأن كثيرا من رواة أحاديثنا
لم يفتروا ولم يكونوا كثيري السهو فيما نقلوه ونقطع بأن أواسط الشيعة لا يرضون بالافتراء في باب الحديث فكيف
يجوز أن يقع ممن هو أعلى منهم ثم إذا فتشنا علمنا أنه ما حصل لنا ذلك القطع إلا بالقرائن الحالية والمقالية وإذا
كان حالنا بالنسبة إلى الرواة كذلك فالمتقدمون كالكشي والنجاشي ورئيس الطائفة وابن طاوس وغيرهم أولى
بذلك منا لقرب عهدهم بهم ثم قال وأقول ثالثا في كلام النجاشي وغيرهم في شأن جمع من الرواة ثقة ثقة
بالتكرار وبدونه تنبيها أنه قطع بذلك بالقرائن كالقطع أنه اعتمد فيه على مجرد تزكية واحد انتهى ما أردنا نقله من
كلامه ومحصله دعوى القطع بالوثوق بالرواة من المزكين لهم وممن تأخر عنهم من العاملين بالأخبار التي رواها تلك
الجماعة الموثقون وغرابة هذه الدعوى مما لا يفتقر إلى البيان هذا هو الكلام في التوثيقات الرجالية وأما في
النحو واللغة فليس الاعتماد على قطع أربابهما أيضا لأن للعلماء في الأخذ بما دون في ذينك العلمين طريقين أحدهما
أن أربابهما استقصوا اللغة العربية من حيث المواد والهيئات فاستندوا بما أدى إليه اجتهادهم إذ لم يتيسر لهم العلم بالواضع
ولغة المبسوط هي الاستعمالات الجارية بين متعارف أهل اللسان ثم أن الفقهاء يجتهدون في الأخذ

بما دونه علماء الصناعتين فيما اتفقوا عليه أو اختلفوا وترجيح ما يأتي بالقرائن والاستعمال في موارد الخلاف وليس على الفقهاء
إلا على ما اجتهدوا بأنفسهم وثانيهما أن تعويل الفقهاء على أقوال أرباب الصناعتين إنما هو من باب كونهم
أهل الخبرة باللغة العربية وقول كل أهل خبرة بشيء معتبر في الشريعة وخصوص ذلك الشيء وهذا باب واسع
نافع في موارد شتى لكن بالنسبة إلى الجاهلين ولهذا لا يعتبر قول علماء العربية في جملة من الهيئات كالجملة
في جميع اللغات مثل معنى اسم الفاعل وتقدم في المباحث السابقة ما يوضح هذا وقد علم من ذلك وجه الفرق بين
ما [?] الصناعتين وبين أحوال الرجال فإن الأخذ بقول المزكين لا يكون من باب الاعتبار بقول أهل الخبرة إذ
ليست الأمور متعلقة بالسير والتواريخ وتتبع أحوالهم مما يجري فيه حجية علم وخبرة لتعلقها بالجزئيات الحقيقية الغير المندرجة
تحت قانون وقاعدة بخلاف أحوال اللفظ العربي فإنها تنقسم إلى أنواع وأصناف كلية يجري فيها حجية العلم والخبرة فقد
تحصل من ذلك أن اعتماد الفقهاء على أقوال أهل الصناعتين ليس من باب الاعتماد على قطعهم لعدم تيسره
لهم إذ لا يمكنهم إلا الظن والاجتهاد كيف لا ونقطع بالغة العربية مما لم يتيسر لكثير من فقهاء أهل اللسان الأدنى
أن ابن الأثير ذكر أن رسول الله ص كان يخطب ولا يفهم كلامه بنو نهد فشكوا ذلك إليه فقال إني نشأت في
بني سعد وأنتم لا تعرفون لغتهم ثم كان يخطب بما يفهمه جميع قبائل العرب الأمر الثالث أن الإجماع المنقول
من طريقة الشيخ ره وهو طريقة اللطف على نحو حجية الذي يقع الكلام على ذلك في مقامين الأول أنه حجة في حق من
لا يرى الاعتبار بتلك الطريقة في تحصيل الإجماع بشرط حتى يكون المنقول عنده حجة بالنسبة إليه أم لا والحق
عدم الحجية والاعتبار لأن المفروض أنه لا يدعي العلم بقول المعصوم ع بل بكشفه وقد علمنا ما يحصل سبب العلم
في طريقة الكشف التي لا نقول بها بل نحكم بفسادها ومع بطلان السبب المحصور فيه يبطل المسبب إذ لا يبقى إلا دعوى
العلم وقد حققنا عدم حجية علم أحد في حق غيره ويظهر من كلام صاحب الفصول حجية الإجماع المنقول في هذا
المقام إلى أن قال في جملة ما ذكره وعنها أن الإجماع المنقول عندنا تعويلا في الاستكشاف على طريق لا نقول عليه كحصره
أن العبرة في الإجماع بدخول المعصوم ع في المجمعين على وجه لا يعلم نسبه فإن هذا مما يقطع أو يظن عادة بعدم وقوعه
أو يكتفي في الاستكشاف بعصر واحد أو جماعة إلى الحكم من غير علم أحد من غير ظهوره فيقطع بموافقة المعصوم ع وإلا
لظهر وأظهر الخلاف كما يراه الشيخ ره وجماعة وقد ثم قال والجواب أن العلم أو الظن ببطلان الطريق لا يوجب بطلان
النقل لم يوجب العلم بمن قبله فما اعتضد بأمارات توجب الظن بحجته تعين اعتماد التعويل عليه هذا كلامه رفع مقامه
أقول نظرا إلى ما تعارف بين العلماء من أن نفي الدليل لا يعين نفي المدلول وغرضهم من ذلك أنه ربما كان للمدلول
والمسبب دليل وسبب آخر غير ذلك الدليل والسبب الخاص لا يستلزم نفي المدلول في الواقع لاحتمال أن يخلف
ذلك الدليل المعين المحكوم بفساده دليل آخر فيكون نقل الإجماع خبرا صادرا ممن لعادله إلا اليوم من نفي الطريقة
المطلقة في الخبرية لإمكان استناده إلى دليل آخر وكذلك خبر عادل بأن المفروض أنه يدعي القطع بقول المعصوم ع من
السبب الخاص دون غيره فيلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب وهو ظاهر المقام الثاني أنه حجة في حق من يرى
صحة تحصيل الإجماع والوصول إلى قول المعصوم ع بواسطة تلك الطريقة أم لا نقول به بناء على ما في بادي الرأي أن

ويجيء الكلام في نقل الكاشف التضمني

العلم

يقال انه لما كان الاجماع المحصل من تلك الطريقة حجة عند احد كان منقوله ايضا حجة عنده لانه اخبار العادل عما هو
حجة عند المنقول اليه غاية الامر انه يكون مظنونا وليس ذلك مانعا من الاعتبار كما ان السنة بنفسها حجة ونقل
اخبار العادل بها دون افادته الظن نظرا الى حجية قول العادل ولكن التحقيق انه لا يكون حجة حتى في حق من يرى حجية
تحصيل الاجماع من تلك الطريقة على ما هو مفروض المقام لان ناقل الاجماع ح يخبر عن انطباق قاعدة الوصول
الى قول المعصوم ع بطريق اللطف على المورد الخاص وهو امر معقول والاخبار عن المعقول الصرف مما لا دليل
على قبوله كما عرفت مما تقدم تنبيه قد عرفت مما قدمنا ان الاجماع المنقول مما لا دليل على اعتباره بخصوصه الا
فيما امكن دخول قول الامام ع في اقوال المجمعين حتى يكون من باب حكاية السنة اجمالا او يختص ذلك ببعض
صور الاجماع المنقول من طريقة القدماء وهو ما يقتضيه العادة دخول قوله ع في اقوالهم وهل يمكن اثبات اعتبار الاجماع
المنقول بخصوصه بدليل الانسداد ام لا فنقول انه يقرر على وجهين احدهما ان الامة مكلفون بالاحكام الواقعية
التي طريقها علم المكلف بها واذا انسد باب العلم على الوجه المقرر لم يكن مناص من العمل بالظن بها في الاحكام واذا
كان المناط هو العلم بالحكم وقد قام الظن به مقام العلم به لم يبق على هذا فرق بين افراد الطرق واسبابها ولهذا كلفوا
فاخراج الظن الحاصل من القياس بما تكلفوا وعلى هذا الوجه لا يبقى وجه للاستدلال على حجية الاجماع المنقول على وجه
الخصوص بدليل الانسداد قطعا لان نتيجته على هذا التقرير انما هو حجية الظن مطلقا لا لخصوص شيء من اسبابه المتعلقة بما
حصل من الطرق المتعددة وهذا الوجه ما هو تقرير الانسداد بالنسبة الى الاحكام بعد اثبات التكليف بنفس الاحكام الواقعية
ثانيهما ان يقرر دليل الانسداد في الطرق بان يقال انا مكلفون من قبل الشارع بالاخذ بالطرق الخاصة او بالاحكام
الماخوذة من الطرق الخاصة كالكتاب والسنة وقد انسد باب العلم الى تلك الطرق فان السنة المقطوعة قليلة فلا بد
فلا بد من الاخذ بالمظنون منها فيقال بناء على هذا الوجه ان الاجماع من جملة الطرق التي يتوصل بها الى الاحكام فاذا الى
انسد باب العلم اليه تعين العمل بالمظنون منه بحكم دليل الانسداد ولعل الى هذا اشار العلامة ره في النهاية في الاستدلال
لحجية الاجماع المنقول حيث قال لان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا على السنة انتهى وعلى
هذا الوجه من تقرير دليل الانسداد ربما ينتهي في بادي الراي اثبات حجية الاجماع المنقول الا انه لا وجه له عند التدقيق لان
الاجماع ليس طريقا مجعولا من قبل الشارع والعمل به انما هو لحصول العلم الذي هو حجة بنفسه والعلم ليس من قبيل الطرق
المعدودة هنا لان مرادهم بالطرق اسباب العلم فلا يكون هو طريقا بهذا المعنى حتى يقوم مظنونه مقام معلومه عند انسداده
فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الاجماع المنقول عدا ما اندرج منه في السنة الاجمالية مما لا دليل على اعتباره بخصوصه
نعم ربما يتفق نقل الاجماع في مورد لا سبيل للعقل فيه ولم يحصل التشاف الى الاصول لعدم اداء شيء منها الى ذلك الحكم
المدعى عليه الاجماع وكان المدعي ثقة يتحفظ عن الخطاء في الحكم وفي دعوى الاجماع وكان مع ذلك ممن يوافق المنقول اليه
في الطريقة كالاعتماد على الاخبار الصحيحة مثلا وكان لها ناقل اعلى من المنقول اليه في الطريقة كما لو كان الثاني يعتمد
على خبر ثقة ولو بعد ان كان الاول يعتمد على خبر ذكره عدلين ولا يكتفي بالواحد وكان الناقل لا يعمل بالدلالات
الضعيفة ولم يوجد في الحكم مخالف فيكشف عن وجود دليل معتبر عند المنقول اليه فيكون الاجماع المنقول ح حجة ذلك

من جهة كشفه عن ذلك الدليل المعتبر بل ربما امكن ان يقال بكشفه عن الدليل الموضح اذا كان الحكم نقيضيا مع عدم المخالف
وانتفاء احتمال الاستناد الى الاصل لما ذكر واجماع الشيخ رحمه الله سيما مع الالتفات الى ان الاصحاب قد كان منهم من لا يعتمد على الدلالات الضعيفة
وكان منهم من لا يعتمد على الاخبار الضعيفة بل على الاخبار المعراة عن القرائن وليس الخلاف الا في مسائل قليلة في دعوى الاجماع في
المسائل الخلافية وليس ما حكي من ان الاصحاب كانوا يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه رحمه الله عند اعوازهم
النصوص وينزلون فتاويه منزلة الاخبار الا على مثل ما ذكرنا لانهم لما علموا منه انه لا يفتي الا عن نص استكشفوا ان فتواه عن
نص عثروا عليه والحاصل ان الاستكشاف عن الدليل الموضح موكول الى نظر الفقيه فكلما تحقق ذلك كان الاجماع المنقول حجة
مثال ذلك حكمهم بحرمة استرقاق بعض الحرام لدعوى بعض من تقدم الاجماع عليها وحكمهم بحرمة نبش القبر وليس فيها نص سوى دعوى
الاجماع من بعض من تقدم فيكشف عن الحرمة التعبدية ولهذا افتوا بحرمة النبش للنقل الى بعض المشاهد المشرفة مع انه في
لم يجوز بعد استنادا الى انه قبر نوع من التوسل بالائمة ع بل ربما امكن الاستكشاف عن الدليل المعتبر بالشهرة المحققة
فيحكم بالمقول عليها من استكشاف عن دليل معتبر عنده الامر الرابع في تمييز العبارات التي وقع فيها الاشتباه وتوضيح المقام
ان ما ذكرنا في الاجماع المنقول بطريق الاخبار كله انما يتعلق بحجية الاجماع المنقول على تقدير دعوى الناقل تحقق الكشف
لم يبق الكلام على بعض العبارات الصادرة عن العلماء الموهمة لكون صاحبها مدعيا وقوع الكشف عن قول الامام ع في جعفر
فمنها قولهم الحكم كذا عندنا او في مذهبنا فليس ذلك مفيدا لدعوى الاستكشاف عن قول المعصوم ع لوجهين احدهما ان ذلك
محتمل لكونه قد اراد تعيين المتكلم مع عشيرته وثانيهما انه على تقدير انه لم يرد تعيين ما الظاهر منه انه اراد غير الامام ع من
العلماء المتعارفين بين الطريق من الامامية ومنها قولهم ان ذلك مقتضى المذهب فليس ذلك من دعوى الاستكشاف
عن قول الامام ع وان توهم لان الظاهر ان المراد به كون الحكم مقتضى طريقة اصحابنا من العمل بالاصول او الاخبار الآحاد
ومنها قولهم اتفق الاصحاب او اجمعوا او اتفق اصحابنا او اجمعوا على كذا فليس ذلك من دعوى الاجماع المصطلح عليه
عند العامة وهو ما تحقق فيه الاستكشاف عن قول المعصوم ع للناقل وان ~~...~~ توهم لان المراد بالاتحاد
باصحابنا اهل العلماء الرعية فلا يدخل الامام ع ولا دلالة في اللفظ على انه كشف الناقل قوله ع بواسطة اتفاقهم ومنها قولهم
اعتقادنا كذا لاحتمال ارادة اعتقاده وحده او ارادة اعتقاده بعد الامام ع من علماء الرعية ومن ذلك ما هو الصدوق في
اعتقاداتنا انه يعمل باصل البراءة ومنها قولهم ان ذلك مذهب الامامية لان الظاهر ان المراد به ان ذلك مما لم يقل به احد من الامامية
فلا يفيد اطباق الامامية فضلا عن موافقة الامام ع لانه لا يقال عليه انه من الامامية وعلى فرض ارادة الاتفاق من الامامية
لا يدل على انه تحقق المدعي الاستكشاف عن قوله ع ومنها قولهم انه ذلك من دين الامامية فليس مما يفيده دعوى الاجماع المصطلح
وان اراد كلام صاحب الرياض ره في جملة من الموارد ان ذلك يفيد ما فوق الاجماع وهو الضرورة لاحتمال ان المراد به انه
مقتضى طريقتهم من العمل بالاخبار او من عدم العمل بالقياس فيما الحكم العام عليه بتفصيل وان المراد انه لا قائل بخلافه
الحكم من العامة فلا يفيد اطباق الخاصة عليه ومنها قولهم لا خلاف فيه فليس من الاجماع المصطلح لان دعواه عدم الخلاف لا تقتضي
بالاتفاق فضلا عن الكشف عن قول المعصوم ع لان تلك الدعوى لا يتاتى منها الا ان صاحبها لم يعثر بالخلاف فلا يدل
على انتفائه راسا ولا يدل على تحقق الاتفاق بطريق اولى لاحتمال توقف جماعة في الحكم واضعف من ذلك قولهم يظهر

غير خلاف دعوى لم نعلم فيه مخالفا ومنها قولهم اجمع او اتفق اهل العلم فليس اجماعا لان الظاهر منه اهل الاشتغال بالعلم المتعارف
وابناء العلماء الرعية ومنها قولهم هذا مذهب المحصلين من العلماء او من اصحابنا فليس اجماعا لان المراد بالمحصلين هم المحققون
ومنها ما على السبيل رتبة من قولهم هذا مما انفرد به الامامية فلا يدل على دعوى الاجماع لان الظاهر منه انه لم يقل به احد
من العامة ولا يدل على اطباق الخاصة عليه وقس على ما ذكرنا من العبارات ما ادى مؤداها ان عثرت عليه في كلماتهم
وعلى هذا فلا يبقى ما يدل على تحقق الكشف عند المدعي الا مثل قولهم الحكم كذا اجماعا او قولهم هذا الحكم اجماعي ولا يبعد ان في
ان قولهم اجمع العلماء على كذا ايضا يفيد دعوى الكشف وان لم يكن بتلك القوة تذنيبات الاول ان العالم العامل والمحقق
المدقق الكامل الشيخ اسد الله التستري الكاظمي رحمه الله تعالى بعدما انكر حجية الاجماع المنقول باعتبار المكشوف عنه الناقل
وقوله المعصوم عليه السلام اختار حجيته باعتبار السبب الكاشف وهو الاتفاق المنقول بل جعل ذلك طريقة الاصحاب في قبولهم الاجماع
المنقول بعد احتمالهم من متأخري المتأخرين وكان مراد هذا ما هو المستدل بعد الاجماع المندرج في قول المعصوم من اجماع
القدماء وحال اكثر لكثرته ما ذكر من الحكم بحجية الاجماع المنقول من زمن الغيبة باعتبار الكاشف على مقدمات
احديها تحقق نقل السبب الكاشف من كلام الناقل وثانيها حجية قول الناقل في نقل هذا بمعنى تصديقه والحكم بوقوع ما نقله
من السبب شرعا وثالثها ان يحصل استكشاف الحجة المعتبرة للمنقول اليه بتحقق المقدمتين الاوليين اما الاولى فبيانها ان
نقل السبب يتحقق تارة بغير لفظ الاجماع مثل قولهم اتفق العلماء او علماؤنا او اصحابنا او اجمع علماؤنا وامثال ذلك مما
يؤدي مؤدى اتفاقهم ومثل هذا لا اشكال في تحقق نقل السبب به واخرى بلفظ الاجماع مثل قولهم الحكم كذا اجماعا او
بالاجماع او هذا الحكم اجماعي ومثل هذا وان سبق الى بعض الاوهام عدم دلالته على اتفاق الحكم الكل الذي هو السبب الكاشف من
جهة احتمال كفاية اتفاق جماعة في بعض الاحيان اذا ادى الى الكشف عن قول الامام عندهم لكن لما لم يكن الكشف عن
قول الامام عندهم لكن لما لم يكن الكشف عندهم من قبيل مكاشفات الصوفية الغير المستندة الى سبب لم يكن ذلك
السبب غالبا الا مثل ما ادعاه العلامة الطباطبائي من سماع المجتهد الحكم من الامام عليه السلام في زمن الغيبة وابرازه بصورة
الاجماع حذرا من التكذيب ونحوه من الادلة الظنية المعتبرة انحصر طريقه عندهم في العلم والظن المعتبر بتحقق
الاتفاق لظهور لفظ الاجماع في ذلك من جهة كونه اغلب موارد الاستعمال وهذا هو مرجع جماعة باتحاد معنى الاجماع عند
الفريقين وان اطلاق الخاصة لفظ الاجماع على اتفاق جماعة يكشف عن قول الامام مبني على المسامحة ومن هنا تريهم
يجعلون الاجماع مقابلا للشهرة وربما بالشهرة او الاجماع بانها كادت تكون اجماعا ونحو ذلك وربما لو اعتذروا عن فلان
في مسألة اجماعية والحاصل ان كلما دل اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبرا والا فلا واما الثانية
فيدل عليها امور احدها انها ليست الا من قبيل نقل الفتوى فتاوى العلماء للمقلدين لا فرق بينهما الا في كون المنقول اليه
مقلدا في احدهما مجتهدا في الاخر فكلما دل على جواز قبول قول العادل في نقل فتاوى المجتهد على المقلد دل على جواز قبوله فيما نحن فيه ثانيها
ان حال نقل الاتفاق في كلام الفقيه ليس الا مثل حال ما نقله الرواة بما عدا قول المعصوم من سائر ما تضمنته الاخبار كالامور
التي تعرف فيها جهتها او الاقوال والافعال التي يعرف منها التقرير او الشك في قبول قول العادل في ذلك ولا مجال لانكار
تمام قبول قولهم فيها فيعلم من ذلك ان حجية قول العادل ليس مختصا بنقل قول الامام وانه حجة مطلقا ومن ذلك نقل الاتفاق

ثالثها

حتى

الوثوق

ثالثها ان طريقة السلف والخلف من جميع فرق العلماء قد جرت على قبول ما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الاسانيد
وغيرها كنقل الشهرة واتفاق سائر اهل الآراء والمذاهب وذوي الفتوى او جماعة منهم وغير ذلك مما كان النقل فيه على وجه
الاجمال او التفصيل وما تعلق بالشرعيات وغيرها وشاع اعتمادهم على قول العدل او مطلقا الثقة حتى انهم يذكرون شيئا مما ذكر
معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاشتباه اليه بحضوره الناقل فيثبت الحكم او الشهرة اعتمادا على من
نقلها او يحكون بعد التتبع او اعتمادا على من وثقه من دون انشاء التوثيق الى هذا شأنهم في قبول خبر الواحد ومن اهل
الاصطلاح فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه ايضا لاشتراك الجميع في كونها نقل غير معلوم من غير محسوس وحصول الوثوق كان اقل
رابعها الادلة الدالة على حجية خبر العدل الواحد من اية النبأ واية التحذير عن كتمان البينات والاجماع العملي الذي هو
السيرة المستمرة بين عامة المتشرعين في هذا الشرع بل في الشرائع السالفة ايضا ودليل الانسداد المقتضي لكفاية الظن فيما
لا غنى عن معرفته ولا طريق اليه غير الظن مما تعلق بالاحكام الشرعية من فتاوى ابن دليل الانسداد في الاحكام الشرعية
هو من الموضوعات يقرب منها مما تعلق بالاحكام الشرعية من قبول الشهادة والايتمام وجواز الاستيجار وقد انسد
باب العلم اليها فيكتفى فيها بالظن فنقول ان من المعلوم شدة الحاجة الى معرفة اقوال العلماء العامة والخاصة وآراء
ارباب سائر العلوم المقاصد حتى لا محيص عنها كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من الاخبار والاقوال والموافق للعامة
او اكثرهم والمخالف لهم والاشهر والاوثق والاورع والاعقل لما ان ربما يترجح بعض الاخبار على بعض عند التعارض
بهذه الامور وكمعرفة اللغات وشواهدها المنثورة والمنظومة وقواعد العربية التي عليها يبتنى استنباط المطالب
الشرعية وفهم معاني الاقارير والوصايا والاوقاف والعقود والايقاعات المشتبهة وغير ذلك من متعلقات الاحكام ولا طريق
الى ما اشتبه من جميع ذلك غالبا سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع الى الكتب المصححة ظاهرا وسائر الامارات
الظنية فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر وقد عرفت ان من جملة ذلك الاتفاق ايضا فيكون قول الواحد
المظنون فيه حجة كسائر الامارات الظنية بمقتضى الدليل المذكور فقد ثبت به حجية الظن الخاص وهو الظن في
متعلقات الاحكام واما الثالثة فوجهها انه بعد فرض المنقول الذي هو الاتفاق من الكل يحصل الاستكشاف
قطعا لما عرفت في الباب من تحقق السبب الكاشف وان كان خفيا كان المكشوف عنه حجة ظنية ولكن يختلف
الحال في السبب الكاشف مع ذلك من حيث القوة والضعف بحسب صدوره نقلا عن آحاد العلماء فليس نقل الشهيد الثاني
ره وصاحب المدارك مثل نقل ابن ادريس ره وابن زهرة فلا بد من التحقيق والتدقيق وكذلك بحسب تحقق الاستكشاف
وربما حصل الكشف للمنقول اليه بانضمام بعض القرائن الى ذلك السبب المنقول مع عدم حصوله للناقل كما ذكره
من جهة خفاء تلك القرينة عليه وربما انعكس الامر فلا بد من التثبت لذلك في المقامات هذا كله منقولا بالمعنى وفيه
اوّلا ان المقدمة الثانية وهي حجية قول العادل مطلقا ممنوعة الا ترى ان من جملة اخبار العادل اخبار بدخول وقت
الصلاة او خروجه او بالطهارة والنجاسة وليس قول العادل حجة في ذلك فظاهرا الدليل على مدعاه فان قال
ان الدليل على حجية قول العادل مطلقا هو اية النبأ قلنا لا مفهوم لها وانما هي مسوقة لبيان عدم الاعتناء بقول
الفاسق الا ما استرعى تحقيقه في محله نعم وان قال ان الدليل هو اية التحذير عن كتمان البينات فلا دلالة فيها

ايضا لان غاية ما تقتضيه بالالتزام انما هو لزوم قبول البينات ولم يثبت كون قوله من جملتها فلعله كان ذلك فيتوقف
الاستدلال على صحة قبول خبر الواحد العادل على اثبات كونه من جملة البينات من الخارج لانها لم تعد كونه قوله من
جملتها وان قال ان الدليل هو الاجماع من العلماء على ذلك قلنا ممنوع وكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية قول العادل
الواحد مطلقا وقد منع الاكثر من قبول قوله في الامثلة المذكورة بل زاد بعضهم نزلا اعتبار قول العدلين فيها فكيف بالواحد
وان قال انا الدليل هو السيرة المستمرة منعنا من تحققها ايضا وليس المسلم من ذلك الا تحققها في خصوص نقل العدل الواحد
عن المعصوم فلا يبقى دليل على حجية قول العدل الواحد مطلقا نعم من قال بان آية النبأ وافية الدلالة على اعتبار
قول العدل الواحد مثل كاشف الغطاء ومن تبعه لزمه ان قال بان قول العدل يقبل مطلق حجة الا ما اخرجه الدليل من لزوم التعدد
في موارد الشهادة وهي الاخبار الجازم عن حق لازم ولذلك التزم بقبول قول العدل الواحد في الامثلة المذكورة ايضا وهذا القول
على تقدير وفاء آية النبأ بالدلالة على حجية قول العدل متجه لكن قد عرفت انها لا مفهوم لها فلم يتم المطلوب فان قلت ان المحقق
المذكور لم يرد ان قول العدل الواحد حجة مطلقا الا ما خرج بالدليل حتى يرد عليه ما ذكرت وانما اراد ان قول العدل
الواحد حجة مطلقا في خصوص متعلقات الاحكام حجة دون غيرها كما يظهر من كلامه من تمثيله بعرفه اللغات وتوثيق الرواة
ونحو ذلك وحجيته فيها مما قام عليه الاجماع فكيف تعترض عليه بما ذكره بالانكار قلت ما ذكره من ان معنى كلامه ذلك وجيه الا ان قيام
الاجماع على اعتبار قول الواحد في كل ما يتعلق بالاحكام ممنوع الا ترى ان من جملة متعلقاتها توثيق الرواة ولم يقم الاجماع
فيه بقبول قول عدل واحد فان منهم من يعتبر التعدد ويجعله من باب الشهادة ومنهم من يعتبر فيه الظنون الاجتهادية ويجعل
قول العدل من جملتها ولا يعتبره على وجه الخصوص غاية ما في الباب ان جماعة قالوا باعتباره من حيث هو وادعوا انعقاد
الاجماع بذلك واما اللغات فالاعتبار بقول الواحد فيها بالنسبة الى الاحكام لا نسلم كونها اجماعيا في الاعتماد عليه
من باب الرجوع الى اهل الخبرة ومنهم من يعتبره من باب الظنون الاجتهادية فان قال ان طريقة العلماء قد استقرت على
قبول قول العدل الواحد في نقل الاتفاق قلنا ممنوع الا ترى انهم يبحثون ويبذلون جهدهم في تحصيل الفتاوى مع
وقوع دعوى الاتفاق من العدل الواحد فيعتبرونه من باب انسداد باب العلم في طرق الاحكام ومتعلقاتها قلنا ان
دليل الانسداد انما يجري في الاحكام دون غيرها الذي يتعلق بالاجتهاد وان قال انه مثل نقل العدل للمقلد فتوى
مجتهده قلنا فرق بين المقامين لان المقلد مكلف بفتاوى المجتهد وقد انسد باب العلم اليه من جهة تعذر تحصيل
جميع المقلدين من المجتهد بنفسه او تعسره فيكتفى بالظن وليس الامر فيما نحن فيه على هذا المنوال وان قال انه مثل الاسولة
التي يتوقف عليها العلم بالجواب فكما يقبل قول العدل هناك فليقبل هاهنا قلنا ان قبول قول العدل هناك ايضا ليس عليه
الاخبار المتراكمة المفيدة لحجية ما نقله العدل من الاحكام عن الامام مثل قوله عليك بالاسدي الثقة فاذا نقل
الحكم المتعلق بالسؤال وجب قبوله على وجه مضافا الى قيام الاجماع على حجية الاخبار المأثورة عنهم عليهم السلام وهو واد
ثانيا ان ما ذكره في المقدمة الثالثة من انه يحصل بالاتفاق المنقول لنا الاستكشاف عن قول الامام ممنوع لما هو من مذهبه
من عدم امكان تحصيل الاجماع في زماننا وما ضاهاه وليس ذلك الا نظرا الى عدم امكان تحصيل اتفاق الفتاوى
من الكل بحيث لا يكون مستندة الى مستنداتهم من الادلة بل يكون مخالفته عن الدليل حتى يكون فيها حجة تعبدية منتشرة

من بعض من تشبه بهم جملة من الموارد وان قال
ان نقل الاتفاق م

عن الحدس عن الامام ع والا فهم يستندون الى الاطلاقات والالتزامات والاشعارات او يختلف مسلكهم في كل من الموارد وربما اتفق
اثنان في الفتوى واستند كل الى غير ما يستند اليه الآخر من الادلة المختلفة في الاعتبار بحسب الانظار وما هذا حاله
من الاتفاق ليس من شأنه استلزام قول الامام الا ترى ان تخصيص ماء البئر بالاقاء النجاسة مما كان متفقا عليه الى زمان
الشهيد الثاني ره ثم انعكس الامر ولو كان ذلك الاتفاق مما يستلزم الكشف عن قول الامام لم يكن لاحد من المتأخرين عن
مقتضاه وجه والمانع المذكور بعينه موجود في الاتفاق المنقول اذ ليس حال سائر من اعتبر الاشل حال زماننا بعد
في استناد العلماء الى اجتهاداتهم وانه ليس حالهم مثل حال زرارة واشباههم في غاية جهتهم للتعبد والتلقي من الائمة
عليهم السلام لقصور باعهم عن التدقيق في الاجتهادات وتمكنهم من الوصول الى مقصد الامام ع بالدلالة الصريحة وقرب زمانهم
الى ان معروض الكلام هو نقل الكاشف واكثر ما يكون بلفظ الاتفاق ومن البين الظاهر ان تحصيل اتفاق الكل
لا يمكن بطريق الحس فهو منوط بالحدس باعتبار بعض ضرورته اي اكثر العلماء لم يصنفوا في الفقه شيئا ومنهم من
صنف وضاع مصنفه واندرس فلم يعلم من فتاويهم ولا اثر فلا يمكن دعوى اتفاق جميع علماء الاعصار بكلمات
المصنفين والحدس عن موافقة الباقين لهم ولا يثبت بقول الناقل الا ما استند الى حسه فليس مما يستلزم عادة موافقة
الامام ع وان كان هذا القدر لو ثبت لنا بالاطلاع عليه ربما امكن ان يحصل العلم بصدوره مورده لكن ليس علته
تامة لذلك بل هو نظير اخبار خمسة مثلا فكونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب فليس اجماعا مما يستلزم عادة
وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة الينا لان استشكل بعض منهم الى ما الموارد وليس الا المعادة لا
ترى انه ليس من البعيد ان يكون القدماء قد عملوا بالخبر المنجبر فقد استند بعضهم الى دلالة الخبار الظاهر في
ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به لقصور مستنده او لكونه من الاحاد عنده او لقصور
دلالته او المعارض حتى ان الخبار النجاسة وترجيحها عليه بضرب من الترجيح فاذا ترجح في نظر المجتهد اخبار
الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستندة الى الامور المختلفة المذكورة وبالجملة ان الاتفاق ان
اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على امر ما لا يستلزم عادة موافقة الامام كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر
عند الكل وثالثا انه ذكر من انه هو بعينه معظم الاصحاب العمل بالاجماع المنقول من باب نقل الكاشف
دون نقل المنكشف ليس في محله وان استشهد على مدعاه بوجهين احدهما ان العلماء لا يتمسكون بالاجماعات المنقولة
وكلمات من تقدمهم الا في بعض الموارد فنرى ان العلامة مثلا لا يتمسك باجماع السيد رضي الله عنه مثلا مع وقوع دعوى الاجماع
منه في موارد كثيرة فليس ذلك الا لانه لم يتحقق له الاستكشاف الا في الموارد التي يتمسك ولو كان ناقل حجية الاجماع
عنده نقل المنكشف كان اللازم التمسك به في جميع الموارد لانها باسرها متحقق فيها الاكتفاء للناقل ثانيهما انا
نجدهم يردون على جملة من الاجماعات المنقولة بانها لم تثبت او بان المخالف في المسألة موجود فلا وجه لدعوى
الاجماع ولو كان حجية الاجماع المنقول عندهم باعتبار نقل المنكشف لم يكن للرد عليه بعدم الثبوت ووجود الخلاف
وجه لتحقق الانكشاف للناقل قطعا ووجود المخالف غير مانع من ذلك ولكنه متجه على طريقة الاعتبار بالكاشف
فيرجع المنع من الثبوت الى الكاشف الذي هو الاتفاق وكذلك ابداء المخالف يكون دفعا له والوجه فيما ذكرناه من

عما دام ذكر اباه وسعد ولا بن المقر الثابت من الاتفاق باعتبار الناقل المستدل جهد

فان نسبة ذلك الى العلم هو ان ظاهر كلامهم مناف لذلك نذكر لتمهيد المسألة في بعض كتبه ان الاجماع المنقول
انوع من السنة المنقولة باخبار الواحد لان الاول على السند كونه مما ينقل العدل عن الامام عليه السلام بغير واسطة
وذكر صاحب المعالم ره ما فيه نظر وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن
الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان
هذا الوجه لا يقتضي ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الاغلب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدي
لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب
الآخر كما ستعرفه انتهى منافاة الى ان ما ذكره المحقق المذكور ره من طريقة الاعتبار بالكاشف معنى دقيق فلو كان اعتبارهم
بالاجماع المنقول من هذه الطريقة كان اللازم عليهم ان ينبهوا على ذلك واما ما استشهد به في بيان اعتبارهم الاجماع
المنقول انما هو من باب الظن وقد ان يعتبره من باب التعبد بقول المجتهد حتى مع رجوع المدعي عن مقتضاه ويشهد له
ما ذكره العلامة ره في الاستدلال على حجيته من قوله لان ظن العمل به حاصل فيجب دفعا للضرر المظنون انتهى وشاع غيره في عدم
اعتبارهم بالاجماع المنقول في كثير من الموارد انما هو لعدم افادته الظن وقدحهم فيه بوجود المخالف اشارة الى طريق
عدم افادته الظن في مثل ذلك المقام ورأيما انه على تقدير تحقق المقدمات وتسليمها ان دل اللفظ على الاتفاق وقلنا
بحجية قول العدل الواحد في اخباره وحصل الانكشاف الظني الذي هو الكشف الشأني بمعنى انه لو كان الاتفاق
معلوما للمنقول اليه كان كاشفا عن قول المعصوم على الوجه الذي يتحقق الانكشاف في المحصل من الاجماع وهو الانكشاف
الواقعي القطعي نمنع من حجيته لحجية مثل هذا المنكشف وتوضيح ذلك ان الاعتبار بقول العدل انما هو بسبب تنزيل
الشارع قوله منزلة الواقع الذي اخبر به فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الذي هو دليل اعتبار خبر العدل بتقدير
افادته للمفهوم معناه ان قول العادل لا يجب فيه التبين بل يلزم الاعتقاد بما اخبر به وليس معنى هذا الا انه نزل
منزلة الواقع فيلزم ترتيب آثار الواقع عليه ومن شأن التنزيلات الشرعية بيان ان خصوص الاحكام الشرعية الثابتة
ان خصوص الاحكام الشرعية المترتبة على الاصل يلزم ترتيبها على الفرع الذي نزل منزلته دون غيرها من العقلية والعادية
مثلا تنزيله الطواف بالبيت صلاة المفيدة لتنزيله منزلتها ليس معناه الا ان الاحكام الشرعية المترتبة على الصلوة
من وجوب دخولها بالطهارة ونحو ذلك مترتبة على الطواف لا ان انحدار الطعام بالحركة الواقعة فيها مترتب عليه
بسبب الحركة الواقعة فيه لان بيان مثل ذلك مما لا يليق باهل العصمة سلام الله عليهم الذين هم لسان الشارع فكذا
بالشارع تفسير بطريق اولى وعلى هذا فلا يكون محصل ذلك الدليل الذي هو لعل تنزيل خبر العدل منزلة وقوع ما اخبر به الا
تنزيله منزلته بالنسبة الى خصوص الاحكام الشرعية المترتبة على الواقع مما اخبر به فكما ان المقلد يجب عليه الاجتناب عن الحديد
لو كان فتوى مجتهده في الواقع نجاسته كذلك يلزمه الاجتناب لو اخبر العدل بكون فتوى مجتهده النجاسة لان الشارع
نزل خبره منزلة الواقع مما اخبر به وهذا هو السر في جواز قبول المقلد من العادل نقل فتاوى مجتهده ولا يلزم كون التنزيل
مختصا بالاحكام الشرعية هو ان قول العادل كما يترتب عليه ما يقوم هو مقامه من حكم شرعي وجب قبوله فيه وترتب ذلك والا
لعدم توجه خطاب الشارع الى الاحكام العقلية والعادية فلا يجب قبول قوله فيها وح نقول ان الاتفاق لو اخبر ليس حكم

الشرعي هو اتفاق الامام المعصومين عليهم السلام فيه ومن المعلوم ان الشارع لم يجعل احكاما لمداولها انما يترتب عليه من موافقة الامام بواسطة العلم به
بحسب العادة لما ثبت اذا علم المجتهد بالاتفاق تعدى عن موافقة الامام المعصوم حدسا لما ثبت من اقتضاء العادة فلم يكن الحكم
الشرعي الاتفاق الواقعي هو انضمام قول الامام الى اقوالهم حتى يترتب على اخبار العدل به انضمام قوله الى اقوالهم وانما كان
ذلك مرتبا على الحكم بحكم العادة والمفروض انه ليس هناك العلم بالاتفاق فلا يبقى الا انه بحيث لو علم به كان كاشفا
بنت هذا الاثبات الكشف واين هو من تحقق الانكشاف ومثل هذا الكشف الشأني لا دليل على اعتباره فالحاصل
انا نقول على ان لا يخلو اما ان يكون الاتفاق بنفسه ملزوما للانكشاف قول الامام ام لا على الاول يلزم قبول خبر العدل في
الكاشف والمنكشف جميعا لان الثاني الشرعي حتى هو ملزوم له حتى ثبت طريق الاعتبار بالاجماع المنقول من حيث
المنكشف لا يبقى وجه الانكار وعلى الثاني لا يفيد ادلة حجية خبر العدل حجية اخباره بالاتفاق لعدم ترتب حكم شرعي عليه
بنفسه حتى يفيد ما دل على تنزيل خبر العدل منزلة الواقع ترتيب ذلك الحكم عليه وهذا بعينه نظير اخبار العدل باخبار
جماعة بحكم شرعي يفيد اخبارهم العلم به بنفسه فانه لو كان قد سمعنا الخبر من تلك الجماعة وجب قبول الحكم للعلم به المستلزم
لثبوت الحكم الشرعي عند العدل قول العدل فلا يجب قبوله لان المحكي الا اخبارهم واخبارهم مما لا يترتب عليه بنفسه حكم شرعي
بل ليس تعبير الا على العلم الحاصل من اخبارهم اللهم الا ان يقال ان التنزيل الشرعي ثم الاحكام الشرعية الثابتة معلولة الموضوع
الذي هو الاصل لو كان موجبه سبب مثلا لا شرع هنا لنا التنزيل ايضا وح نقول ان الاتفاق كان مستعدا لترتب حكم شرعي
عليه وهو قول الامام بمعنى انه لو كان بحيث لو اقترن به لم يترتب عليه قول الامام وان الشارع لما قال انزل قول
العدل منزلة الواقع اراد به الامر بترتيب الحكم الذي كان الواقع محرز به مستعدا له على قول العدل بالفعل وقد كان
مستعدا للحدس عن قول الامام الذي هو حكم شرعي فيصير بعد اخبار العدل عن الاتفاق بحدس عن قوله والحاصل ان
للاتفاق صفة هي الاستعداد لترتب الحكم الشرعي الذي هو قول الامام بواسطة الحدس عنه فاذا انزل الآثار الشرعية
اجراء وصف الاصل على الفرع حتى لو كانت من قبيل الاستعدادات التي تبلغ مرتبة التحقق باعمال وسطه كان ما اخبر
به عن الاتفاق مما يلزم تنزيله منزلة اخبار العدل بالاتفاق منزلة الاتفاق الواقعي اثبات للحدس
به عن قول الامام كما يحدس بالاتفاق الواقعي عنه التنبيه الثاني ان الشهرة هل هي حجة ام لا والمراد
بالشهرة هو بلوغ الحكم مبلغا لا يوجد معه الخلاف فيه لكن يحتمل وجوده او يوجد الخلاف
فيه لكن يكون لم يبلغ الشذوذ والضعف لا مجرد كون احد الطرفين اكثر عددا وفيه قولان [حدّ]
معروفان احدهما المنع من حجيتها مطلقا وهو المشهور ولهذا قال بعضهم ان الشهرة ان ثبت حجيتها لزم من حجيتها
عدم حجيتها لان المشهور عدم حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل ثانيهما القول بحجيتها مطلقا ذهب اليه الشهيد
في الذكرى على ما حكي عنه من انه حكى فيها عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده اللحوق [مراد]
في الحجية لا في كونه اجماعا ونقل ذلك عن العلامة ره حيث استدل بها في جملة من الموارد في كتبه الفقهية وان لم يذكر
في كتبه الاصولية والى مذهب المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس ويحكى عن والده جمال المحققين وهذا الاخير كل
قال باعتبار مطلق الظن لان كان هو اعياه اشكال كون الشهرة مما يلزم من وجوده عدمه يحتمل قوله الثالث وهو

الفصل بين شهرة القدماء الحاصلة قبل الشيخ وبين الشهرة الحاصلة بعده ره بالحجية في الاولى دون الثانية وهذا التفصيل
مما يتراءى اختياره من كلام صاحب المعالم ره وانتهى تبعه الى ان ورد كلام الشهيد ره واحتجاجه بقوة الظن مع الشهرة قال وبضعف
نحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي يحصل بها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا التي تعقبت بعده واكثر ما يوجد
مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والده ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث الى آخر
ما قال ورابع وهو ما يظهر من كلام صاحب الرياض ره في رسالته المعمولة في حجية الشهرة ومحصله ان وجد على وفق ما قام عليه
الشهرة في مورده خبر ضعيف كانت حجة والا فلا وحكى هذا القول عن استاده المحقق المولى البهبهاني ره وهذا غير ما يحكى عن اكثر
العلماء من ان الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة حجة لان مرادهم هو صيرورة الخبر الضعيف حجة بسبب اعتماد العلماء عليه وعملهم
بمؤداه وجعلهم له دليلا على الحكم فان ذلك جابر لضعفه عندهم واما هو ره فقد اراد ان الشهرة بنفسها تصير حجة اذا وجدنا
بالحكم الذي قامت عليه خبرا ضعيفا لم نعلم استنادهم اليه في الحكم بمؤداه او علمنا عدم استنادهم اليه فربما لم يعثر عليه كثير منهم
والداعي له لهذا التفصيل التفصي عن اشكال لزوم كون الشهرة يلزم من وجودها عدمها نظرا الى ان الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة بل
علم حجيتها هي الشهرة المطابقة للخبر ولو ضعيفا واما المقرونة به في مورده فليس عدم حجيتها مشهورا فلا يلزم من وجود هذا
النوع من الشهرة عدم حجيتها احتج المانع مطلقا بوجوه الاول اصالة حرمة العمل بالظن وسيجيء بيان مدرك هذا الاصل وبطلانه ثم
الثاني ان الشهرة مما يلزم من وجوده عدمه وكل ما كان كذلك فهو باطل الثالث انه لو كانت حجة لزم العمل بها مطلقا والعمل منتفي عن
الدليل في مورد الشهرة وقد يكون بغيرها من الادلة ولو كانت حجة كان اللازم التمسك بها لما فيها من الكفاية على تقدير الحجية
واحتج المثبت مطلقا بوجوه يرجع بعضها الى اعتبارها من باب الظن الخاص وبعضها الى اعتبارها من باب حجية مطلق الظن
واما القائل بالاول فمن جملة ادلته الاولوية وبيانها انا قد وجدنا الشارع اعتبر ظنونا هي اضعف من الشهرة من حيث افادة الظن في
موردها مثل خبر الواحد ومع كون الاضعف حجة يكون الاقوى حجة بطريق اولى وفيه ان الاشكال ان الاولوية مهما ظنية
وقد قسموا سلسلة الظنون الى اقسام ثلثة احدها ظنون الاعتبار كالخبر ثانيها مشكوك الاعتبار كالشهرة ثالثها موهوم
الاعتبار كالاولوية الظنية فيظهر من ذلك ان التمسك بالاولوية في اثبات الشهرة تمسك بموهوم الاعتبار في اثبات مشكوك
الاعتبار ومثل ذلك مما يضحك منه الثكلى الا ان يكون مراد المستدل بها الاولوية ثم نقول ان الشارع لم يعتبر مثل خبر الواحد
من باب افادته للظن حتى يقال ان الشهرة اقوى فهي اولى بالاعتبار وانما اعتبره من باب التعبد المسبب عن حكمة مخفية علينا
فلا مجال لدعوى الاولوية ومع الاغماض عن ذلك نقول انه ربما اتفق شهرة كانت اضعف من الخبر الضعيف فكيف يدعى
هناك اولوية الشهرة بالنسبة الى غيرها ومنها الاخبار وهي صنفان احدهما الاخبار العامة التي استدلوا بها لحجية الاجماع
مثل قوله ع كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة وعليكم بالسواد الاعظم واياكم والفرقة وغير ذلك مما احتجوا به للاجماع و
لا يخفى ما في التمسك بها فانها قاصرة من حيث السند والدلالة وقد تقدم من الكلام عليها في الاجماع بطريق العامة ما
ينفع هنا ايضا وثانيهما الاخبار المنقولة بطريق الخاصة فمنها ما تكرر ذكره في كتب الفقهاء من قوله ع المرء متعبد
بظنه وان لم نجد مستندا فتتبع من كتب الاخبار ووجه الاستدلال به واضح لان من جملة طرق الظن الشهرة ولا يخفى
ما في التمسك به ايضا ومنها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع

فقلت

فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر الى آخره ومارواه الكليني ره عن عمر بن حنظلة قال سألت اباعبدالله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما
منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من
كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان
يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث و
اورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس
بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الحديث ووجه الاستدلال ان ما اشتهر عام فيدل على الاعتبار بالشهرة في
الفتوى كما يدل على اعتبار شهرة الرواية وان كان مورده شهرة الرواية وقد تقرر ان المورد ليس بمخصص وكذلك
عموم التعليل بقوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه اذ المراد به المشهور بقرينة الحكم المعلل به وفيه نقول ان الكلام في الاستدلال
بهذين الخبرين يتم بالكلام على سندهما او دلالتهما وما يعارضهما اما من جهة السند فالرواية الاولى مرفوعة فلا يكون حجة
مضافا الى ان ابن جمهور ممن لا يعرف بوثاقة وناهيك في عدم صحة سندها ان صاحب الحدائق مع كونه من جملة الاخباريين
الذين من شانهم الاسناد الى كل خبر قد اعترض عليها فهو قد انصف في مورد من حدها عدم الاعتبار بهذه الرواية والا
عدم الاعتداد باخبار عوالي اللئالي واما الثانية فضعيف سندها ايضا غير خفي لان عمر بن حنظلة ممن لم يوثقه احد من
الاصحاب ثم حكى عن الشهيد الثاني ره في شرح بداية الدراية ان عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب عليه بجرح ولا تعديل ولكن
حققت توثيقه من محل آخر وحكى عن ولده المحقق الشيخ حسن انه اسند اليها انه قال وجدت بخطه ره في بعض فوائده ما صورته
عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل ولكن الاقوى عندي انه ثقة لقول الصادق ع في حديث الوقت اذا لا يكذب علينا والحال
ان الحديث الذي اشار اليه ضعيف الطريق فتعلقه به في هذا الحكم مع ما علم من انفراده غريب ولولا الوقوف على الكلام
الاخير لم يختلج في الخاطر ان الاعتماد في ذلك على هذه الحجة فتدبر انتهى فلا عبرة بها لضعف سندها بذلك مع ان ما وقفنا
عليه في التفسير هو انه رواه حماد وابن الحسين عن عمر بن حنظلة وحال داود مختلف فيه الا ان يقال بانجباره بما ابعد الاصحاب
بها لكن ذلك انما يتم بمقدار العمل بها ولم يعمل الاكثر بها الا في حكم القضاء والترافع وفي كون الشهرة من قبيل المرجح للرواية
لا في اعتبار الشهرة في الفتوى الا ان يقال ان عملهم جابر لسند الحديث فيكون مؤدى الخبر بتمامه مما دل عليه الخبر المعتبر لان
المنجبر بالشهرة وان كان ضعيفا مع قطع النظر عن الشهرة اقوى من الصحيح والفرق بين جبر الخبر سندا وبين جبره دلالة بعيد
من المقامات فاذا اشتمل الخبر على امور عملوا ببعضها مع السكوت عما عداه او الفتوى بخلاف في الرواية فيما عداه كان
ذلك جابرا بالنسبة الى التردد دون السند بخلاف ما لو قالوا انا لا نعمل بهذا الخبر معلوله عندنا او نحو ذلك فيكون ذلك جابرا للسند
واما من جهة المعارض فيعارضهما ادلة حرمة العمل بالظن وبين طرفي التعارض عموم من وجه لان مقتضى الخبرين
اعتبار خصوص الشهرة مطلقا سواء افادت القطع او الظن ومؤدى تلك الادلة حرمة العمل بالظن بخصوصه سواء
حصل من الشهرة او من غيرها فكل من الطرفين اعم من جهة واخص من اخرى فيجتمعان في الشهرة المفيدة للظن ولن

القطع بتساويهما وترجيح تلك الادلة لكثرتها يجب ان يدعى لبعض من سلك مسلك الاخباريين انه يدل على جواز العمل بالظن
ما ثار باثر من الكتاب العزيز وحسنة خبر ابي بصير بينهما التعارض في مورد الاجتماع عاد الطرفان متساويين بالنسبة اليه فلا يبقى للخبرين
قوة افادة حجية الشهرة المفيدة للظن ولكن التحقيق ان هذا الكلام مندفع لوجهين احدهما انه قد تقرر في محله انه
اذا تعارض دليلان كان احدهما اخص من الآخر من وجه فان كان احدهما اقل افرادا او اضعافا والآخر اكثر قدم الاول على الثاني
في ارتكاب التخصيص في الثاني وهذا الاول لكونه بسبب عدم اشتماله الا نادرا كالنص بالنسبة الى ما هو اوسع دائرة وعند تعارض
الاقوى والاضعف فارتكاب التخصيص في الاضعف وابقاء الاقوى على حاله اولى ولا ريب ان ادلة حجية العمل بالظن اوسع دائرة
واكثر افرادا بالقياس الى دليلي الشهرة فارتكاب التخصيص في تلك الادلة باخراج الشهرة المفيدة للظن اولى من العكس وثانيهما
ان اظهر افراد الشهرة واكثرها وقوعا هي الشهرة المفيدة للظن وترجيح جانب ادلة حجية العمل بالظن يوجب اخراج اظهر الافراد
واكثرها عن تحت الخبرين حتى يختصا بالشهرة المفيدة للقطع التي هي الفرد النادر وذلك مما لا وجه له لاستلزامه تخصيص
الاكثر واخراج اظهر الافراد وحمل مدلول الدليلين على الفرد النادر بخلاف ما لو عكس الامر وارتكب التخصيص في ادلة حجية العمل
بالظن فلا يلزم مثل ذلك فيكون هذا اوفق ثم ان ما ذكرنا هنا من الجواب عن التعارض انما هو على طريقة القوم و
الجواب الحقيقي هو انه لا وجه لابداء المعارضة بين ادلة حجية العمل بالظن وبين هذين الخبرين لان تلك الادلة معارضة
لادلة حجية خبر الواحد الذي من جملة افراده هذان الخبران فهما من قبيل مدلول احد طرفي التعارض فلا وجه لملاحظة التعارض
بين احد الدليلين المتعارضين وبين مدلول الآخر مع اتحادهما كما هو المعروف الثابت فنقول ان لوحظ التعارض بين هذين
الخبرين وبين ادلة حجية العمل بالظن فذلك انما يبتنى على تقديم ادلة حجية خبر الواحد على ادلة حجية العمل بالظن من باب الحكومة
التي مقتضاها كون خبر الواحد مزيلا لموضوع الظن او من باب تخصيص تلك الادلة بادلة حجية خبر الواحد فلا وجه لملاحظة
المعارضة بين هذين الخبرين وتلك الادلة لانهما من جملة مدلول الادلة المتقدمة على هذه فكيف يلاحظ المعارضة بين
مدلول احد الدليلين بعد الفراغ عن علاج معارضتهما وتقديم دليل هذا المدلول على الآخر وان لم نكن نبني على ذلك واحتجنا
الى البحث عن اصل تعارض ادلة حجية العمل بالظن وادلة حجية خبر الواحد والعمل على مقتضاه فيما يترتب ويتفرع عليه فان من الواضح
ان لا وجه للبحث عن كل من الموارد الجزئية مع وضوح كلية المبنى [illegible] الكلام ويتفرع عليه الجزئيات اذ مع اعتبار اخبار الآحاد لا يكون وجه
للمعارضة للموهون ومع عدم اعتبارها يكون هذان الخبران ايضا ساقطين عن الحجية فلا يبقى وجه للمعارضة ايضا وثانيا ان
جهة الدلالة فنقول لا دلالة فيهما على حجية الشهرة في الفتوى كما هو المقصود بالبحث اما عدم دلالة الرواية الاولى فلما ذكره
العلامة الطباطبائي رفع الله درجته في الفوائد من ان المراد بما اشتهر هنا الحديث المشهور بينهم بقرينة وروده في مقام ترجيح
احد الحديثين المتعارضين على الآخر والمعنى خذ من الحديثين المتعارضين ما اشتهر بين اصحابك اي الحديث المشهور بينهم
وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد بل من باب تحصيل مرجع الضمير فيهما ظاهر الا ترى انه لو قيل اي الماء يجب اجتنابه بملاقاة
النجاسة فاجاب بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقاة فان المعنى ما كان كرا من الماء لا ينجس بها وخرج الماء وكالمضاف
والمائع خارج عن العموم لان العموم مخصص بغيرهما انتهى واما عدم دلالة الرواية الثانية فلما ذكره بعض افاضل المحققين
رحمه الله من انه لما وقع قوله فيها فان المجمع عليه لا ريب فيه تعليلا لقوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فلا بد اما من صرف

المجمع

المجمع عليه الى معنى المشهور او العكس قضاء لمقتضى انطباق التعليل على ما علل به والثاني اولى لدليل نفي الريب فان المشهور
ما فيه ريب قطعا والذي ينتفي عنه الريب انما هو الحكم المجمع عليه الكاشف عن قول الامام وذلك لان الاجماع على الفتوى على
الوجه المصطلح لم يكن معهودا في زمن الائمة حتى يحمل عليه لفظ مضافا الى ان تقديم الرجوع الى الاعدل وتقديم
قوله على قول غيره على الرجوع الى الاجماع مما لا وجه له كما وقع في الرواية لان اللازم اولا الرجوع الى الاجماع ومع انتفائه
حينئذ الرجوع الى الامارات والا لزم عدم الاعتبار بالاجماع عند وجود قول الاعدل بل لزوم العكس وتقديم قوله وان
كان مخالفا للاجماع وذلك مما لا وجه له وهذا لا يبقى على ما ذكره من كون المراد بالاجماع هو الاجماع على الفتوى
على الوجه المصطلح وجه لسؤال الراوي بعد حكم الامام بالاخذ بالمجمع عليه بقوله قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد
رواهما الثقات عنكم وجوابه بانه ينظر بما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف
حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة ضرورة انه لا وجه لتحقق اجماعين كاشفين عن قول الامام على طرفي النقيض حتى
يكون احدهما موافقا للكتاب والآخر مخالفا له بل التحقيق ان المراد بالمجمع عليه هو ما اتفق الرواة على روايته بمعنى
ان كل من كان من اهل الرواية فقد صدق كونه مرويا عن الامام وهذا المعنى يساوق المشهور بحسب الرواية فان
الرواية المشهورة عبارة عما كان واضحا معروفا عند جميع اهل الرواية فمعنى المجمع المشهور المعروف وهذه شهرة يعتد بها سلم
فاذا كان احد الخبرين من شأنه ذلك كان منفيا عنه الريب بالقياس الى ما ليس من شأنه ذلك فانتفاء الريب اضافي
وقد ظهر من ذلك ان شهرة الرواية عبارة عن معروفيتها بنفسها بمعنى معروفية نقلها عن المعصوم لا عن شهرة
الفتوى بمضمونها لبعد هذا عن اللفظ فيكون الخبر اجنبيا عن الدلالة على شهرة الفتوى مضافا الى جريان ما استشكلنا
به على ارادة الاجماع المصطلح هنا ايضا لو كان المراد الشهرة بحسب الفتوى لم يكن لتقديم قول الاعدل عليها في لأنه
مقام الترجيح وجه لانها اذا قامت على خلاف الخبر الحجة الاعلى فادته الوهن كما انها اذا وافقت الخبر الضعيف فادته
القوة والرجحان على الخبر الصحيح مع ان تصريحه بالسؤال بعد ان حكم بالاخذ بالمجمع عليه بقوله فان كان الخبران
عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم يأبى عن ارادة شهرة الفتوى لما تراه من تصريحه برواية الخبرين بل نقول
ان انعقاد شهرتين على طرفي النقيض مما لا يعقل كما عرفت من منافاتها الحكم وارادة شهرة في القدماء والمتأخرين
من لفظ الخبر مما يضحك الثكلى فان قلت انا نسلم تفسير المشهور والمجمع عليه بمعنى ما اشتهر روايته ولكن نستفيد من
التعليل حجية مطلق الظن لاستلزام الحكم بالاخذ بالمشهور بانه لا ريب فيه مع ريب ونسبته للآخذ به مما لا ينبغي في مقابله
الترجيح عند وجدان المشهور على الجانب الآخر نعلم منه ان المعتبر هو الظن والمشهور انما اعتبر لكونه محصلا له وحينئذ ثم حجية
شهرة الفتوى ايضا لانها تفيد الظن وتحصل منها الرجحان المعتبر قلت ان المجمع عليه لما كان مما اشتمل على اللام
الموصولة الناظرة على المورد كما فيما تقدم من قوله خذ بما اشتهر فالعموم يكون عبارة عن الخبر المجمع عليه المشهور رواية
وبين ان الخبر في حد ذاته حجة وان الاخذ بالمشهور منهما الا الخبر المشهور ترجيح لاحد الحجتين على الاخرى عند
التعارض وان انتفاء الريب انما هو بالاضافة وحينئذ ان الحجة المشهورة تفيد في مقابلة غير المشهورة فنصر من قبيل [illegible]
ولا يلزم من اعتبار الظن الحاصل من الحجة رجحانها على مقابلها اعتبار الظن الحاصل مما لم يثبت حجيته وهو نفس

شهرة الفتوى ومن هنا ترى ان العلماء كافة يعتبرون مطلق الظن في باب التراجيح حتى من يقول باعتبار الظنون الخاصة
فليس ذلك الا لان الخبرين دار الحال فيهما بين تقديم الحجة المشهورة على غيرها وهو انتفاء الريب عن الاول بالقياس الى الشاذ
فيكون الحاصل ان الحجة التي لا ريب فيها نوع لا ريب بمقايسة على ما ليس هذا الوصف حجة ومن هنا لو حصل الظن
الخبر المشهور في مقابلة الخبر المشهور بشيء من الاسباب المفيدة لقوة الظن قدم الاول على الثاني بل نقول يمكن ان يستفاد
من هنا وجوب الاعتماد على مطلق الظن في توثيق الرجال لان ذلك مما يورث لاحد الخبرين رجحانا بحيث ينتفي عنها الريب بالاضافة
الى الاخرى واما القسم الثاني فهو وجوه منها ما ذكره الشهيد من قوة الظن في جانب الشهرة على احد الاحتمالين ويوضح
المقام انه على ما حكى عنه في الذكرى بعد ان ذكر هذه الحالة واحتج على اعتباره بان عدالة الاصحاب تمنع من الاقتحام
على الافتاء بغير علم قال الحق ان بعضهم المشهور بالحجة عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب
لمثل ما قلناه ابني ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا
في الرواية بان يكثر تدوينها وانه الفتوى هذا ما حكى عنه فقد دل كلامه على الاحتجاج على حجية الشهرة بوجهين احدهما
عدالتهم تمنع من الاقتحام في الفتوى بغير علم والثاني قوة الظن في جانب الشهرة وكل منهما يحتمل وجهين اما الاول فيحتمل
ان يراد به ان ملاحظة عدالتهم تكشف على وجه القطع عن دليل معتبر حجة عندنا او ربما يؤيد هذا ما ذكره المولى
المحقق البهبهاني قدس سره بعد تصريحه بانا تصفحنا ابواب الفقه فلم نجد موردا من موارد الشهرة الا وقد وجد له دليل
ويحتمل ان يراد به ان ملاحظة عدالتهم تكشف على وجه الظن عن قيام دليل معتبر على ما حكموا به واما الثاني فيحتمل
ان يراد به ان الشهرة يحصل منها ظن اقوى من الظن الحاصل من سائر الامارات حتى ما كان قد اعتبره الشارع
بخصوصه فتكون هذه اولى بالاعتماد عليها مما عداها من الامارات فيؤل الامر على هذا الى التمسك بالاولوية التي
تقدم ذكرها ويحتمل ان يراد به ان الشهرة يحصل بها الظن في مقابلة الطرف الغير المشهور من الحكم ولا بد من الاخذ به لانسداد
باب العلم وقبح ترجيح المرجوح على الراجح فيكون كلامه راجعا الى اشارة الى دليل الانسداد فتعم ما ذكره مقدمات قيم الخلق
ويبقى هنا اشكال وهو انه على تقدير ان يراد بالدليل الاول الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين فيلزم التنافي بين مؤدى
دليله الاول ودليله الثاني لان مؤدى الاول حصول القطع ومؤدى الثاني حصول الظن وكيف يمكن ان تكون الشهرة مفيدة
للقطع والظن جميعا الا ان يقال ان التمسك بالثاني على تقدير التنزل والاغماض عن الاول كما يتمسك بدليل الانسداد على
حجية اخبار الآحاد مع الاغماض عن آية النبأ وغيرها من الادلة الدالة على حجية الخبر بخصوصه وعلى تقدير ان يراد بالدليل
الاول الاحتمال الثاني لا يبقى فرق بينه وبين دليله الثاني اذ مفادهما معا انه يحصل الظن بالحكم بقول الاصحاب الا
بجهة عدالتهم والبقية ويمكن دفع هذا ايضا بان الاول ناظر الى كل فرد من افراد العلماء بمعنى ان عدالة كل منهم وحده
يفيد الظن كما يقال انهم كانوا يعملون بفتاوى الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لظنهم بروايته واما الثاني وهو
قوله لقوة الظن في جانب الشهرة فهو ناظر الى حصول الظن بقول الجميع من حيث انضمام بعض الاقوال الى بعض ويكون
التمسك بالدليل الثاني بناء على ارادة القطع من الدليل الاول من باب التنزل من الاقوى الى الاضعف وبناء على ارادة
الظن من الدليل الاول من باب الترقي من الاضعف الى الاقوى لان عدالة كل واحد واحد منهم لا تبلغ درجة قوة اقوال

اجلى

هذا انما يصح اذا كان المراد حصول القطع بالحكم واما اذا كان المراد حصول القطع بكون الحكم مع الظن وما كان [illegible] بين القطع بالحكم مع الظن او دليل معتبر [illegible] ذلك الدليل بما يدل على الحكم وامكان ان يكون مركوزا في الشهرة ووجه الظن بالحكم نعم ياف الدلالة فلا ينافي الدليل الحكم [illegible] نقول بعد ذلك الدليل على كون الظن فيضعف [illegible] الدليل الاول نعم بعد الترجيح تؤدي الدليل الثاني الى دليل الانسداد او تؤدي الدليل الثاني الى دليل الظنون الخاصة وما حجيته ببطلان الظن ان كانت الشهرة من الظنون [illegible] اولوية لبيان الاول باعتبار ما ان الشارة الى التمسك بالاولوية ان يجعل الدليل الثاني اشارة لا مانع بعيدا ان يكون بينهما [illegible] اعتبار ظاهر الخصوص [illegible]

الجميع منضما بعضها الى بعض كما عرفت وان تقول ان اراد بدليله الاول القطع بالدليل المعتبر توجه عليه المنع من ذلك وان
اراد الظن بالدليل من حيث كونه معتبرا حتى عندنا وان اراد بدليله الثاني التمسك بالاولوية توجه عليه ما اوردناه
على من تمسك بها سابقا وان اراد بدليله الثاني الاشارة الى دليل الانسداد لم يثبت حجية الشهرة على وجه الخصوص ومنها
ما ذكره صاحب الرياض ره في رسالته التي افردها للبحث عن حجية الشهرة وهو ان دعوى العلماء العاملين باخبار الآحاد بتعديلهم
في تعديل رواتها وتصحيحهم وتضعيفهم على الظنون الضعيفة غاية الضعف حتى ان الذي يقتصر منها على الصحيح الثابت عدالة
رواته بشهادة العدلين والمتعدي عنه اصلا لا يعتمد في تمييز الرواة المشتركين بين الثقة وغيره بحيث يقطع وجوده
عنده او عند الكل في حجيته على القرائن الرجالية التي في غاية الظن مثل ان علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة ان احمد بن
محمد يروي عنه واشباه ذلك من الظنون الضعيفة التي هي في غاية الكثرة بحيث لا تعد ولا تحصى ولا يعتمدون في
الترجيحات بين الاخبار المتعارضة القرائن الرجالية وغيرها الا على المرجحات الاجتهادية التي لم يقم على اكثرها الا كلها
دليل مع جعلها ظنونا مخصوصة وعلى هذا ان بلغ حد الاجماع على حجية الظنون المحتاج اليها في اخبار الآحاد
وما يتعلق بها وان اختلفوا في احادها مطلقا ولو كانت ضعيفة جدا امثال ما مضى لزم منه حجية مثل الظن المستفاد من الشهرة
بطريق اولى لكونه اقوى من تلك الظنون بمراتب شتى بحيث لا يكاد ينكره احد من العقلاء ويفهم الاولوية كذلك كل من جمع
موجها من اهل العرف والعادة فانه من انها امارة معقولة لا دليل لرد الاولوية فان المفهوم من الاولوية ليس الا كان
مرددا فيها غير واضح في العرف والعادة وليس منها عند الاولوية المعروفة فليس منكرها بهذا الطريق الا من قبيل الغريق
المتشبث بكل حشيش واضعف منه ما يقال في دفعها بانها من اقسام دلالة الالفاظ لكونها دلالة التزامية على ما
هو التحقيق فيها ولا لفظ هنا يدل على حكم الاصل حتى يتفرع منه اثباته وجريانه في الفرع بطريق اولى اذ ليس الا
المقدمات العقلية المرتبة والاجماع المتقدم اليها الاشارة وهما ليسا من الادلة اللفظية حتى يترتب عليهما الاولوية وذلك
لان الاجماع ونحوه وان لم يتضمنا لفظ الحكم من الشارع صريحا الا انهما كاشفان عنه قطعا بناء على ان حجيتهما ليس
لخصوصيتهما بل لكونهما كاشفين عن قول الشارع وهو الحجة وعليه فمآلهما الى اللفظ جدا فيترتب عليه الاولوية قطعا
واضعف منهما القدح فيها باحتمال ان يكون للاصل مدخل في الحكم لجريانه في كل اولوية الا نادرا اذ لا فرق بين قولك
ذا وبين قول القائل في آية التأفيف بانه قد يكون للخصوصية مدخل في التحريم فلا يتعدى الى انواع الاذى من
الضرب والشتم ونحوهما وقول هذا مخالف للضرورة قطعا فكذا قولك هنا والجواب عنهما واحد وهو ان الخصوصية
لا ينظر اليها عند اطباق العرف على فهم الاولوية وعدم احتمالهم لها وبالجملة الاولوية من الادلة الظاهرية التي لا
يقدح في حجيتها الاحتمالات الضعيفة ولو كانت تحتمل بعض الامر محتملة وحالها كحال سائر الالفاظ مثل الامر
والنهي فانهما وان احتملا الاستحباب والكراهة الا انهما ظاهران في الوجوب والحرمة في العرف واللغة هذا ان بلغ
علمهم بتلك الظنون الضعيفة المحتاج اليها في اخبار الآحاد وما يتعلق بها حد الاجماع وان لم يبلغ حد الاجماع فاما
ان يقتصر من تلك الظنون على ما قام الدليل على حجيته ويمنع حجية كل ظن للمجتهد عداه فيمنع كلية الكبرى او لا يقتصر بل يعمل
بالكلية ويستثنى منها ما قام الدليل على خلافه كظن القياس والرأي والاستحسان ونحوها الا ان الاول لا مانع من التزامه

[illegible] الظنون [illegible] بالاخبار [illegible] الانصاف [illegible]

الخروج من الدين وعدم التدين بدين خير المرسلين فيتعين المصير الى الثاني لكن لا يخفى عليك انه حال الاستدلال على هذا التقرير
راجع الى الدليل الرابع هذا كلامه رفع مقامه وفيه اما [illegible] اولا فلقيام الاجماع على اعتبار الظنون الاجتهادية ولو كانت
متعلقة في اخبار الآحاد من حيث ترجيح بعضها على بعض وغير ذلك على ما ادعاه جماعة لكن نقول ان ما ادعاه من
الاولوية ممنوعة لان الاجماع انما قام على العمل بالظنون في مقام الترجيح والسند ومحصل معقد الاجماع هو حجية الخبر المظنون
الصدور ولا يلزم من حجية الخبر المظنون الصدور حجية مطلق الظن على وجه الاولوية ولا غيرها فان مثل ذلك في الاحكام
التعبدية مما لا مساغ للعدول عنه وليس مدخلية قيام الظن بالخبر من باب مجرد الاحتمال حتى يقال لا احتمال الا الموهوم
مما لا عبرة بها نظير [illegible] لظواهر الخطابات وانما هو من باب الظاهر الذي يجب الاخذ به الا ان يعين عنه صارف ثم لو كان الدليل
الشرعي قد افاد حجية الظن الضعيف كان حجية الظن الاقوى مما يثبت بالاولوية وليس الحال على هذا المنوال لان اكثر
حجية شيء مقيد وهو الخبر المظنون ولو ساغ العدول عن المقيد الى المطلق لزم التعدي من كل حكم ثبت للمقيد الى مطلقه
وثانيا انا نمنع قيام الاجماع على ذلك لعدم تحصيله عندنا وان نقله جماعة لكن نقول ان ما ذكره دليل الانسداد كما عرفت
غاية ما في الباب انه تقرير آخر له فانه قد يقرر بالتمسك بعدم وفاء الكتاب العزيز بتمام الفقه وان خبر الواحد ليس بحجة او انه
حجة لكن لا يفي المعتبر منه بتمام الفقه اذ ليس كل مسألة نص عليه في الكتاب والاخبار التي وصلت الينا اكثر المواضع خالية
عن الدليل الخاص وقد يقرر بان اسانيد الاخبار ظنية على وجه لم يقم دليل على حجية ذلك الظن وهذا مبني على تسليم كثرة
الاخبار وحجيتها ووفائها بالاحكام لكن يكون انسداد باب العلم من جهة عدم العلم بالظن الخاص مثلا الاخبار او لاجمال
في اسانيدها الا للاعتماد على الظنون الاجتهادية الضعيفة وحيث كان مبنى كلامه ره ذلك يتجه عليه انا بعد ما اثبتنا
حجية اخبار الآحاد كان لنا ولغيرنا القائلين غنى عن غيرها من الادلة لانها اثبتت جواز الاكتفاء في مقام الترجيح بما يحصل
به الظن وينقح عند لوجب كما بيناه سابقا فيحصل منها العمل بمطلق الظن في خصوص الترجيحات الواقعة بين متعارضات
الاخبار ومن جملة افراده الظنون الرجالية واذا كان مطلق الظن بصدور الخبر حجة عند قيام معارض في مقابله
مع عدم وجود المعارض اولى فقد تحصل جواز الاعتبار بالظنون الاجتهادية في سند الخبر من دلالة اخبار العلاج
وفحوى مورده [illegible] حاجة الى دليل آخر وح يبقى حجية الشهرة في الفتوى مما لا دليل عليه لما عرفت من بطلان ما ذكره من
التقرير في دليل الانسداد اذ لم يبق مجال لسد باب العلم من جهة كون اسانيد الاخبار ظنية بحيث لم يقم عليه دليل
خاص بعد تسليم حجيتها [illegible] اخبار العلاج على [illegible] هذا انما يتم على طريقة من يعتبر الخبر المظنون صدوره
واما من يعتبر خبر العادل فلا مناص له من تصحيح الاسانيد على الوجه المعتبر عنده من طريق التحصيل الى معرفة العادل
ولا يسعهم الاعتبار بمطلق الظن في اسانيد الاخبار وليس ارباب هذه الطريقة الا محصورين كالمولى المقدس الاردبيلي
ره وصاحبي المعالم والمدارك قدس سره واما معظم الاصحاب فقد اعرضوا عن هذه الطريقة فلا يتحقق انسداد باب العلم على طريقة
المعظم الا اذا لم يف الاخبار المظنون صدورها بالاحكام والامر على خلافه ومنها ما ذكره بعضهم من ان الاصل
جواز العمل بالظن اما بحسب الاصل الاولي او بعد انسداد باب العلم كما في امثال زماننا على ما تحقق [illegible] تفصيل
كل منهما ما ليس مقامنا هذا محل ذكره واذا كان مقتضى الاصل جواز العمل بالظن مطلقا الا ما اخرجه الدليل

الوجه الذي ياتي بيانه ايضا ان شاء الله تعالى ثم كان اللازم جواز العمل بالشهرة واشباهها مما لم يدل الدليل على المنع من التمسك به
اقول هذا الوجه مما لا غبار عليه فانه بعد اثبات انسداد [illegible] جواز العمل بالظن لا يبقى مجال المنع من حجية الشهرة الا ان
الكلام في الصغرى وسيجيء ان شاء الله تعالى في محله ما يرشد الى عدم انسداد باب العلم الى الاحكام الشرعية وكيف كان فلا
اشكال في اعتبار الشهرة على تقدير اثبات [illegible] جواز العمل بالظن لكن يبقى بعد البناء على ذلك شيء وهو ان المشهور
عدم حجية الشهرة فيلزم من القول بحجيتها عدم حجيتها وقد اجابوا عن ذلك بوجوه احدها انكار كون الشهرة قد قامت على عدم
حجية الشهرة [illegible] نقول الذي يمكن ان يكون دليلا على قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة امور الاول انا لا نجد الفقهاء
يستندون اليها في مقام الاستدلال في جل الابواب كما يستندون الى الخبر والكتاب وغيرهما فيقولون للخبر ولا يقولون
للشهرة الثاني ان العلماء لا يجعلون في هذه المسألة مبحثا للشهرة يبحثون فيه عن حجيتها ولو كانت حجة كان اللازم ذلك
لان هذا الفن لم يقرر الا للبحث عن الادلة والحجج الشرعية فيكشف ذلك عن عدم حجيتها حتى عند عامتهم الثالث ان
جماعة من ثقات العلماء اخبروا بقيام الشهرة على ان الشهرة ليست بحجة واخبارهم مما لا معدل لنا عن الركون اليه
الرابع ان اغلب الفقهاء يطالبون بالدليل على الحكم مع كونه مشهورا ولو كانت حجة لم يكن وظيفتهم الا الاخذ بالمشهورات و
الاستراحة اليها وح نقول ان [illegible] قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة يلزم القدح في هذه الوجوه فيقول ان عدم
تمسك الفقهاء بها لا يدل على عدم حجيتها عندهم كما ان القدماء منهم لا يتمسكون بالاجماع المنقول مع انه حجة وان عدم
تخصيصهم لها بالبحث عنها في كتب الاصول [illegible] من حجيتها [illegible] العام على الخاص وان اخبار العلماء باتفاقهم
على اشتهار عدم حجيتها انما نشأ من مثل هذه الوجوه التي ذكرت ومع فرض المنشأ لا وجه للاعتبار بما يبنى عليه وان مطالبتهم
بالدليل في موارد الشهرة انما هي لتحصيل كمال التدرب في مدارك الاحكام فلا يدل على عدم حجيتها ولكن القدح باسره في
ما ذكره في غاية الوهن فدلالة الوجوه المذكورة على قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة مما لا غبار عليه فانكاره مباهتة
وثانيها ان الفتاوى الصادرة في عدم حجية الشهرة بحيث قامت الشهرة على عدم حجيتها انما نشأت من الاستناد الى
الاصل حيث لم يجدوا دليلا على حجيتها فهو حكم ظاهري والمشهور من الحكم الفرعي في الفقه مستند الى الدليل
الناظر الى الواقع لان شهرته تكشف عن قيام دليل عليه نظرا الى كون الحكم تعبديا لا يدرك [illegible] من جانب الشارع
كما في وجوب الكفارة على من نام بعد انتباهتين فانه مشهور وليس عليه دليل ظاهر لكن لا ريب في ان مثل هذا
الحكم التعبدي المخالف للاصل لا يكون الا عن دليل لكون المفتين ثقات عدولا لا يليق بهم الحكم بغير ما جاء من قبل الشارع
ثم فتكشف الشهرة القائمة على الحكم الفرعي عن وجود دليل [illegible] عند جواز التعويل [illegible] وح تكشف
عن الدليل ايضا [illegible] الدليل مما لا يقاوم الاصل فيكون مفيدا للظن بالحكم دون الشهرة القائمة على عدم
حجية الشهرة فانها لا تفيد الظن لاستنادها الى الاصل الذي من شأنه عدم مقاومة الدليل والكلام انما هو على تقدير
اعتبار مطلق الظن فيعتبر الظن بالحكم الفرعي ولا يكون ظن بعدم حجية الشهرة فلا يلزم من القول بحجية الشهرة من
باب مطلق الظن عدم حجيتها ثالثها ما ذكره الفاضل القمي ره بعد ان ذكر الاشكال بقوله ويمكن دفعه بان الذي يقول به
القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسألة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة

ولامنافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون وهو
لايقاوم ما دل على حجية الظن مطلقا سواء ثبت اسم الاما او خبر الدليل كما سيجيء وحجية المضمرة وغيرهما فلا يحصل من ظن
نصف الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور انتهى وارد عليه ما لا يخ
من تعدد ان حكاه بالالتباس بكون ولتعرض له لدفع قيل الذي يقول له القائل بحجيتها هو حجية الشهرة في الفروع والذي
يلزم عدم حجيتها هي الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولامنافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة
الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية
الشهرة اقول المراد اما الفرق بين مسائل الفروع والاصول كلية يعني ان الشهرة في الفروع حجة دون الشهرة في الاصول
التي منها عدم كون الشهرة حجة استنادا الى ابتناء الاصول على الادلة العقلية التي يمكن القدح فيها حيث لا يؤمن فيها
من الخطاء في الظنون او الفرق بين الشهرة في الفروع والشهرة الخاصة في الاصول وهي عدم حجية الشهرة في الفروع
استنادا الى ان هذه المسئلة الاصولية مبتنية على دليل عقلي وهو انه لا يؤمن من الخطاء في الظنون وهذا الدليل مما
يمكن القدح فيه ولا يقاوم ادلة حجية الشهرة فان كان المراد الاول يرد عليه اولا انه لا يبعد من مسائل حجية الشهرة
الاصولية انها من اصول الكلام التي لا يمكن اثباتها الا بالعقل فظاهر لغة وان اريد انها من اصول الفقه فهو مسلم واما قوله
انها مبتنية على دليل عقلي قلنا ان اراد انه لا يمكن ابتناء مسائل اصول الفقه على غير دليل عقلي فهو باطل اذ قول
الشارع حجة فيها كالفروع وان اراد انه يمكن اثباتها بالدليل العقلي فمع كونه ممنوعا في الاكثر يأتي في الفروع ايضا
لابتناء اكثر مسائلها على الاصل فانه يعمل الاصل من الادلة الشرعية قلنا مسئلة عدم حجية الشهرة ايضا مبتنية على
انا سلمنا انه فيكون لا ريب انه ليس مسئلة من مسائل الفروع الا ويبتنى على مسائل كثيرة من اصول الفقه فاذا ابتنت الاصولية
على الدليل العقلي يبتنى الفروع عليها ايضا ولو جاز القدح في الاصولية يسري الى الفرعية ايضا الا ان يجعل قدح
بقدح الشارع مع انه لما كان اكثر المسائل الفرعية مبتنيا على مسائل كثيرة من الاصولية يأتي القدح فيها اكثر اذ الشك
احتمال الخطاء فيه واحد اقل منه في الاكثر وان كان المراد الثاني يعني ان هذه الشهرة الاصولية بخصوصها ليست بحجة
لانا نعلم ان مبناها دليل عقلي مقدوح فيه ففيه انه ان اريد انه لا يمكن ان يكون لها دليل آخر ففساده ظاهر اذ من ادلتها الاصل
والاخبار والآيات وكذا ان اريد ان اهل الشهرة لم يتمسكوا الا بهذا الدليل كيف ولم نر من اصحابنا من تمسك به الا الذي
استدل بعضهم ذكر هذا الدليل بالاصل وآيات واخبار النهي عن العمل بالظن ونحوها ولم يذكر كثير منهم مستندا وان ذكر
بعضهم ذكر هذا الدليل فكيف يوجب ذلك عدم حجية الشهرة مع ان اكثر ما يكون الشهرة في الفروع ايضا مما يمكن ادلة
بعضهم ظاهر القدح مع ان ذكره لا يدل على الاختصاص سيما مع ملاحظة ان اكثر هذه الادلة في مقام الرد على العامة
الذين لا يتبعون الادلة التامة على قواعدنا وهذا هو الشهرة في افتتاح اكثر من اصحابنا الاصوليين في استدلالاتهم بما
يصح على قواعد العامة مع كثرة الادلة التامة على قواعدنا هذا مع ان بعد ابتناء هذه الشهرة على الدليل المقدوح
يرتفع الوثوق عن غيرها ايضا سيما مع ملاحظة ابتناء الشهرة الفرعية ايضا كثيرا على ما يمكن القدح فيه واما
قوله وهو لا يقاوم ادلة حجية الشهرة ففيه مضافا الى انه انما يصح لو تمت ادلتها وسيأتي ضعفها انه يأتي بمثله

اركان

استناداً

يكون

اركان حجيتها اذ بعد تمامية ادلة حجية الشهرة ومن افرادها عدم حجيتها الا لكون الشهرة حجة فان قلت هذه الشهرة
ليست حجة قطعا لاستلزام حجيتها عدمها قلت اللازم منه عدم حجيتها بالنسبة الى نفسها واما بالنسبة الى غيرها فلا
كما انك لا تحكم بعدم حجية الشهرة الفرعية بعد خروج بعض جزئياتها بدليل اخر في سائر جزئياتها وسيأتي توضيح
ذلك في مسئلة عدم حجية الظن من بحث الاجتهاد انتهى ونحن نقول ان ما ذكره الفاضل المذكور ره يؤول
الى ما ذكرنا فيندفع عنه ما اورده صاحب المناهج ره وتوضيح ذلك انه اراد ان من يقول بحجية الشهرة يقول
بحجيتها في الفروع لا مطلقا حتى يندرج في ذلك حجية هذه الشهرة التي هي اصولية فيلزم من ذلك عدم
حجيتها في الفروع فهذه الشهرة الخاصة الاصولية التي هي عدم حجية الشهرة لا تبطل الا نفسها فتبقى الشهرة الفرعية
على حالها ووجه الفرق بينهما حيث قال القائل بحجية الشهرة الفرعية دون الاصولية الخاصة ان هذه الشهرة
الاصولية انما نشأت من حكم عقلي ليس الا موديّ وذلك الحكم العقلي عبارة عن عدم الايتمان على الخطأ في الظنون ووجه كون
هذا مودي الاصل ان القائلين بنفي اعتبار الشهرة هم القائلون باعتبار الظنون الخاصة فيقولون ان الظنون لما
كانت لا يؤمن عليها من الخطاء فلابد من جعل الشارع لتقييدها حجة بحيث لم نعلم نفي بالاصل فهذه الشهرة مستندة
الى الاصل وهذا بخلاف حال الشهرة الفرعية فان الحكم الفرعي لما كان من شأنه التلقي من الشارع فيكشف وقوع
الشهرة فيها عن دليل شرعي ولو قلنا بمقتضى دليل انسداد باب العلم الى الاحكام وكذلك ادلة المنصوصة باعتبارها
فيحصل الظن بالحكم الفرعي من قول جماعة الفقهاء بخلاف قول اكثر الاصوليين بعدم حجية الشهرة فلا يحصل منه
ظن اصلا حتى يندرج الشهرة الاصولية الخاصة تحت حكم دليل الانسداد وان قلنا بجريانه في الاصول على حده بانه
في الفروع كما هو مذهب الفاضل المذكور فقد علم مما بيّنا ان ليس مراده ره هو القدح في اعتبار الشهرة او الظن
مطلقا في المسائل الاصولية ولا في اعتبار هذه الشهرة لكونها مسئلة اصولية حتى يؤول الى الاول بل مراده القدح في
هذه الشهرة الاصولية لكونها مبتنية على ما لا يفيد الظن وهو الاصل الذي يبتناه وحيث كان المدار هو مطلق
الظن كما هو مذهب الفاضل المذكور ومفروض المقام كان ما افاد الظن حجة دون غيره وانما قلنا ان مراده
هو خصوص هذه الشهرة دون غيرها مما تعلق بالمسائل الاصولية لانه يجري دليل انسداد باب العلم بالنسبة
الى الاحكام الفرعية وغيرها من المسائل الاصولية فيقول بوجوب العمل بالظن فيها عند انسداد باب العلم بل يقول
بذلك في الموضوعات حتى انه ادعى الاجماع على جواز العمل بالظن فيها والحاصل ان مذهبه ره ما عدا ملاحظة مذهبه
في دليل الانسداد من جريانه فيما عدا الاحكام الفرعية وملاحظة ترجيح الظن الممنوع على المانع في خصوص المقام وسيأتي
الاشارة الى حكم تعارض الظن المانع والظن الممنوع عن قريب وتفصيله في محله انتهى ثم وله ره على عبارته التي حكيناها
عنه حاشية يمكن ان يستفاد منه حقيقة ما بيناه وان لم تشتمل على ذلك التفصيل والتوضيح قال ره تلخيص الكلام ان
القائل بحجية الشهرة لا يقول بحجيتها مطلقا حتى الشهرة من الاصوليين يلزم من قولهم بعدم حجية الشهرة عدم حجيتها في
الفروع لان منشأ الشهرة بينهم هو امر عقلي وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون بخلاف الشهرة الفرعية
فان منشأها حكم الشارع ظاهرا اذ لا مدخلية فيها للعقول غالبا فالظن الحاصل من الشهرة الفرعية اقوى منه

الأصل

من الشهرة الاصولية فالاول حجية علاوة الثانية انتهى وكتب على قوله وهو لا يقاوم ما دل على حجية الظن اه ما سوى الا ما يخ
عليه الحكم وهو عدم حجية الشهرة في قول الاصوليين امر عقلي وهو عدم الايمان على الظنون بخلاف ما يبنى عليه قول الفقهاء
في حجية الشهرة في المسئلة الفرعية فانه لعلة المنصوصة وانسداد باب العلم وهذا اقوى مما يعتمد عليه الاصوليون
انتهى وانت اذا تأملت فيما حررنا علمت ان ما اورده صاحب المناهج مدفوع وان اكثر ما ذكره مما لا اساس له لم يقصد الفاضل
المذكور رابعها ان الدليل الدال على حجية الشهرة وهو القاعدة المذكورة فظهور الدلالة فلا يعارضه الشهرة القائمة على
عدم حجيتها الا انها ظنية الدلالة وأورد عليه صاحب الفصول بان الدليل الدال على حجية مطلق الشهرة ان افاد حجيتها بحسب
الواقع امتنع ورود التخصيص وان افاد حجيتها بحسب الظاهر ما لم يقم دليل على خلافها فاستلزام حجيتها لعدم حجيتها يصلح
للدلالة على عدم حجيتها فوجب الاخذ بخلافها ما ذكره صاحب الفصول من ان الدليل الدال على حجية الشهرة لا يدل على على
حجية الشهرة على حجية الشهرة لا انها غير صالحة للحجية لما يلزم من وجودها عدمها فيرجع مفادها الدليل الى حجية شهرة لا يمتنع حجيتها
وهو ما عدا الشهرة على عدم حجية الشهرة ثم استشكل بان مفاد الدليل المذكور حجية مطلق الشهرة فتقييده بغير ما انعقد على
عدم حجية الشهرة ليس باولى من تقييده بما انعقد على غيرها فيكافؤ الوجهان ثم دفع الاشكال بان الشهرة القائمة على عدم حجية
الشهرة راجعة لنفسها خاصة لان ما تقتضيه ثبوته عدم نفسه وعدم غيره لا يثبت حتى يمنع من ثبوت غيره فيبقى الشهرة
الشهرات سالمة عما يدل على عدم حجيتها واذا ثبت بقاعدة انسداد باب العلم الى ادلة الاحكام حجية كل ظن الا دليل
على عدم حجيته اندرجت الظنون الناشئة من تلك الشهرات في عموم الاصالة انتهى سادسها ما هو المختار في الجواب
عنه وهو ان حقيقة الحال تابعة لما هو مقتضى دليل الانسداد فان قلنا باختصاص مورده بالاحكام خاصة
كانت العبرة بالشهرة الفقهية ولغى الشهرة الاصولية لان المتبع هو الظن في الفقه دون غيره وان قلنا باختصاص
مورده بالطرق كانت العبرة بالشهرة الاصولية دون الفقهية فتسقط هي عن درجة الاعتبار وان قلنا بعموم
مورده بالنسبة الى الفروع والاصول عادت مشكلة عدة من قبيل ما تعارض فيه الظن المانع والممنوع ولما لم يكن
من مذهبنا تقديم المانع مطلقا ولا تقديم الممنوع كذلك بل نختار هناك الترجيح بحسب الموارد على ما يجيء ان شاء الله
ترجيح الاقوى على الاضعف ولما كان الترجيح هنا للشهرة الفقهية لافادتها الظن دون الشهرة الاصولية وهي
شهرة عدم حجية الشهرة لابتنائها على الاصل الذي مؤداه عدم العلم لم يكن مناص من الاعتبار بالشهرة الفقهية
وترك الشهرة الاصولية هذا هو الكلام على حجج المثبتين والنافين مطلقا مع ما يتعلق بذلك واما حجة المفصل
بين ما لو كان هناك رواية ضعيفة وعدمه بحجية الشهرة في الاولى دون الثانية كما هو مذهب صاحب الحدائق
واستاده المولى المحقق البهبهاني قدس سره فهو ان اشتهار عدم حجية الشهرة يوجب عدم حجيتها لكن ذلك الاشتهار
لما كان مختصا بما اذا لم يكن هناك رواية اختص بهذه الصورة دون صورة وجود الرواية فلا يلزم من وجودها
عدمها فتكون حجة بحكم دليل الانسداد ويمكن ان يتمسك لهذا القول بتواتر حجية الشهرة بين اصحابك بتقريب ان
المراد بالموصول الخبر لكن يكون المراد بالاشتهار ما هو اعم من اشتهار نقله واشتهار مضمونه بان يشتهر الفتوى به
ولا يخفى عليك ضعف الوجهين معا للاحاطة بما ذكرناه اما الاول فلان اشتهار عدم حجية الشهرة غير مقيد بما

ذكره

ذكره اصلا فهو ثابت مطلقا واما الثاني فلما مر سابقا من ان اشتهار الخبر ليس الا عبارة عن شهرة نقله واما حجة المفصل
بين شهرة ما قبل زمن الشيخ ره وشهرة ما بعده كما يظهر من كلام صاحب المعالم ره وحكاه عن جماعة فهو ما ذكره من كون من
بعد الشيخ اتباعه ومقلديه وان مرجع الشهرة الى الشيخ وحده وقد اخذ ذلك عن والده السعيد الشهيد الثاني ره فانه لا يرى
جبر الرواية الضعيفة ايضا بالشهرة المتأخرة ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان الشهرة مع تحققها وحجيتها لا فرق فيها
بين ما قبل زمان الشيخ ره وما بعده وكذلك مع عدم حجيتها فلا وجه لجعل مناط التفصيل ما قبل زمانه وما بعد زمانه واما
ثانيا فلان اراد انهم كانوا مقلدين للشيخ ره على الحقيقة فلا وجه له وان اراد انهم لحسن ظنهم ربما اعتمدوا على قوله نظرا
الى كشفه عن الدليل فلا باس به كما ذكره والقدح على من بعد الشيخ ره لحسن ظنهم بوالده فلا يكون مثل ذلك مانعا عن
الاجتهاد واما ثالثا فلانا نجد جماعة من بعد الشيخ ره يردون على فتاويه منهم المحقق وابن ادريس ره وامارا بعا فلان
تقليد الشيخ ره في خصوص تلك عشر بعيد لان الشيخ ره كثيرا ما يتفق له فتوى واحدة في مسئلة واحدة فان كان ما تلقاه
فيه هو الفتوى الاخيرة لم يبق ذلك لما نجد خلافه في موارد كثيرة وان قلنا انه هو الاولى فكذلك مع ان تخسير التقليد الى العلماء
الاعلام خلاف الانصاف لانه يستلزم القدح في فضلهم وردهم لعدم جواز تقليد الاموات عندهم واما ما ذكره الشهيد الثاني ره من ان لا تصلح
الشهرة المتأخرة عن الشيخ ره جابرة للرواية الضعيفة ففيه مع عدم انجبار الرواية بالشهرة اصلا وفرض تسليمه نقول انه
دعوى ان من قبل الشيخ ره لم يكن فيهم احد يعمل بالاخبار الاحاد فعلى هذا الايبقى مورد لانجبار الرواية الضعيفة بالشهرة لان من
قبل الشيخ ره ما كانوا يعملون بالخبر الاحاد حتى يكون الشهرة جابرة الضعيف منها ومن بعد الشيخ ره لا عبرة بشهرتهم فان ان يبقى
التنبيه على موا حدها الا على القول بحجية الشهرة لا فرق بين معلومها ومظنونها ولا بين محصلها ومنقولها لان دليل
الانسداد والعلة المنصوصة هي قولهم فان المجمع عليه لا ريب فيه يعم تماما كما هو المفروض بينهما بالنسبة الى اعتبار الجميع
ثانيها ان الشهرة المجردة عن الظن هل هي حجة كما قيل في الاجماع المنقول ويظهر من كلام الشهيد ره في بعض كتبه حيث
حكم بحجيته ما لم يعلم خلافه ويندرج فيه ما لو لم يحصل الظن اصلا كما في صورة الشك وما لو حصل الظن بخلافه عما ادعى
قيامه عليه لان مؤدى ذلك كون حجيته تعبدية الوجه عدم حجيتها في الصورة المفروضة لقولهم فان المجمع عليه لا ريب فيه
وعليه الدلالة ان تعالى الدولة وان اعلم كما تخطى العموم تارة تعطى التخصيص والتخصيص اقوى فان الحكم بالاخذ بالمشهور
وعلل بزوال الريب عنه وحصول الاطمينان عند الاخذ به لخص الحكم بما ينتفي عنه الريب ويحصل به الطمانينة
ليس الا الشهرة المفيدة للظن واما المجردة عنه فانتفاء الوصف عنها وعدم كونها موردا للحكم ظاهر ثالثها انه
قد تتعارض الشهرة بين المتقدمين والشهرة بين المتأخرين فيمكن ترجيح شهرة المتقدمين لكونهم اقرب الى زمان
المعصوم واكثر اطلاعا على الاخبار والاثار ويمكن ترجيح شهرة المتأخرين لكونهم ادق نظرا واعرف بوجوه
الاستنباط خصوصا بعد ملاحظة انهم اطلعوا على ما اطلع عليه المتقدمون وعثروا على شهرة الحكم عندهم ومع ذلك
اعرضوا عن طريقتهم وقد قيل بتساقطهما والرجوع الى ما عداهما او قيل بالرجوع الى ما يكون الظن معه اقوى والحق ان
ذلك يختلف باختلاف الموارد فيقوى جانب الشهرة بين المتقدمين فيما لو كان منوطا بالنقل وكان من التعبديات
الصرفة من دون مدخل للاجتهاد فيه ويقوى جانب شهرة المتأخرين فيما كان للاجتهاد فيه مزيد دخل كان قويا

رابعها انه اذا تعارض الشهرة بحسب الفتوى والشهرة بحسب الرواية فهل يرجح الاولى على الثانية ام العكس فنقول لا يخلو اما ان
يكون هناك خبران على الطرفين احدهما مشهور بحسب الفتوى والآخر بحسب النقل وح يقدم شهرة الفتوى على شهرة
النقل لما تقرر في محله ان المرجحات بحسب المضمون مقدمة على المرجحات السندية وان لم يكن الاول منصوصا وفي تحقيق
القول في ذلك في محله واما ان يكون الخبر على طرف وشهرة الفتوى وحدها على طرف آخر وح نقول لا يخلو اما ان
تكون الشهرة بحيث توجب الخبر الشذوذ بان يكون نصب اعينهم بوجوده في الكتب ويكونوا اعرضوا عنه مع كون شهرة
الفتوى قوية وح لا اشكال في ان الخبر يصير موهونا ويسقط عن الاعتبار فيؤخذ بالشهرة على القول بحجيتها واما ان
لا تكون بتلك المثابة بان يكون جماعة اخذوا بالخبر ولكن الاكثر قد افتوا بالطرف المخالف له وح يشكل الامر لكن الظاهر
ان القائلين باعتبار المظنون الخاص يلزمهم الاخذ بالخبر لكونه حجة عندهم بخلاف الشهرة واما القائلون باعتبار
مطلق الظن فيدور الامر مدار الظن والابعد ان يقال ان الشهرة هي التي تورث الظن فيؤخذ بها التنبيه الثالث في
بيان الاحوال اللاحقة للاجماع المنقول بحسب تواتره بحسب افراده وهي امور احدها ان ظاهر كلمات علمائنا ان
حجية الاجماع المنقول انما هي من باب الظن ويظهر من كلام الشهيد في الذكرى ان حجيته انما هي من باب التعبد فانه حكم
بحجية الاجماع المنقول ما لم يعلم خلافه وظاهره لزوم الاعتبار به في صورة الشك بل في صورة الظن بالخلاف لكن لما كان كلامه
هذا قد ذكره في طي الكلام على المسائل الفقهية لم يكن ظهوره بتلك القوة لان حاصل مقتضى المقام ليس هو الا تحقيق حال
الاجماع المنقول ثم لو كان في صدد شرح هذا المقال في مقام تحقيق المسئلة الاصولية كان قويا في الدلالة على ذلك ثانيها
انه هل يكون الاجماع المنقول حجة مع تحقق مخالفة مقتضاه لمدعيه ام لا فنقول ان ذلك يتصور على وجوه احدها ان يعلم
ان صدور ما يخالف مقتضى الاجماع منه انما كان سابقا على دعواه الاجماع ثانيها ان يعلم انه كان متأخرا عن دعواه الاجماع
ثالثها ان يجهل التاريخ اما الاول فلا اشكال في اعتبار الاجماع بناء عليه لانه لم يكن اولا قد حصل له العثور على اتفاق
العلماء ولا تحقق في نظره الكشف عن قول المعصوم ثم تيسر له ذلك بعد بذل التتبع والتدقيق وهذا مما لا اشكال فيه واما
الثاني فهو يتصور على وجهين الاول ان يدعي الاجماع فيها اعتمادا من دون مهلة وتراخ وهذا مما لا ريب في كونه قادحا
في الاجماع المدعى وكونه عدوله لا عبرة فيكشف عن صدور تلك الدعوى منه غفلة عن حقيقة الحال فلذلك اعرض عنها لما التفت
الى ما هو الواقع والثاني انه ان كان ان يدعي الاجماع ثم يخالفه بعد مدة متطاولة كما لو ادعى الاجماع ثم خالفه بعد سنين
وهذا مما يمكن ان يقال باعتبار الاجماع فيه لان مثل هذا الاجماع مما يفيد الظن بحسب نوعه فيستصحب حجيته
لان المفروض انه كان جامعا لشرائط القبول فالمقتضي موجود والشك انما هو في المانع فيجري الاستصحاب ويكفي
كون نوعه مفيدا للظن وان لم يكن خصوص شخص الاجماع مفيدا له مع فرض وجود الظن الشخصي لا اختصاص الحكم بالاول
بهذه الصورة بعد عروض الشك في صورة العدول بعد مهلة ايضا اذ المانع من اختصاص الظن بالفصل لكن جريان الاستصحاب
في مثل المقام انما هو بناء على مذاق القوم من اعتبارهم الاستصحاب في الاحكام الظاهرية حيث شك في بقائها واما على
ما ذهبنا اليه من عدم الاعتبار به فيها وعليه بنينا عدم جواز العمل بفتوى المجتهد السابق بعد عروض الشك له في تلك
الفتوى وتوقفه في الحكم فلا مجال للاستصحاب ثم اعلم ان ما ذكرناه من جريان الاستصحاب انما هو على تقدير تحقق العلم بحجية

السابقة مع الشك فيها الحاقا لنظيره الواحد العادل ثم فسق فيستصحب حجية خبره الصادر حال عدالته الى ما بعد الفسق
نعم في نحو اعتقادنا ما هذا الشرع شككنا في انه كان عادلا في تلك الحال ام لا فلا يجري الاستصحاب لسريان الشك الى
اليقين السابق وبعبارة وهذا انما على انا نتحقق الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم وانه حجة في حقنا كما هو المفروض
ثم شككنا في بقاء حجيته في الآن اللاحق واما لو شككنا في انه هل تحقق له الاتفاق الكاشف في الزمان السابق ام لم يتحقق
له ذلك وانما كان ذلك اعتقادا فان الشك ح يسري الى اليقين السابق وح نعرف واما الثالث وهو ان يجهل التاريخ فهو
على قسمين الاول ان يكون تاريخ احدهما معلوما دون الآخر وهذا يبنى فيه على اصالة تأخر الحادث بناء على طريقة اكثر
من اعتبارهم بالشك تأخر الحادث واما على مذاق من يختار عدم الاعتبار بها على ما استقر فيه عملنا ثم الحكم ما بان في القسم
الثاني وهو ان يجهل التاريخان ويحكم باعتبار الاجماع لوجود المقتضي والشك انما هو في المانع اما ان المقتضي
موجود فلان المفروض كون الاجماع المنقول بخبر جامعا لشرائط الحجية واما كون المانع مشكوكا فلان المانع
ليس الا تأخر المخالفة على وجه صريح في الاجماع وهو غير معلوم فينفى بالاصل وحيث لم يكن من طريقتنا الاعتبار
هنا باصالة تأخر الحادث يكون الحكم فيما لو جهل تاريخ احدهما مثل الحكم فيؤخذ بالاجماع للشك في المانع المستتبع لاصالة
عدمه ثالثها انه صرح جماعة بان الاجماع المنقول بمنزلة خبر الواحد وح ينقسم اقسامه فيكون منه ما هو صحيح ومنه
ما هو موثق ومنه ما هو حسن ومنه ما هو ضعيف وقضيته قبول الموثق منه كالخبر فيقبل الموثق من الاجماع المنقول ايضا
وعلى هذا فلو ادعى الاجماع ثقة من العامة على حجية واحد اطباق الامة على الامام او قال اجمع اهل البيت على كذا
كان اللازم قبوله رابعها انه اذا تعارض جماعات وقع نقل احدهما في كلام احد من اصحابنا الاعلام والاخرى في
كلام احد من اصحابنا الاعلام والآخر في كلام آخر وح يجري هنا حكم تعارض الخبرين من تخصيص احدهما بالآخر ان كان
احدهما عاما والآخر خاصا وتقييد احدهما بالآخر على تقدير الاطلاق والتقييد والاخذ بما الابتداء بل بخبره و
الرجوع الى المرجحات في مورد التنافي اذا كان بينهما عموم من وجه وكذلك في المتباينين على التفصيل المقرر في تعارض
الخبرين خامسها انه ان ادعى الاجماع على عنوان مجمل وفسره المدعي بتفسير او من كان من قرائن في الاصطلاح بمعنى
فهل يلزم الاخذ بذلك المعنى المفسر به ام لا مثاله انه ادعى الاجماع على ان السهو في سهو وفسره العلامة بان المراد
انه السهو في موجبات الشك فنقول لما تفسره بتفسير فلا اشكال في اعتباره لانه تفسير الذي هو حجة وهو لو عرف مراده
فيطبق معقد الاجماع على ذلك المعنى المفسر به ويكون هو ما ادعى عليه الاجماع واما تفسير الغير فغير وبما انه عنوان
علم مجمل وليس فهم حجة في حق غيره والاصل يقتضي الى ما هو مراد المدعي فلا عبرة ومن انه من اهل الخبرة بالاحكام الشرعية و
العبارات المفيدة لها فيجوز التعويل على قوله كما يعول على قول الجوهري وصاحب القاموس وامثالهما من حيث انهم اهل
ان الخبرة باللغة العربية وهذا هو مسلك الفقهاء رضوان الله عليهم ومختارهم سادسها انه ادعى الاجماع على عنوان
يظهر لنا منه معنى وفسره بما هو خلاف الظاهر عندنا فهل يكون ح من وظيفتنا الاخذ بالمعنى المفسر به ام بما هو ظاهر
عندنا مثال ذلك انه لو ادعى الاجماع على بطلان الصلوة فيما لو شك بين الركعة الاولى والثانية وفسر الركعة بالركوع
فحكم بالبطلان فيما لو شك بين الركوعين الاولين من صلوة الآيات فنقول لا يخلو اما ان نعلم ان الاجماع الذي ادعاه لم يرد



انعقاده الا على العنوان الذي ذكره وح لا اشكال في اعتبار الاخذ به واما ان لا يعلم ذلك ولما وجدنا دعواه الاجماع على
العنوان فتفسيره وحاصل ان دعواه الاجماع على امر تعبيره بلفظ مجمل فهم المحكي منه الا غيره بان يكون كل من نقل
منه اخذ بمقتضاه مما الاوجه [illegible] ان ذلك عنوان متلقى من قبل اهل العصمة سلام الله عليهم موكول فهمه الى
اهل العرف فيكون هو المتبع ولا يبعد القول بالاول اذ لا تعبير يراد به ما ذكره وادعى عليه الاجماع فلا يكون مورد الاجماع
الا ما قصده بتلك اللفظ لان كون اللفظ بخصوصه صادرا عنهم غير معلوم والمعلوم هو المعنى والمتكلم على حسب الظاهر
هو مدعي الاجماع فيقبل منه التفسير تذنيب اذا نقل التواتر بطريق الاحاد فهل يكون معتبرا ام لا وقد شاع ذلك في
كلمات الفقهاء فترى الفقيه ربما يذكر حكما ويقول ويدل عليه روايات متواترة وليعلم ان محل الكلام هنا انما هو
ثبوت احكام المتواتر لا التواتر وذلك ان من الاحكام ما يترتب على نفس التواتر مثل انه لو نذر ان يحفظ خبرا
متواترا فهل يجوز حفظ الخبر المتواتر بنقله ودي النذر بما هو من احكام نفس التواتر فلا يجوز حفظ خبر ادعى مثل
الشهيد تواتره مع عدم تحققه عندنا لنا النذر ومنها ما يترتب على المتواتر مثل جواز العمل بمقتضاه والكلام في جواز
نقل التواتر انما هو بالنسبة الى هذه الاحكام فان عدم ترتب حكم نفس التواتر على المنقول عنه بطريق الاحاد مما لا ريب فيه
اذا عرفت ذلك فنقول ذهب بعض رؤساء المحققين الى التفصيل بين نقل السبب والمسبب على حذو ما ذهب اليه المحقق
الكاظمي الشيخ اسد الله التستري ره في الاجماع المنقول فقال ان نقل المسبب بان يقول المدعي هذا الخبر متواتر مما لا عبرة
به بخلاف نقل السبب بان يقول ان عدة رواية رواها فلان وفلان وفلان الى ان يذكر من الرواة على التفصيل ما يبلغ
حد التواتر فانه معتبر لان خبر مثل هؤلاء مما يستلزم حصول العلم لنا عادة لو كنا قد عثرنا عليه بانفسنا وقد نقله العدل الثقة
ومثله حجة فيكون معتبرا وفيه ان حكم جواز الاخذ والعمل بالمتواتر لو كان مما رتبه الشارع على نفس اخبار هؤلاء بعنوان
اعتبارا ولم يعتبر العلم كان لقيام قول المدعي اخبارهم مقام اخبارهم الواقعي وجه لكن الحكم مترتب على العلم الحاصل
من اخبارهم ولا يحصل باخبار المخبر به فلا يكفي في الاخذ والاعتبار ومن هنا يعلم حال نقل تواتر القراءة وتوضيح ذلك
انهم ذكروا ان قراءات السبع متواترة وزاد الشهيد ره قراءات الثلاثة وهم ابو جعفر ويعقوب وخلف وادعى تواتر قراءات
العشرة ومثل العلامة ره حكم الشهيد ره والمحقق الثاني ره بجواز القراءة بتلك القراءات الثلاث [illegible] الشهيد الثاني
والعلامة رفع الله درجتهما انهما ادعيا تواترها وان هذا لا يقصر عن نقل الاجماع واورد عليهما المحقق الاردبيلي ره وصاحب
المدارك بان هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة لان نقل الواحد التواتر لا يصير محصلا للتواتر ونحن نقول ان كان
جواز القراءة منوطا بكونه قرانا واقعيا فالحق ما ذكره الشهيد الثاني ره والمحقق الثاني ره لان نقل الواحد يكون طريقا
وان كان منوطا بكونه متواترا [illegible] فالحق ما ذكره المحقق الاردبيلي ره وصاحب المدارك ره لان [illegible] لا يثبت كونه متواترا بلغ
وربما يؤيد هذا ما ذكره جماعة من ان نقل الاحاد ليس بقرآن فلا بد من ملاحظة الادلة والتتبع والتامل وهذا منتهى الكلام
في هذا المقام والحمد لله رب العالمين وقد اتفق الفراغ من تحريره للعبد الجاني الفاني اسير الامال والاماني محمد حسن بن عبد
الملا معاني جامع هذا الكتاب في يوم الاحد ثالث عشر من شهر ربيع الثاني من شهور سنة ١٢٧٧ في النجف الاشرف على
مشرفها الالف الف تحية وسلام ويتلوه الكلام في حجية القطع والظن ان شاء الله تعالى


پانزده هزار بیت الا دو بیت

